

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

CALL NO. 205/R.H.R.
25782

D.G.A. 79.



29.547



REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS
TOME TRENTE-SEPTIÈME



TABLE, 1875, CARDS 17 & 18. — SECTION ORIENTALE L. P. 1875, 1876

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. JEAN RÉVILLE ET LÉON MARILLIER

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, ADOLPHE AUDOLLÉNT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, L.-E. CHADOT, E. CHAVANNES, P. DECHAMPE, L. FINOT, I. GOLDZIEHER, L. KNAPPERT, L. LÉGER, ISIDORE LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, P. PARIS, R. PICAVET, C. DIEPENBROING, AUGUSTE RÉVILLE, C.-P. TIELE, etc.

DIX-NEUVIÈME ANNÉE

TOME TRENTE-SEPTIÈME



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1898



205
R.H.R.

25782



**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.**

Acc. No. 25732

Date 18.9.57

Call No. 205/R.H.R.

LE DROIT MUSULMAN

Le droit musulman expliqué. Réponse à un article de M. Ignace Goldschier (Byzant. Zeitschr.), par Savas Pansa, ancien ministre des Affaires étrangères de Turquie. — Paris, Marchal et Billard, 1890.

J'ai déploré, dans cette *Revue*¹, il y a quelques années, le peu de valeur de la plupart des ouvrages de langue européenne relatifs à l'Islam et à son prophète, alors que l'orientalisme a fait de nos jours sur tant d'autres points de si grands progrès. Le jugement émis alors n'est guère moins valable aujourd'hui. La littérature d'amateur submerge encore toujours les quelques travaux sérieux.

Les études sur le droit musulman notamment fournissent d'hérésies scientifiques. La raison en est d'ordinaire dans la connaissance superficielle que leurs auteurs ont de la langue arabe; quelquefois même ils ne sont pas au courant de la bibliographie de leur sujet. M. L. W. van den Berg, par exemple, a publié d'abord un petit manuel de droit musulman² dans lequel il se montre également ignorant de cette science même et des premiers éléments de l'arabe; puis³ il a édité « pour la première fois » le *Minhadj*, dont on connaissait déjà une douzaine d'éditions excellentes; quelques années après il réédite le *Fath el-Qarib*⁴ d'après des manuscrits modernes et fautifs, alors qu'il eût dû se contenter de consulter des exemplaires imprimés et corrects; M. van den Berg s'est laissé sans doute séduire par le mot *manuscrit*. Les

1) Tome XX, p. 94-99.

2) *De beginselen van het Mohammedaansche recht van Dschechreck*. Batavia en s'Gravenhage, 1883.

3) *Minhadj el-filîh*, texte arabe publié avec traductions et annotations, par L. W. C. van den Berg, Batavia, 1882-1884.

4) *Fath el-Qarib*, texte arabe publié et traduit par L. W. C. van den Berg, Leiden, 1893. Le professeur I. Goldschier a fait une critique trop blémillante de cet ouvrage dans le *Z. D. M. G.*, 1895.

traductions françaises qui accompagnent le texte arabe renferment beaucoup trop d'erreurs¹.

Cependant M. van den Berg connaît du moins un peu l'arabe et il aurait certainement profité davantage de cette connaissance, si le public se montrait plus exigeant à cet égard et si les orientalistes s'occupaient davantage de ces questions. Mais que dire de certains éditeurs ou traducteurs qui ne savent même pas un mot d'arabe? Conçoit-on quelqu'un qui, sachant juste autant de du latin qu'on en peut apprendre dans les petites classes d'un lycée, s'aviserait de publier des études sur le droit romain ou qui entreprendrait de nous expliquer les mystères de la Loi juive sans savoir l'hébreu? Or des abus de ce genre se présentent journellement dans l'orientalisme, au grand dommage de la science.

Une étude du droit musulman n'est véritablement sérieuse que si elle s'appuie sur l'histoire de la vie religieuse, politique et sociale des adeptes de l'Islam. Même pour comprendre les doctrines juridiques postérieures, il est indispensable de connaître l'histoire de leurs antécédents et ce n'est qu'après s'être familiarisé avec leur genèse qu'on les apprécie convenablement.

Il m'a paru qu'il y aurait quelque intérêt pour ceux qui ne peuvent recourir eux-mêmes aux documents originaux, à trouver ici un résumé des renseignements que j'ai pu recueillir dans les auteurs arabes sur les sources du droit musulman. L'exposé qui va suivre pourra servir à ceux qui, sans s'occuper spécialement d'orientalisme, s'intéressent à l'évolution de l'Islamisme. Ce sera la meilleure manière de critiquer l'ouvrage de Savas Pacha mentionné en tête de cet article.

Il existe, selon les juristes musulmans, quatre racines ou fondements du droit (*ouqouf*) sur lesquels repose la théorie du droit, ce qui n'implique pas que l'on puisse en dériver directement les préceptes actuels du droit musulman. Ce sont : le *Qorân*, la *Sounnah*, l'*Idjma'*, le *Qiyâs*.

1. *Qorân*. — C'est la parole même d'Allah, révélée par frag-

1) Sur les erreurs dans la traduction de *Minâhîl*, voir mon article du *Indicateur* glâs, avril 1883.

2) Le mot *Qorân* ne signifie pas lecture, comme le dit encore Savas Pacha.

ments à Mohammed durant les vingt-trois ans de son activité publique. D'après la doctrine musulmane il ne contient que des paroles d'Allah; c'est un recueil de textes sacrés dans lequel la partie proprement juridique ne tient que très peu de place. Il était destiné, d'une part, à l'instruction et à l'amendement des fidèles, d'autre part à être récitée comme exercice de dévotion. La collection des fragments eut lieu par les soins du premier et du troisième khalife. A l'origine, le Qorân était le guide unique des musulmans, il était seul consulté en cas de désaccord. Les recueils canoniques de traditions nous montrent que les premières tentatives faites pour chercher ailleurs des sources du droit ne furent entreprises qu'avec beaucoup d'hésitation. Parmi plusieurs preuves qu'on peut fournir à l'appui de cette opinion je ne citerai que celle-ci : dans la plus ancienne rédaction¹ des paroles d'adieu du Prophète, on lit que seul le « livre d'Allah » devait faire autorité; ce n'est que plus tard qu'on y ajouta « et la Sounnah de son Envoyé », paroles remplacées chez les Chiïtes par « et mes descendants, ma famille ». Il y eut, à l'origine, des gens qui prétendaient que le Prophète n'avait pas le droit de compléter, en donnant des lois venant de lui-même, qu'il ne devait que révéler la parole de Dieu². Dans les mêmes cercles on louait le khalife 'Omar de n'accepter d'autre autorité que le Qorân (*walana waqqafan 'inda kitâb allâhi*)³, on l'on reprochait à 'Ali d'avoir ajouté au Qorân quelques textes juridiques d'origine étrangère⁴.

(p. 133), mais récitation; Mohammed et ses adeptes ne lisaient pas le Qorân; ils le disaient, le récitèrent; Dieu révélait le Qorân à son Prophète qui répétait les paroles sacrées; Moïse et Jésus, autres prophètes, avaient agi de même. — Dans le v. 80, sour. xvi, le mot *Qorân* est synonyme de *qalîb* (pièce rituelle).

1) Voir sur la rédaction de ces traditions mon ouvrage : *Het mekhemisch Recht* (Leiden, 1888), pp. 145-146.

2) Voir entre autres : Nawawy, *Commentaire sur le recueil de traditions de Mousslim*, Part. III, p. 12. — Boukhârî, *Commentaire sur le Qorân*, loc. cit.

3) Boukhârî, dans le *Kitâb al-'Îmân* de son recueil de traditions.

4) Ibidem. — On trouve des traditions qui interprètent certains passages du Qorân dans un sens défavorable à la doctrine suivant laquelle le Sounnah doit être regardée comme le deuxième « fondement du droit ». Par ex., Qorân, iii,

Il n'est pas inutile de se mettre en garde contre l'erreur qu'aujourd'hui encore les musulmans se servent des textes législatifs du *Qurân* comme de code. Ainsi M. van den Berg, dans son *Manuel*¹, prétend que le qadi doit prendre des décisions en premier lieu d'après le *Qurân*, et que c'est simplement par ignorance que les juges se permettent de résoudre les questions litigieuses aussi d'après des ouvrages de casuistique. Dans la préface de son édition du *Mishkât*², il dit que « la loi musulmane ne se compose à proprement parler que du *Qurân* et de la *Sounnah* », mais que « les musulmans de nos jours n'osent que rarement interpréter l'un et l'autre de leur propre chef », que si l'on « préfère avoir recours » aux ouvrages de droit, c'est simplement par paresse. C'est là dénaturer la vérité : aucun juge ou jurisconsulte mohamétan des siècles postérieurs n'est autorisé à interpréter de son propre chef le *Qurân*, ni à le prendre directement comme base de son verdict. Il y a des livres de droit autorisés ; seuls ceux-là peuvent être consultés. M. van den Berg a corrigé plus tard son erreur, dans son étude sur le droit pénal de la Turquie³, mais pour un contre-petit d'autres : « Les véritables lois musulmanes pour la pratique, dit-il, sont les traités de jurisprudence des juristes dont l'opinion fait autorité »⁴ ; toutefois, pour corriger une expression malheureuse de son *Manuel*⁵, il ajoute que le *Qurân* est bien « la loi fondamentale des fidèles » ou « la base métaphysique » de leur droit⁶, mais que « le qadi allègue et interprète dans ses jugements le texte du *Qurân* tout aussi peu que chez nous un juge de paix allègue ou interprète les articles de la Constitution. »

123 p. Toi, Mohammed, tu n'as aucun part à la puissance ») et *Qurân*, v, 5 : « Aujourd'hui j'ai parfait pour vous votre religion. ») (Munkari, édit. de Beudry, III, 317 et 317).

1) Introduction, pp. 7 et 9.

2) Préface, p. vii.

3) La législation pénale comparée, Berlin, 1891, p. 690.

4) 244, p. 203.

5) Page 2 : « Le *Qurân* est... pour ainsi parler la loi fondamentale ».

6) Mais (p. 2) apparaît plus haut, le *Qurân* et la *Sounnah* sont plutôt les bases historiques du droit, l'épique qui recense les deux autres est la base dogmatique, et le *Qiyâs* la base logique.

Je ferai remarquer d'abord que le *Qurân* ne ressemble en rien à une « constitution »; les fragments juridiques de ce livre ne contiennent pas de principes généraux, ce sont d'ordinaire des règles très détaillées concernant des faits qui se sont produits du vivant de *Mohammed* dans la communauté musulmane. La seule raison pour laquelle le *Qurân* ne contient aucune règle concernant d'autres faits, c'est qu'ils ne se sont pas produits durant les années d'activité du Prophète. On trouve dans le *Qurân* des préceptes minutieux sur les ablutions rituelles et les jeûnes obligatoires, sur des questions d'héritage et de pénalité; tout comme il y est parlé de la nature et de l'administration des revenus de l'État naissant. Un pareil assemblage ne peut être qualifié de « constitution ». Il est vrai que de tout temps les *quâlis* ont cité des passages du *Qurân*, mais ils ne peuvent les utiliser ainsi que sous le couvert de l'autorité des ouvrages juridiques par lesquels ils sont liés; tout comme un théologien catholique ne pourra dériver des Écritures les *lois positives* d'un dogme qu'en suivant la loi de l'Église.

Donc à l'origine le *Qurân* seul servait de code; mais, quelque peu compliqués que pût être la vie de la jeune communauté, il devint rapidement insuffisant; cinq cents versets environ contiennent un droit; encore, pour atteindre ce chiffre, a-t-il fallu forcer la note. Il était si naturel de leur adjoindre les commentaires qu'en avait données le Prophète, organe visible de la révélation, qu'au début on ne songea même pas à se formaliser de ces additions à la parole proprement dite d'Allah. En même temps, d'ailleurs, que le nombre des musulmans s'accroissait, que les désaccords en matière de droit devenaient plus fréquents, *Mohammed* inclinait de moins en moins à formuler des règles soi-disant émanées de Dieu. Plus d'une fois les circonstances l'avaient forcé à remplacer une loi donnée autrefois par une loi nouvelle (*amâlâ*); l'usage trop fréquent d'un expédient de ce genre, puisant mais dangereux, aurait éveillé le doute dans la conscience de ses adeptes; il ne s'en servit que rarement, surtout à Médine où il ne se décidait, nous dit la tradition, à donner une révélation que sur les prières mélangées et répétées

des croyants les plus illustres¹. On voit que le Prophète n'était pas uniquement l'interprète des révélations, mais que dans certains cas il n'hésita pas à les compléter, surtout dans les questions qui ne suscitaient pas de vives discussions de son temps.

Il en était ainsi le commentateur le plus autorisé, il les complétait en paroles et par son exemple². On ne vint bien vite à s'appuyer sur cet enseignement et à considérer la *Souannah* du Prophète comme le deuxième des « fondements de la jurisprudence » (*ouqoul al-fiqh*) d'origine divine.

2° *Souannah*. — Ce mot est le plus souvent traduit par *tradition* ou *ensemble de traditions*; c'est là une erreur. La *Souannah* de quelqu'un est sa manière d'être ou d'agir, la règle qui ressort de ses actes ou de ses attitudes, ou d'autres termes son *exemple*. La *Souannah* de Dieu, dont on parle souvent dans le *Qurân*³, c'est la manière habituelle de Dieu de se comporter à l'égard de ses créatures; on dit que le fils aîné d'Adam a fait du meurtre une *souannah* parmi les hommes. Les historiens disent des tyrans qu'ils ont introduit de « mauvaises *souannahs* »⁴. On reprochait à un petit fils d'Ali 'Ali ben Hosain ben 'Ali d'avoir cédé à des menaces de mort et d'avoir glorifié le khalife impie Yazid: il répondit: « J'ai agi ainsi, non dans mon intérêt, mais dans celui de l'humanité; j'e craignais que Yazid ne mit à exécution ses menaces; j'aurais alors (en sacrifiant mes opinions politiques par la mort) introduit parmi les hommes une *souannah* qui leur aurait coûté la vie⁵. » L'usage du petit pèlerinage (*oumrâh*) à la Mecque le 27 radjeb est une *souannah* inaugurée par Abulalah ibn Zuhair⁶. Ces exemples montrant le sens du mot *souannah*⁷.

1) On cite le cas d'Omair qui dut recevoir plusieurs fois la révélation avant l'arrivée du Prophète aux révélations.

2) La nécessité de commentaires et d'annotations est fort bien exposée dans le *Mafâhîd* d'Ach-Cha'rafi. Le *Daïra*, 1921 *ibid.* Paris, I, p. 45.

3) *Qurân*, xvi, 78; xxi, 107, etc.

4) *Kitâb al-Akhâr*, 441. Turnberg, IX, 25.

5) *Die Chroniken der Stadt Mekka*, ed. Wustenfeld, II, 19.

6) *Wakâïf*, III, 22. — Ibn Zuhair, ed. Wright, p. 126.

7) Le mot a encore un autre sens, nous le verrons : *manière* d'après laquelle

Les divergences entre les disciples qui, déjà du vivant de Mohammed, l'avaient obligé parfois à recourir à de nouvelles révélations, lorsque son autorité personnelle était insuffisante, ne cessèrent pas après sa mort. Bien au contraire. Mais il n'y avait plus la ressource de recourir à la parole de Dieu. Il arrivait souvent que les partisans de deux opinions différentes pouvaient citer des textes opposés qui leur étaient également favorables; tout dépendait donc de l'interprétation. Les traditions, sacrées ou non, nous montrent que les partis en présence ne tardèrent pas à faire appel à la *Sounnah*. Celui dont la *Sounnah* obtenait l'assentiment de la majorité, était considéré comme étant en possession de la *Sounnah*; c'est lui qui avait raison. La vraie *Sounnah*, ce fut la règle ou la coutume, observée non pas une fois, mais admise depuis longtemps par la communauté. Ainsi les arbitres choisis pour terminer la lutte de Mu'awya et d'Ali durent prendre pour règle, en premier lieu, la parole de Dieu; si le *Qorân* n'était pas suffisamment explicite, ils devaient se rapporter à « la *Sounnah* légitime, celle qui unit, celle qui ne divise pas »¹.

Il va sans dire que la *Sounnah* était celle de Mohammed, dont les préceptes et l'exemple furent d'autant plus d'autorité que le temps qui s'était écoulé depuis sa mort, était plus considérable. On ne vint rapidement à résoudre toutes les questions rituelles, dogmatiques, sociales ou politiques à l'aide de la *Souwarat an-nabi* (*Sounnah* du Prophète) ou *Souwarat rasoul Allah* (*Sounnah* de l'Envoyé de Dieu). Dire des deux premiers khulifas « qu'ils n'avaient agi que suivant les préceptes de l'Écriture sainte (le *Qorân*) et de la *Sounnah* rasoul Allah »², c'était faire leur éloge. Tout le monde reconnut bientôt la valeur de cette double autorité. Quiconque recevait de la communauté le serment « par le livre d'Allah et la *Sounnah* de son Prophète » en devenait le chef incontesté et redoutable; celui qui « faisait appel au livre d'Al-

quelqu'un ou une, catégorie de gens ont l'habitude d'agir (*Qorân*, sur. 29 XV, 12, etc.).

1) Voir entre autres Ibn al-Arabi, éd. Tornberz, III, 257.

2) Tabari, II, 566. On emploie qu'on trouve dans le même sens : *asrat an-nabi* (Tabari, II, 516) qui ensuite a signifié plutôt : *longueurs du Prophète*.

lah et à la Soummah de son Prophète et profiterait l'anathème contre ceux qui avaient versé le sang de la famille du Prophète », exprimait par là même un programme politique et se posait en chef de parti¹. Ceux-là mêmes qui, plus tard, exaltèrent « la Soummah d'Omar »², ou « la Soummah des deux Omar »³, c'est-à-dire Abou Bekr et Omar, entendaient par là simplement que ces deux successeurs du Prophète ne s'étaient jamais départis de la Soummah de l'Envoyé d'Allah. La persistance, dans la communauté, d'une Soummah relative à tel ou tel point était une preuve de plus de l'authenticité de son origine. On disait : « Telle a toujours été la Soummah, depuis la mort du Prophète ».

La Soummah était donc reconnue universellement comme deuxième fondement juridique; mais on était loin d'être d'accord sur son contenu. Peut-être ne s'éloigna-t-on guère, à l'origine, de ce que nous appelons la fidélité historique; deux partis opposés pouvaient fort bien croire, en toute honnêteté, trouver auprès d'une même autorité des arguments en faveur de leur opinion. Mais bientôt la *pietisme* prit ici une telle extension que nous sommes obligés de regarder la plupart des traditions comme l'exposé d'opinions qui régnaient dans quelques groupes seulement de la communauté primitive; il ne faudrait pas les prendre pour des témoignages directs de la vie de Mohammed.

Tout musulman de bonne foi est forcé d'accorder qu'il existe des centaines de traditions (*hadith*) concernant la Soummah de Mohammed qui ont été falsifiées à dessein, d'autres qui sont suspectes; le musulman devra pourtant regarder comme authentiques ces traditions, si elles font partie des recueils canoniques; le critique européen n'en recherche que la valeur relative. Il ne faudrait pas croire que ces traditions sont l'œuvre d'une génération de faibles et de menteurs; ils auraient été eux-mêmes

1) Cf. Tabari, II, 528, 530, 606-7. On s'appuie quelquefois sur la soummah d'Allah (ou lieu de son livre); Abdallah bin Umar prête serment au khalife 'Abd al-Malik en jurant « par la soummah d'Allah et par celle de son Prophète, autant que je puis » (Doubiet, 41; Boullé, III, 307).

2) Tabari, II, 42.

3) Tabari, III, 750; Ibn al-Athir, XII, 287.

4) Tabari, II, 485.

les premiers dupes de leurs propres vanteries. On voit sans cesse, en étudiant l'histoire des religions, le respect des vérités religieuses et morales établies ou la vénération d'une autorité traditionnelle régner si exclusivement sur les esprits que le respect de la vérité et de la fidélité historiques se trouve rejeté à l'arrière-plan, quelquefois même annihilé. Voici comment se forment les traditions :

Lorsque, après la mort du Prophète, on sentit le besoin croissant d'une source juridique autre que la parole de Dieu, on s'adressa à la Souvraïné de Mohammed qui, sans que l'on s'en fût rendu compte, servait depuis longtemps déjà de règle. Seuls ceux qui avaient fréquenté le Prophète, les *compagnons* (*shahabah*) pouvaient fournir les éclaircissements désirés d'une assez grande vérité historique. Au début sans doute ces éclaircissements furent plus fidèles qu'ultérieurement. Il ne faut pas oublier pourtant que l'on était porté, à cette époque, à subordonner l'exactitude des souvenirs aux besoins pratiques du moment. Les vrais compagnons disparus, on regarda comme tels ceux qui n'avaient vu le Prophète que dans leur enfance, ou ceux qui s'étaient trouvés une seule fois en sa présence. Les renseignements sont de plus en plus nombreux, mais d'autant plus imaginés que les souvenirs sont moins précis. La tradition (*hadith*) prend en même temps la forme usuelle qui consiste à mettre dans la bouche d'un personnage important de la communauté, ses propres opinions sur les questions élevées de la religion, de la politique et de la vie sociale ; il ne fût venu à l'esprit de personne de demander à quelqu'un du commun son avis personnel. Après les *compagnons* vinrent les *successeurs* (*tabi'oun*) comme on les nomma plus tard ; c'étaient des hommes qui avaient fréquenté les *compagnons* et se souvenaient de traditions (*hadith*) exprimées par leurs respectables amis ; on en vint à mettre dans la bouche de Mohammed lui-même des décisions sur un point de dogme ou de droit devenu litigieux longtemps après lui. Puis vinrent les *successeurs des successeurs* (*tabi'ou 'l-tabi'in*). Il est difficile de dire à quel moment on cessa de se « souvenir » ainsi des *hadith*, c'est-à-dire en langue

(1) Abu Omar dit au récit une tradition : « Pendant quarante ans (après la mort

profane : d'exprimer sa propre opinion sur tel ou tel sujet en lui donnant pour origine les paroles et les actions de Mohammed lui-même.

On en vint rapidement à croire que la *Sounnah* du Prophète était un élément de législation. Le désir de faire dériver de la *Sounnah* ce qu'on reconnaissait comme vie normale de la communauté amena à distinguer : 1° les paroles (*qawîd*) de Mohammed, par lesquelles il avait ordonné ou interdit, permis ou défendu; 2° les actions (*âf*) de Mohammed, qui devaient servir d'exemples à sa communauté, avec cette restriction que, plus tard seulement, on regarda certaines de ces actions comme exclusivement permises (*ahagâ'ig*) au Prophète; 3° l'approbation tacite (*taqrîr*) accordée par Mohammed à des paroles exprimées en sa présence ou à des actes, des usages d'un intérêt général accomplis en sa présence; c'était donner une importance légale aux fondements de la société arabe dans laquelle Mohammed était né, société qu'il voulait, non pas détruire, mais modifier.

Il n'était pas nécessaire de démontrer que le *Qorân* devait être le premier fondement du droit; on n'aurait plus été monothéiste, si l'on en avait douté. Au contraire on éprouva au début quelques scrupules à compléter la révélation par d'autres textes. Pour les écarter on eut recours aux paroles mêmes du livre sacré. Allah parle ainsi au Prophète (*Qorân*, lvi, 29) : « Dis : « Si vous aimez Dieu, suivez-moi; alors il vous aimera, il vous pardonnera vos péchés; Allah est indulgent et miséricordieux »; dit encore : « Obéissez à Allah et à l'Envoyé; mais si vous tergiversiez, sachez que Allah n'aime pas les infidèles ». Et ailleurs (*Qorân*, xxxiii, 21) : « Vous avez un excellent exemple dans l'Envoyé d'Allah, un exemple pour tous ceux qui espèrent en Dieu et croient au jour dernier. » On encore (*Qorân*, cv, 62) : « O croyants! Obéissez à Dieu, obéissez à l'Envoyé et à ceux d'entre vous qui exercent l'autorité; si vous n'êtes pas d'accord sur une chose, consultez

de Mohammed) nous lisons des contrats *muqâtabarâh* (c'est-à-dire contrats concluant l'exploitation d'un terrain en échange d'une certaine portion des récoltes comme salaires), sans y voir rien de mal, jusqu'à ce que Hall' ben Chahid nous fit savoir que le Prophète avait interdit les *muqâtabarâh*. Depuis, nous avons cessé d'en faire. » Cf. *Œuvres de Bédjoui* sur Ibn Qutayb (éd. de 1874, t. 1, p. 123).

Allah (c'est-à-dire, selon les commentateurs : le Qorân) et le Prophète (c'est-à-dire le Soummah) ».

Les écrivains sur les « fondements du droit » (*ouyoul al-fiqh*) citent encore parmi les *loei probantes* un verset du Qorân, III, 3, dont ils déduisent que des ordres du Prophète imposent des obligations (*farâid*), aussi absolues que les préceptes émanés directement d'Allah¹. Cela n'est pas très juste historiquement, car les mots « il ne parle pas suivant son bon plaisir, ce n'est pas autre chose que l'inspiration de Dieu » se rapportent, d'après le contexte, au Qorân seul, au lieu que les dogmatistes le rapportent à la Soummah aussi bien qu'au Qorân. Quant aux preuves indirectes, les écrivains sur les *ouyoul al-fiqh* y attachent moins d'importance, les historiens davantage. Nous lisons par exemple dans le Qorân (II, 246) : « Si vous craignez quelque danger, vous pouvez prier debout ou à cheval ; une fois le danger passé, pensez de nouveau à Dieu (par la prière rituelle) selon qu'il vous a enseigné ce que vous ne savez pas ». Comme le Qorân prescrit bien la *qalât* (prière rituelle) mais sans expliquer de quelle façon l'accomplir, on voit ici une preuve que le livre sacré lui-même est censé donner comme révélation de Dieu des choses que l'on ne pouvait apprendre que par l'enseignement ou l'exemple personnels du Prophète. La même remarque s'applique à différentes autres prescriptions du Qorân qui seraient inintelligibles si elles n'étaient pas complétées par la tradition.

La nécessité de prendre la Soummah comme complément du Qorân et deuxième fondement du droit est mise encore en lumière par Ach-Cha'ranî (*al-Mizan*, part. I, p. 43) lorsqu'il commente ce verset (Qorân, XVI, 66) : « Et nous l'avons révélé l'exhortation (c'est-à-dire le Qorân) afin que tu expliques aux hommes ce qui leur a été révélé. »

1) On trouve la preuve de ceci entre autres dans le commentaire de Qastalân sur Boucharî, III, 56. Quant aux décrets qui tirent leur origine de la Soummah, l'opinion courante est qu'elles ont la même valeur de prohibitions (*harâm*) que celles qui reposent sur le Qorân (M., de Leyde, IV, 29 ; la croyance que les défenses sont de valeur différente est regardée comme une opinion « fautive » de quelques Mathéistes. On voit de nouveau combien M. van den Berg est tombé dans l'erreur lorsqu'il distingue le *farâid*, la soummah, etc.

A cette évolution de la théorie de la législation se lie la formation de la doctrine de l'infaillibilité (*'ismah*) du Prophète. Ce dogme tire son origine du désir croissant qu'avaient les musulmans de vénérer Mohammed; ils tenaient à ce qu'on fût obligé de regarder le Prophète comme au moins égal en vertus aux prophètes antérieurs, et furent amenés ainsi à faire un être doué de qualités surnaturelles de celui qui s'était nommé lui-même mainte fois « un homme faillible comme vous ». Mais il est clair que l'on renforçait par là l'autorité de la *Sunnah*; quelle eût été la force de la loi si, dans la *Sunnah*, sur laquelle elle s'appuyait, il eût fallu distinguer parmi les actes du Prophète ceux qui étaient dignes de faire autorité ou ceux qu'il fallait réprouver?

Les écrivains européens n'ont guère compris la marche suivant laquelle se sont formés les recueils de traditions (*hadith*); ils ont cru que certains savants des *ix*^e et *x*^e siècles de l'hégire, émus de l'énorme étendue et de la grande diffusion de la matière traditionnelle, désireux de mettre leurs coreligionnaires à même de distinguer entre le bon grain et l'ivraie, n'ont rassemblé les traditions qu'en se fondant sur des raisons critiques. Cette dispersion originelle, aussi bien que ce besoin consécutif de recèlement et de classement sont de pures légendes.

Dès les premiers temps chaque collectionneur de traditions ne regardait comme authentiques que celles qu'il avait admises lui-même; il en défendait la pureté en indiquant leur généalogie spirituelle (*isnad*), mais au fond il se décidait en leur faveur à cause de leur contenu, leur texte (*matn*); pour lui comme pour les autres la légitimation par le témoignage masquait en réalité l'opportunisme du choix inspiré par le fond même des traditions. On ne regardait comme traditionnelles dignes de foi que ceux qui pouvaient sautir l'*isnad* et prouver l'authenticité du *matn*; encore n'avait-on confiance que dans ceux qui faisaient partie de l'école même dont on partageait les opinions.

Autant de sectes, de partis, de directions, autant de collections de traditions n'ayant d'autorité que dans un cercle restreint; ce n'est que bien plus tard que Boukhari et quelques autres par-

virent à donner à leurs collections une autorité universelle et durable. Même en supposant acceptables un plus grand nombre de traditions que ne le permet une critique sérieuse, il reste en fait : chacun ne considéra comme authentiques, dans la masse des traditions contradictoires, que celles qui confirmaient sa propre conception de la vérité, quelquefois même seulement celles qui servaient ses propres intérêts ou ceux de son parti.

D'où vient alors l'autorité qui s'attache à certaines collections dressées au *iv*^e et au *iii*^e siècle ? Elle tient aux circonstances historiques plutôt qu'à l'individualité même des collectionneurs. Après une première période de luttes et d'insécurité en tous domaines l'Islam parvint à un certain degré de calme. On était loin encore, sans doute, de ce repos absolu des derniers siècles, qui fait penser à la tranquillité d'un cimetière, mais les traits principaux du bâtiment de l'orthodoxie commençaient à se dessiner. Boukhârî, Mousslim et à leur ombre : Abou Da'oud, Dârimî, Firniâ, Ibn Mâdjah, Nasâ'î¹⁾ ne firent que suivre leur siècle, lorsqu'ils élaborèrent les recueils regardés depuis comme canoniques. C'est la période où, sur le terrain dogmatique, se fixèrent les formules précises dirigées contre les monothéistes, ou contre d'autres hérétiques ; où naquirent les quatre écoles juridiques ou rites orthodoxes (*madhâb*) ; où l'unité politique de l'Islam prit consistance ; où se délimita la latitude laissée aux puissances spirituelles en matière de législation et de dogme.

Pour quelle raison donna-t-on la préférence aux recueils de Boukhârî, de Mousslim et de ses contemporains ? Ils professaient en premier lieu les doctrines qui peu à peu avaient reçu l'estampille de l'orthodoxie ; tant par le choix des dites traditionnelles que par leur disposition heureuse, sous des rubriques claires et avec quelques brèves explications bien appropriées. Ils inspirèrent confiance. En outre ils furent modérés et conciliants. Ils accep-

1) Quatre de ses recueils forment avec ceux de Boukhârî et de Mousslim les « six Quibbe », comme on peut le voir, entre autres, dans la biographie de Dârimî et dans celle de Maqûd ad-dîn Ibn al-Atîr chez Ibn Khaldûn. Van den Berg, *Le droit pénal de la Turquie*, p. 599, lui désigne sous le nom qui Boukhârî et Mousslim.

teront par exemple beaucoup de traditions qui, d'après l'interprétation historique, signifiaient autre chose ou même le contraire de ce que les collectionneurs regardaient en général comme juste. Le parti du juste milieu préféra toujours publier les traditions qui faisaient autorité dans certains groupes importants, en les rendant inoffensives par l'interprétation plutôt que de les repousser. Les rejeter tout simplement n'eût servi qu'à leur durer la haine et à mettre en danger l'unité de l'Islâm. C'est ainsi qu'on trouve côte à côte, dans les *qabâli*, des textes qui expriment des opinions primitivement inconciliables. C'est là une des nombreuses manifestations du caractère remarquablement catholique de l'Islâm sur lequel j'ai déjà si souvent attiré l'attention. On démontra, à grand renfort de subtilités, que jamais les anciens n'avaient cessé d'être d'accord.

Notre but n'est pas d'étudier le développement ultérieur de la science des traditions. Il suffira de rappeler qu'il fut toujours possible d'ajouter des traditions à celles des recueils canoniques. Il n'y avait qu'à montrer qu'elles satisfaisaient aux critères extérieurs d'authenticité dont s'étaient servis Mouslim et Boukhâri, qu'elles auraient donc été acceptées par eux s'ils en avaient eu connaissance. Plus tard on dut s'appliquer à maintenir l'harmonie entre les textes de moins en moins intelligibles et la lente évolution de la vie spirituelle; ce fut la tâche des éditeurs. Entre leurs mains cette matière en apparence pétrifiée se montra toujours malléable au gré des circonstances.

En décrivant ainsi l'évolution historique de la tradition orthodoxe nous avons déjà introduit subrepticement un nouvel élément du droit islamique. Pour comprendre le *Qudû*, avons-nous dit, la *Soumâh* est nécessaire; mais pour expliquer la *Soumâh*, quel mode d'investigation employer? Il est bien difficile de faire usage de ces traditions qu'on compte par centaines de mille et parmi lesquelles un choix scientifique est à peu près impossible. Sans doute il y a eu déjà aux *iv*^e et *vi*^e siècles de l'hégire un premier classement; mais telle demande recevait dans les recueils canoniques, ici une réponse affirmative, plus loin une réponse négative; on a essayé plus ou moins de les concilier; toutes deux

ont une égale autorité. De plus, et c'est là un procédé qui a été appliqué aussi dans le *Corân*, on a inséré tranquillement les traditions abolies (*mansûkh*) par suite de certaines circonstances, à côté des traditions qui avaient servi à abolir les précédentes (*nasikh*). La force juridique, la valeur, l'explication d'une tradition ne pourraient donc être connues que par des recherches minutieuses ? Enfin, ce qui est plus grave, comment garantir au croyant, que la canonisation accordée aux recueils de Bokhari, Mouslim et des quatre *sahîhs* n'est pas une erreur grave, de telle sorte qu'il serait impossible d'avoir une connaissance véritable de la *Sounnah* et, par suite, du *Corân* ?

3^e L'*ijmâ'*, le consensus infallible de la communauté, est le troisième fondement du droit : pour la pratique on peut dire qu'il est au-dessus de tous. Seul l'*Ijmâ'* met fin au doute.

Dans toute église ou communauté fondée sur la reconnaissance de l'origine divine d'une révélation, il se pose un certain nombre de questions : la communauté (*oummah*) islamique n'échappe pas à cette loi. Pour les contemporains de Mohammod, la question importante était de savoir s'il fallait ou non avoir confiance dans l'homme dont ils entendaient la parole et dont ils voyaient les actes. Mais qu'est-ce qui garantit aux générations postérieures qu'il y a eu en Arabie quelqu'un du nom de Mohammod qui a pendant vingt-trois années publiques prêché au nom d'Allah ? Or bien : le livre actuellement connu sous le nom de *Corân* est-il bien le recueil des paroles de Mohammod ? Le contenu souvent obscur du *Corân* a-t-il été bien compris ? Les explications de la *Sounnah* sont-elles bien justes ? Les traditions qui nous font connaître la *Sounnah* sont-elles authentiques ? Celles qu'on considère comme canoniques sont-elles réellement supérieures à celles qu'on a rejetées ? La manière dont on les applique dans la communauté est-elle la bonne ou faut-il les interpréter par une toute autre méthode ?

Il fallait à toutes ces questions une réponse décisive de telle sorte que le doute ne fût pas possible dans l'esprit des « croyants » ; car s'il y avait eu une réponse satisfaisante pour l'intelligence des non croyants, il n'y aurait jamais eu qu'une seule religion révé-

les. Les musulmans accordent que, même du temps de Moham-
med, malgré l'évidence de sa prédication et de ses miracles, le
nombre fut grand de ceux qui persistèrent à ne pas se laisser
convaincre : seuls ceux « qu'Allah voulait conduire dans le droit
chemin » entrèrent dans la communauté. Mais ce à quoi les
Arabes refusaient ou non de croire, c'étaient des faits tombant
sous les sens, sur la signification desquels on pouvait différer
d'opinion, mais dont personne ne pouvait contester l'existence.
De même, il ne pouvait y avoir aucune contestation sur le con-
tenu du message que le Prophète disait tenir d'Allah. Ce même
besoin d'un critère directement sensible se fit sentir dans la com-
munité plus tard, lorsqu'elle eut à lutter contre l'incrédulité et
les hérésies : un appel à la coutume et à la tradition ne suffisait
pas. Il fallait un garant unique, simple, facile à consulter direc-
tement, dont l'autorité assurément reposerait toujours sur la foi
que Dieu dispense à ses élus, mais dont l'existence positive fût
aussi peu sujette au doute que celle du Mohammed l'était pour
les Arabes du VII^e siècle.

De même que l'Eglise catholique, cherchant une source de vé-
rité toujours accessible, en vint à se déclarer infallible, de même
la communauté musulmane fut amenée à se déclarer élevée au-
dessus de toute erreur. Une telle doctrine repose évidemment
sur une pétition de principes. Elle tranquillise le croyant sur la
sécurité de la route qu'il suit plutôt qu'elle ne persuade aux
autres de l'accompagner sur cette route. Elle est l'axiome fon-
damental du dogme et du droit dans l'Islam. On a bien cherché
à la démontrer par le *Qurân* et la *Soumah*, mais on ne peut se
dissimuler que l'on tourne ainsi dans un cercle vicieux. Seule la
communauté infallible peut expliquer exactement la *Soumah* et
le *Qurân*; il est donc parfaitement vain de prétendre établir l'in-
faillibilité de la communauté par l'autorité du *Qurân* et de la
Soumah. L'*Idjma'* possède néanmoins ses *loci probantes*.

Le dogme de l'*Idjma'* naquit dans la période pendant laquelle
les personnages autorisés plaçaient encore dans la bouche de
Mohammed leurs opinions personnelles sur des points en litige;
il ne fut donc pas nécessaire de chercher dans la tradition des

arguments en sa faveur; on put les créer de toutes pièces. Le plus important consista dans ces paroles du Prophète : « Ma communauté (*oummah*) ne s'accordera pas sur une erreur » et d'autres latines : tout ce sur quoi une communauté sera d'accord est véridique.

On trouva même dans le Coran des versets qui, avec quelque bonne volonté, peuvent servir d'arguments : « C'est ainsi que nous avons fait de vous une nation de juste milieu » (ii, 137) — « s'ils soumettaient seulement [ce dont ils ne sont pas sûrs] au jugement du Prophète et de ceux qui ont autorité parmi eux, etc. » (iv, 83) — « celui qui se détournera du Prophète après que la vraie voie lui est apparue et qui suivra un autre chemin que celui des croyants, celui-là nous l'abandonnons à son erreur » (iv, 116).

A côté des témoignages en faveur de l'infailibilité de la communauté, les traditions consacrées ont conservé le souvenir des hésitations qu'il fallut vaincre dans les milieux autorisés pour faire accepter cette doctrine. L'accord des croyants laissait fort à désirer au commencement; un certain éloignement était nécessaire pour que les générations postérieures ne vissent à idéaliser les temps primitifs et à se les figurer comme une période d'unité; ce n'est pourtant que dans l'hypothèse d'une communauté de ce genre qu'un appel au témoignage infailible de la communauté pourrait avoir quelque valeur. Même l'imâm Ach-Châfi', parait-il, disait encore : « Tout ce qui est rapporté comme venant du Prophète, je l'accepte sans réserve aucune; quant aux traditions qui émanent des compagnons, c'étaient des hommes et nous aussi sommes hommes ». C'est pour répondre à cette tendance qu'Abou Hanéfah aurait légitimé l'autorité des *compagnons* en incorporant leurs dires et leurs gestes à la *Sounnah*, en parlant de la « *Sounnah* du Prophète et de ses compagnons »; il disait : « Tout ce qui vient du Prophète, je l'accepte absolument; dans ce qui nous

¹ Dictionary of technical terms, I, 565, article *Sounnah*.

² Ach-Châfi', *Al-Fiqh*, I, 41 et 76. On reconnaît facilement que la valeur historique de ces paroles est fort suspecte, et l'on remarque que celui qui leur attribue à Ach-Châfi' ne veut qu'une simple variante de celles d'Abou Hanéfah.

viens des compagnons, il faut choisir, pour ce qui vient des autres, c'étaient des hommes et nous sommes des hommes. »

Plus on s'éloignait des temps du Prophète, plus on sentait la nécessité de recourir à une autorité pour trancher les questions nouvelles qui se présentaient.

D'après une tradition, Mahammed répondit à ceux qui lui demandaient : « Que faudra-t-il faire s'il se présente une question pour laquelle il n'existe de solution ni dans le *Qurân* ni dans la *Sunnah*? » « Adressez-vous aux gens pieux et priez-les de délibérer¹. » La nécessité de statuer l'infailibilité des intermédiaires entre les croyants et le Prophète ressort encore d'un récit d'Omar b'n Habbîb. Il contait que les traditions d'Abou Hourayrah, compagnon célèbre de Mohammed, devenaient faibles autorité, alors qu'elles étaient contestées par plusieurs anciens, surtout dans l'Iraq; le khalife Haroun ar-Rachid fit comparaître devant lui Omar b'n Habbîb, qui vint pour le convaincre de la justesse de son opinion, qu'à dire : ... *Si nous devons regarder les compagnons du Prophète comme des menteurs, alors la loi serait vaine et ses prescriptions devraient être rejetées* ».

Lorsque la doctrine de l'*Idjma'* commença de se répandre on éprouva quelque difficulté à déterminer quel était l'organe de la communauté. L'Eglise catholique possédait des synodes, des conciles; rien de semblable dans l'Islam. Pendant les trente premières années qui suivirent la mort de Mohammed, la question n'offrit pas beaucoup de difficulté; Médina resta la capitale et le centre à tous les points de vue; c'est là que résidait le chef choisi par l'élite morale et intellectuelle; c'est là que vivaient les représentants les plus éminents de la religion nouvelle appelés à décider des questions d'un intérêt général. Sans doute des luttes violentes s'élevèrent parmi cette élite des « compagnons » qui entouraient le khalife; mais par l'éloignement elles perdirent de leur importance aux yeux des générations postérieures, com-

1) Ghazali, *Idghal*, I, 19. Dans les traités historiques arabes on trouve encore d'autres déclarations relatives à la reconnaissance de l'*Idjma'*; voir par exemple le remarquable que Ibn al-Akbar (II, 194) prête à Talha et à Zuhair.

2) Nawâwî, *Tajrid*, éd. Wasmûdâh, p. 145 7.

parées surtout aux luttes qu'elles voyaient se dérouler sous leurs yeux. Il ne fallut qu'un léger effort pour croire que la majeure partie de ce qui, cinquante ans après la mort du Prophète, était regardé comme loi et règle de conduite, émanait de l'accord des quatre khalifes orthodoxes et de leurs conseillers et que l'autorité de ceux-ci n'avait été mise en doute que dans quelques groupes fort petits. L'avènement des Omayyades, le choix de Damas comme capitale amenèrent des changements importants. L'orthodoxie d'alors prêta à Muhammad la prophétie suivante : « Pendant trente ans après ma mort, ainsi-il dit¹, régneront mes lieutenants (khalifes) ; puis gouvernera un prince tyrannique (titi : *marabout*) ». C'est par une prédiction de ce genre que la génération contemporaine de ces événements exprimait son opinion sur la sécularisation politique de la communauté islamique. Alors, en effet, se produisit une certaine scission entre l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle. Le khalifat de Damas ne pouvait guère prétendre à la direction des affaires religieuses : il n'avait pas auprès de lui les « compagnons du Prophète » ; ceux-ci et leurs partisans vivaient à l'écart du nouveau régime, retirés surtout dans les villes saintes, la Mecque et Médine. Ils conspirent contre cette dynastie impie, ils se gardaient de tout contact avec ce monde politique corrompu. Les Omayyades, bien que tenant beaucoup à leurs titres de « Princes des croyants » et de « Lieutenants de l'Envoyé d'Allah », se montraient en général tolérants envers l'opposition théorique ; quant aux menées pratiques des « compagnons » et de leurs successeurs, ils tâchaient, autant que possible, de les conjurer, soit en les gagnant par des faveurs temporelles, soit par une répression sangnante.

Lorsque quatre-vingt-dix ans plus tard les Abbassides chassèrent les Omayyades, ils promirent de rétablir dans leurs droits les représentants de la tradition religieuse. Bien peu de gens crurent réellement à cette promesse ; les sceptiques n'eurent pas tort. Quelles que fussent les différences qui séparaient le khalifat de Bagdad de celui de Damas, il ne fut pas en tous ces moites

(1) Voir une des prophéties dans *Le Livre de Mohd (Recueil de traditions islamiques)*, 1883j.

séculier qui lui, ni plus disposé à partager son autorité ou à se mettre sous la dépendance des théologiens.

La séparation des deux pouvoirs eut pour résultat de relâcher la lien qui unissait la théorie et la pratique du pouvoir religieux. La tradition fait dire à Mohammed¹ : « De deux classes de ma nation on peut dire que si elles sont vertueuses, les autres aussi seront vertueuses; si elles sont gâtées, le reste aussi est gâté : ce sont les dirigeants (*umama*) et les dirigés (*fouqaha*) ». Ces paroles renferment un anachronisme analogue à celui que nous avons relevé plus haut dans la prophétie relative au « prince tyranique ». Du temps de Mohammed et pendant la majeure partie des trente années qui s'écoulèrent après sa mort il n'y eut pas trace de classes de ce genre : les mêmes individus possédaient la connaissance de la loi (en dehors de toute érudition d'école) et gouvernaient la jeune communauté. La séparation des fonctions ne se fit qu'au moment où la puissance tomba aux mains de la vieille aristocratie de la Mecque et fut transplantée à Damas. Dès lors, les « rois » et les « docteurs de la Loi de Dieu » suivirent de plus en plus des routes distinctes. La situation respective des uns par rapport aux autres ne fut jamais réglée par une convention, mais par la marche même des événements. Les princes restèrent chefs d'une association politique ébranlée par la religion de Mohammed; ils n'abdiquèrent aucune des prérogatives relatives à la direction de la communauté. Mais ils durent supporter, bon gré mal gré, que d'autres, qui dans l'opinion publique éliminèrent les vrais successeurs spirituels du Prophète, fussent les conservateurs et les interprètes de la Loi de Dieu. D'autre part les compagnons et leurs successeurs spirituels n'abandonnèrent jamais la prétention de prescrire leurs devoirs à la communauté et à ses chefs; mais ils se courbèrent sous la puissance des faits et, après quelques légons sanglantes, ils renoncèrent même à maintenir en théorie l'intégrité de leurs prétentions.

C'est ainsi que naquirent « l'école », la classe des *fouqaha*, la science du droit. Grâce à la séparation de la jurisprudence et du

1; Voir aussi *Le Livre d'Allah*, *Al-Bihar*, I, 2.

puvoir, l'École conserva une certaine autonomie; elle put continuer à rappeler à l'Islam réel son propre idéal trop souvent méconnu; mais en même temps la séparation empêcha grandement l'évolution ultérieure du droit de se traduire dans la vie pratique. Ici encore la conscience de la distance toujours plus grande entre l'idéal théorique et la réalité pratique a inspiré une soi-disant prophétie de Mohammed, dont il existe de nombreuses variantes, mais qui revient essentiellement à ceci que, après la mort de Mohammed, il y aurait une décadence continue dans la vie de la communauté et de ses chefs; mais, vers la fin des temps, Dieu fera se lever un prince conduit par lui dans le chemin (*maḥall*) qui mettra dans le monde autant de justice, qu'il y existe actuellement d'injustice. Dans cet aveu d'inquiétude l'École confesse elle-même que son programme n'est pas de ce monde; seul un miracle de Dieu pourra la mettre en état de le réaliser.

Pourtant des milliers et des milliers de musulmans se sont adonnés dans la suite des siècles à l'étude de la théologie et du droit et se sont évertués à pénétrer jusqu'aux moindres détails casuistiques ce droit devenu de plus en plus théorique. Alors que dans la pratique on ne se laisse conduire par elle que dans un certain ordre de questions rituelles, dans des questions de droit relatives à la constitution de la famille, aux successions et à la nature et l'administration des biens rituels, — et cela même sous certaines réserves — l'École continue à enseigner sans le plus grand sérieux quels fonctionnaires il y a dans l'État musulman théorique, qui n'existe nulle part en réalité, et en quoi consistent leurs fonctions; elle continue à décrire l'administration des revenus imaginaires de cet État d'après des lois qui n'ont été tant soit peu appliquées que pendant les trente premières années de l'Islam; elle continue à tracer la route qu'il faut suivre pour amener le monde entier sous l'autorité mohémétane et à déterminer les lois de la guerre, les droits et les obligations des fidèles soumis, etc., etc.; elle ne se laisse plus d'enseigner une doctrine des contrats civils et un droit commercial absolument inapplicables dans les conditions actuelles du com-

morce et des affaires, en un mot elle s'efforçait à tracer les règles du droit qui devraient régir le monde, s'il était tout autre que ce qu'il est en réalité.

Toute cette partie du droit, aussi bien celle qui appartient au passé que celle qui n'est jamais sortie des murs de l'École, n'en a pas moins une grande portée pédagogique. Car la catégorie nombreuse des *fouqahs* qui étudiaient ces doctrines avec acharnement, se recrutait principalement dans les classes pauvres; elle agit fortement sur l'esprit populaire. L'historien impartial peut regarder cette œuvre pédagogique comme une puissance morale ininterrompue, qui persiste à maintenir intacts certains principes de droit et de justice au milieu d'une société que les luttes politiques ont fait tomber de plus en plus bas. Mais il ne peut pas oublier, d'autre part, que cette puissance morale est paralysée par le fait que ses enseignements sont, *quantum concernat*, inapplicables, qu'ils n'auraient pu l'être que pendant les années 632 à 661 de notre ère ou ne pourront l'être qu'au temps du Mahdi futur.

La conviction indiscutable qu'un système d'impôts tout différent de celui qui fut institué par Mahammed, Abou Bakr et Omar, répond aujourd'hui beaucoup mieux aux nécessités sociales et politiques, n'est pas moins propre à répandre l'incrédulité que tel ou tel doute sur la doctrine de l'unité de Dieu. On comprend dès lors comment cette classe, de la vertu de laquelle Mahammed prétendait faire dépendre pour moitié le bonheur des hommes, constitue au contraire un obstacle formidable à toute transformation utile de la vie politique et sociale de l'Islam.

Dr C. SEQUEST-HONCHER.

(A suivre.)

Traduit de l'allemand par M. Van Houtte.

LE LIVRE INTITULÉ L'OUĪAMĀ-I ISLĀM

L'ouvrage persan traduit et-après porte le titre de علم اسلام '*Ōulamā-i Islām*. » Les docteurs de l'Islām », d'après les deux premiers mots qui le commencent. C'est ce nom qu'Anquetil Dupéron, *Zend-Avesta*, t. II, 3^e p., p. xxxii, transcrit « *Eulma Eulam*, conférence Théologique qui prend la religion des Perses par ses fondemens, remonte à des principes inconnus au Peuple, peu connus du commun des Prêtres, vus ou cachés par ceux qui sont le plus instruits. On ignore l'Auteur de ce Traité et le temps auquel il a été composé. »

On lit dans le même ouvrage, t. II, p. 339, les phrases suivantes « ... tout avoué qu'est l'*Eulma Eulam*, les plus habiles Perses ne laissent pas d'en faire un cas particulier. Cet ouvrage est difficile à trouver et passé généralement pour fort ancien. Plusieurs mêmes le font remonter au temps d'Alī, devant lequel ils prétendent que se fit la conférence dont il présente le résultat. Si cette opinion est vraie, l'époque de l'*Eulma Eulam* doit se rapporter au septième siècle, puisqu'Alī est mort l'an 40 de l'Hégire (660 de J.-C.),... »

Sir William Ouseley mentionne aussi la peine qu'il eut à se procurer un exemplaire de ce livre, à cause du prix que ses possesseurs y attachaient « ... It is considered extremely valuable and ancient. » Ce savant orientaliste croit que la date à laquelle il faut faire remonter la composition de cet ouvrage était éloignée de lui d'à peu près six siècles ; soit le xii^e siècle.

On voit qu'entre la date donnée par Anquetil, qui est celle de la traduction, et celle que Sir W. Ouseley a adoptée, il y a un écart

de six siècles. Deux arguments portent à croire que l'opinion d'Anquetil est la vraie, et que Sir W. Ouseley a placé beaucoup trop bas la date de la composition de ce livre.

Tout d'abord, la langue dans laquelle l'ouvrage est rédigé, porte en elle-même le cachet d'une antiquité assez reculée : elle est plus archaïque que celle du *Shâh-nâmeh* de l'erdoust; il y a relativement peu de mots arabes, les expressions abstraites que le persan même le plus ancien s'empresse d'exprimer par des *magdar* arabes, sont encore rendues comme en pehlvi par des noms en *-sch*, ou même en *-shn*, tels qu'*angriscân*. La construction s'éloigne beaucoup de celle du persan, pour se rapprocher de l'agencement assez vague des mots en pehlvi.

Sans doute, ces considérations toutes grammaticales seraient loin d'être suffisantes pour que l'on puisse prétendre que ce texte est une traduction, ou plutôt une transcription d'un texte pehlvi; mais c'est ce qui est établi par un fait indéniable.

Il est parlé dans deux passages du *52 bôl*, comme faculté de l'homme; ce mot qui signifie en persan « nature, désir », donnerait à la rigueur un sens acceptable. Mais les passages où il paraît ne sont que la paraphrase d'expressions pehlyes bien connues. Le *Pînkari*¹ donne comme facultés de l'homme : l'âme, la vie, le froid et le *bôl*, qui est le gând *havihî*.

C'est grâce aux valeurs multiples de la dernière lettre du mot *bôl*, qui peut se lire *i, d, g, dy*, que la lecture *bôl* de l'*Onkîmâ-l-lâm* a pris naissance. Il est bon de remarquer que cette lecture est celle d'un très grand nombre de manuscrits pehlyes, même anciens, qui marquent à tort dans la mot *bôl* cette lettre des signes diacritiques de l'i.

Il y a, comme nous l'avons dit plus haut, dans ce livre, des constructions qui sont absolument pehlyes. C'est surtout pour les formes verbales que ce fait est frappant. Le verbe n'avait point dans la langue des Sassanides la complexité qu'il a retrouvée dans le persan moderne. Sa conjugaison se réduisait à peu de chose près au participe passif qui, grâce à la construction

¹ *Recueil de l'Histoire des Religions*, t. XXXII, p. 107.

passive et à l'emploi des pronoms suffixes, remplissait le rôle de presque tous les temps employés dans l'antiquité par le persan, et aujourd'hui par le persan. C'est ainsi que l'on trouve dans cet ouvrage entre beaucoup d'autres exemples : *کفت* *کفت* « dit par les savants de l'Islam, » le persan moderne exigeant la forme *گفتند*.

On trouve la phrase suivante *ما چون استاقتدان بودی که غمردی* qui est une simple transcription du pehlevi : *land elgdn amshat-panddn yârdnd-ai man la yamtdnt.* « Si nous étions comme les Amshaspands qui ne manquent point, »

Le texte de cet ouvrage a été publié en 1829 par MM. Mohl et Olshausen dans un opuscule aujourd'hui assez rare intitulé : *Fragments relatifs à la Religion de Zoroastre extraits des manuscrits Persans de la Bibliothèque du Roi, et contenant en outre la notice des 21 Nâsh de l'Avesta ainsi que quatre extraits du Shâh-nâmâh.*

Les deux auteurs se proposaient de mettre à la portée des personnes qui s'intéressent à la Religion de l'ancienne Perse, les principaux traités manichéens contenus dans les manuscrits d'Anagnini¹. Il est regrettable que dès les premières heures en projet ait été abandonné et n'ait jamais été repris. Beaucoup de ces ouvrages, pour ne pas dire tous, ne sont pas des inventions plus ou moins modernes des prêtres du Feu; ils reposent sur une tradition solide et continue, et offrent, sous une forme beaucoup plus abordable que les livres pehlevi, un commentaire fort instructif de l'Avesta, et une base aussi indispensable pour l'étude de la littérature pehlevi, que cette dernière l'est pour l'explication de l'Avesta.

Le docteur J. Wilson a publié dans l'appendice à son étrange

1) Cette collection s'est immensément augmentée par l'entrée à la Bibliothèque nationale des manuscrits de Darmout et de J. Damschader. Parmi les manuscrits de Darmout passés dans le Supplément persan, se trouvent quelques traités manichéens, ainsi que dans un certain nombre de manuscrits depuis à la vente Mohl. J'en ai recueilli, en y comprenant les papiers de Darmout et ceux d'Auguste (H.) Duperron, un catalogue qui aura au moins cet avantage de grouper des matériaux de volumes épars dans trois ou quatre fonds de la Bibliothèque nationale.

livre (p. 550) : *The Parsi Religion... unfolded, refuted, and contrasted with Christianity*, une sorte de traduction de cet ouvrage, sous le titre *Views of the Parsi Religion from the Shast-i-Islâm*.

Ce livre était pour le Révérend J. Wilson un de ces ouvrages stupides et ridicules dont, à son avis, regorge le Mandéisme, et dont l'étude semblait à William Jones une occupation indigne d'un homme sérieux. La traduction de l'intolérant Révérend s'est d'ailleurs fortement ressentie de ce mépris : elle néglige en effet toute la fin du livre ; de plus le traducteur a omis dans le courant du texte plusieurs passages, fort obscurs il est vrai, mais dont la traduction est absolument indispensable pour l'intelligence complète de l'*Gulama-i Islâm*.

Il reconnaissait cependant que cet ouvrage répandait une grande clarté sur le XXII^e fargard du *Vendidad* : *it throws considerable light on the twenty-second fargard of the Vendidad*.

Cette assertion manque d'exactitude, car le XXII^e fargard du *Vendidad*, le dernier du livre, traite de la guérison par la formule « Airyama Ishya » des 99.999 maladies que le mauvais œil d'Ahrimân avait jaldées sur Anhrmazd, et l'on ne trouve aucune allusion à ce fuit dans l'*Gulama-i Islâm*.

En réalité, ce serait se faire une idée trop étroite de cet ouvrage, comme des autres livres mandéens, tels que le *Minokhirdad* ou l'*Arda Wiraf*, que d'y voir des commentaires de tel ou tel chapitre déterminé du *Namâ* ou du *Vendidad*. On y trouve l'exposé de plusieurs points de la théologie mandéenne, dont l'origine se retrouve dans la plupart des chapitres de l'Avesta. Il est difficile de distinguer d'une façon rigoureuse et certaine les sources avestiques d'où cet opuscule a été tiré. C'est une difficulté qui ne se présente pas seulement pour l'*Gulama-i Islâm*, mais pour les autres traités mandéens, qui ne sont guère que des compilations faites sur des commentaires de l'Avesta, dont la plus grande partie est perdue aujourd'hui.

Il est plus intéressant de rechercher quel est le rapport de ce livre avec l'Avesta, et les ouvrages pehlevis dans lesquels on trouve l'exposition de la religion mandéenne.

Une partie de l'*Gulama-i Islâm* coïncide avec le *Buydelesh* et

par conséquent avec l'*Avesta*. On y trouve les mêmes théories sur la division du temps en milléniums, sur l'état spirituel du monde; sur l'origine de l'existence matérielle de la création, sur Gayomart et le premier animal, le taureau *Eoak dat*. L'histoire des Plehadiens, des Kéanides et des Sassanides concorde avec ce que nous savons d'autre part, et la raison que donne l'*Olama-i Islam* de la nécessité de la mort, est la même que celle que l'on retrouve dans le *Bahman Yeshé* pehlvi, chapitre 1^{er}, § 3.

A côté de ces ressemblances, on remarque des divergences assez considérables : la plus importante est la conception du rôle joué par le Temps dans la création du bon principe, celui du Bien, Ormazd, et celui du Mal, Ahriman. Il y a beaucoup d'obscurité dans les passages de l'*Olama-i Islam* où il est traité de ce sujet, mais il n'en est pas moins vrai que, pour l'auteur du livre, le Créateur suprême est le Temps. C'est une doctrine qui ne se retrouve point dans l'*Avesta*, ni dans les traités pehlvis. Le *Mandevâ* est formel à cet égard, car il y est dit qu'Ormazd a créé le Temps infini et que de Temps infini, il a créé ensuite le Temps de la Longue Période, autrement dit les douze mille ans que doit durer le monde¹.

Le fait intéressant est que cette théorie, suivant laquelle Ormazd et Ahriman sont tous les deux fils du Temps, si elle ne se trouve nulle part dans l'*Avesta*, fut en grand honneur sous les Sassanides. Cette doctrine nommée Zervanite² fut officielle³ sous le règne de Yazdegerd II (438-457), c'est-à-dire à une époque bien antérieure à la composition de tous les traités pehlvis. Il faut même croire que cette doctrine comptait un nombre considérable d'adhérents, et qu'elle avait marqué sérieusement dans l'histoire religieuse de la Perse. Bien plus encore que les hérésies de Mani et de Mazdak⁴, puisqu'on en retrouve l'écho dans le *Dinkart*, ou-

1) Rouss de l'Histoire des Religions, sept.-oct. 1865, p. 198, n. 11.

2) Du Zerran, qui signifie « temps ».

3) Voir sur ce point J. Darmasteter, *Zend-Avesta*, t. I, p. 321.

4) Mazdak est postérieur au règne de Yazdegerd II. Peut-être les doctrines communisantes qu'il prônait étaient-elles celles des Zervanites, puisque, dans certains textes pehlvis, on lui applique le nom de Zandâ.

vrage d'ailleurs fort orthodoxe, et dont la composition est bien postérieure à l'invasion arabe. Les Zervanites devaient certainement fonder leur hérésie sur quelques textes aveastiques, et il semble, comme l'a indiqué J. Darmesteter qui s'est basé sur un vers des *Gāthas*, Le *Dinkart* fait en effet remarquer que dans le vers 1

*et ta Mānyē pāmnyē pā yēna hūfshā arcuatom*¹

« Les deux Esprits primordiaux ont eux-mêmes proclamé leurs lois », il ne faut pas voir une allusion à l'origine commune d'Ormazd et d'Ahriman. La traduction pehlevi du ce vers est : *tēn zāk-i kād-2.Mindē (Ahrimazd u Zandē Mindē) ishēn farōm zāk-i gūmāš hūmfshā wēt (alghashan yēnās u kārak: hūmfshā hērd yamallānt)*.

Cette traduction interprète le mot *zend* *gūmāš* par un mot pehlevi *gūmāš* dont la lecture et le sens ne sont pas connus, mais qui est expliqué par la glose *nīnās u kārak*, péché et vertu. C'est évidemment sur ce mot *gūmāš* que s'appuyèrent les Zervanites et dans lequel ils voulaient voir une allusion à la fraternité d'Ormazd et d'Ahriman. Ce mot correspond en effet au sanskrit *yama* qui signifie « jumeau », mais on peut se demander comment cette assimilation compréhensible chez un grammairien avait pu leur venir à l'esprit.

On trouve dans l'*Ōzand-4. Jēdān* des faits qui n'appartiennent pas qu'à Mazdaïsme et qui produisent un singulier effet dans ce livre. « Après quatre-vingt jours apparurent le Taureau et Gayomarth et après soixante-quinze jours Adam et Ève. »

hā d'az hēštād rōzē guē (u) Gaydāwerth pādā dāwād u hā d'az hēštād u pandj rōzē Adām d. Hēvā pādā āwād.

M. Wilson traduit *adām u hēvā* comme deux noms communs, l'homme et l'air. Cette traduction est possible : car *adām* signifie non seulement le premier homme, Adam, mais aussi l'homme en général, et *hēvā* « l'air », mais elle est peu satisfaisante ; car si l'air n'a été créé qu'à la sixième création, les animaux créés à la cinquième n'auraient pas pu vivre. Je crois que dans ce passage il faut

1) *Yāna*, XXX, 1.

reconnaître les noms d'Adam et Ève. Ce dernier nom est évidemment écrit ici d'une façon défectueuse, car il est en arabe *حواء* *hawa* comme dans notre texte; mais, si le texte a été, comme nous avons cherché à le démontrer plus haut, transcrit du pehlevi en persan, le changement de *ح* en *ه* n'étonnera personne, ces deux sons étant représentés dans l'écriture pehlevie par le même signe. Dans ce passage les noms d'Adam et d'Ève représentent ceux de Mashya et Mashyana, le premier couple humain suivant le Mazdéisme, et ils n'ont été amenés ici que pour faire mieux comprendre aux musulmans ce dont il était question.

On y remarque au même des différences assez sensibles en ce qui concerne la venue des trois Prophètes des derniers temps, tous les trois fils à venir de Zoroastre. Le nom de ces trois Messies se trouve dans l'*Avesta*, mais dans toute la littérature mazdéenne, il n'y a qu'un "*Qulama-i Isām* qui établisse entre le premier, Oshohâr Bâhî et Bahrâm Amévaud¹ le même rapport qu'entre Zoroastre et le roi Gushîâsp, c'est-à-dire qui fasse de Bahrâm le souverain qui répandra la loi apportée par Oshohâr Bâhî, de même que Gushîâsp a répandue dans le monde celle que lui apportait Zoroastre. Quant aux deux autres fils de Zoroastre, rien de pareil n'est indiqué pour eux. Il n'est dit nulle part ailleurs, à ma connaissance, que et même des trois Messies doit apporter un nouveau *Naik* ou livre de l'*Avesta*.

La littérature mazdéenne tout entière regarde les planètes comme des êtres malfaisants et rentrant dans la sphère d'action du mauvais principe²; mais l'*Qulama-i Isām* est le seul ouvrage qui ait eu la singulière idée de faire des planètes le corps des sept démons attachés sur la sphère céleste par les anges et rendus lumineux par Ormazd. Parmi ces planètes malfaisantes se trouvent le Soleil et la Lune, quo les autres textes s'accordent à con-

1) Sur ce personnage légendaire, voir *Revue de l'Histoire des Religions*, L. XXXI, p. 241 et ss., et *Revue archéologique : Textes pehlevi historiques et légendaires*, 1895 (tirage à part), p. 15.

2) C'est sans doute le mouvement irrégulier des planètes, marchant tantôt en avant, dans le sens du mouvement direct, tantôt en arrière d'un mouvement rétrograde, tandis que les étoiles fixes n'ont que le mouvement direct, qui les a fait prendre pour des êtres malfaisants.

méditer comme deux des plus grandes divinités bienfaisantes du Mazdéisme.

Ces différences, dont quelques-unes sont, comme on le voit, assez importantes, sont loin de prouver que l'*Outan-i Ishtar* n'est qu'un récit de fantaisie plus ou moins moderne; elles attestent au contraire son antiquité. Si cet ouvrage n'était qu'un apocryphe, l'auteur ne pourrait être, en tout cas, qu'un Parsi. Or les discussions religieuses entre guèbres et musulmans, qui pouvaient avoir lieu sous les premiers khalifes, princes beaucoup moins fanatiques qu'on ne le suppose ordinairement, ne paraissent évidemment se prolonger au milieu des persécutions qui atteignirent les Parsis, et les forcèrent à aller chercher dans le Goudjrate des maîtres plus cléments. Si donc un Parsi avait voulu composer le récit d'une prétendue conférence entre docteurs guèbres et savants musulmans, de deux choses l'une : ou il eût été obligé d'inventer de toutes pièces l'exposition des dogmes de sa religion ou de la tirer d'ouvrages déjà existants. Ces deux hypothèses ne sont admissibles ni l'une ni l'autre, car une partie de la doctrine que l'on trouve dans l'*Outan-i Ishtar* est assez peu orthodoxe et n'a pu être inventée par un Parsi vivant après l'Islam; et d'autre part elle ne peut avoir été tirée d'ouvrages publiés en contradiction presque absolue avec le reste de la doctrine mazdéenne et qui seraient aujourd'hui totalement perdus¹.

Il est beaucoup plus simple et plus vraisemblable d'admettre que l'*Outan-i Ishtar* nous reporte à une époque plus ancienne, infiniment plus proche de celle à laquelle le Mazdéisme était la religion officielle de l'Iran, et où cette religion n'avait point l'unité que le malheur et l'exil l'ont forcée d'acquiescer depuis². Il est again question dans notre texte des différentes sectes dont l'une

1) Malheureusement, les Parsis eux-mêmes ne se grand pas d'un ouvrage aussi étrange que l'*Outan-i Ishtar*, s'ils n'avaient pu être persuadés de sa haute antiquité par le fait même qu'il mentionne des choses qu'il serait été impossible à un Parsi d'inventer après la conquête arabe.

2) Toutefois les Parsis des Indes sont divisés, comme on le sait, en deux sectes : les Haïnīs, c'est-à-dire les musulmanisés, et les Qadimīs qui ont toléré des innovations qui semblent étrangères aux yeux des premiers.

disait telle chose, et l'autre telle autre, et souvent en contradiction absolue. Il est probable que la religion de l'empire sassanide n'était pas si une que l'unité de l'Assyrie pourrait le faire supposer, et c'est l'un des plus grands mérites de notre texte que de nous faire entrevoir d'une façon trop indistincte d'ailleurs, ces divisions du Mardéisme, que l'on ne soupçonne guère par ailleurs, et qui expliquent la chute foudroyante de l'ancienne religion de la Perse, qui s'écrouta tout d'un bloc devant l'Islam.

En résumé, l'*Ouzama-i-Islam* nous expose non point la doctrine que l'on trouve dans l'*Avesta*, mais celle d'une secte mazdéenne, la secte des Zendiks ou Zervanites.

On a vu plus haut que, suivant l'opinion traditionnelle des Perses, rapportée par Anquetil-Duperron, l'*Ouzama-i-Islam* se serait autre chose que le récit d'une conférence qui se serait tenue entre des prêtres mazdéens et des docteurs musulmans, par devant le gendre de Mahomet. AE, le quatrième khalife orthodoxe. Cette opinion, comme on va le voir, n'est rien d'in vraisemblable. Les conférences religieuses entre musulmans et infidèles n'étaient point si rares sous le règne des premiers khalifes qu'on pourrait être porté à le croire. Plusieurs historiens arabes et persans mentionnent ce fait : c'est surtout sous le règne du khalife Mameûn, fils d'Hâroûn ar-Raschid, que le goût de ces discussions se répandit. Mameûn dans ses *Prayers d'or*¹, nous apprend que ce prince ne dédaignait point de venir présider les réunions de théologiens, où l'on discutait les mérites respectifs de l'Islam et des autres religions. Un autre persan du 11^e siècle, Abou'l-Masli Mahammad, rapporte le récit d'une de ces discussions, dans laquelle un docteur zendik vint exposer devant le khalife les dogmes de son hérésie et paya de sa tête sa folle entreprise².

Cette tendance des khalifes remontait beaucoup plus haut que Mameûn. Suivant Makrizi³, le second prince de la dynastie abba-

1) Edition Baruc de Meynard, t. VIII, p. 39.

2) Voir Barthélemy, *Oriental Studies*, 1887, p. 2.

3) *Kitaû es-salâh*, ms. arabe 4726, t. 3 recto.

aide, Abou Djassar el-Mansour, « fut le premier khalife qui donna accès auprès de lui aux astrologues, qui régla ses actions sur les présages que fournaissent les étoiles, et qui fit traduire en arabe des livres rédigés dans des langues étrangères »¹.

Le même auteur nous apprend que le khalife Al-Mahall Abou Abd Allah Mohammed « s'appliqua à punir les hérétiques qui avaient paru sous son règne et qui avaient écrit des livres traitant de leurs croyances. Ce fut le premier khalife qui ordonna de composer des livres de polémique pour réfuter les Zendiks et les hérétiques (Juifs et chrétiens) ». Ce khalife était d'ailleurs un prince très orthodoxe qui fit construire des mosquées à la Mecque, à Médine et à Jérusalem, les trois villes saintes des Musulmans.

Nous possédons le récit de plusieurs conférences religieuses, réelles ou apocryphes, qui se sont tenues sous le règne des khalifes. Celle qui se rapproche le plus du texte de l'*Outama-i Islam* raconte la discussion qui s'éleva par-devant le khalife Mamoun, le commandeur des Croyants, entre un Zendik, nommé Abalish, et le grand-prêtre des Mazdéens, Atar Farnbag Farrukhratan, et qui se termina par la confusion du Zendik².

Ce n'étaient point seulement les docteurs zélés qui venaient discuter devant le khalife Mamoun de l'excellence de leur religion, mais aussi des évêques chrétiens. Suivant un apocryphe dont on trouve plusieurs rédactions différentes dans les manuscrits de la Bibliothèque nationale³, Abou Korrah, aussi appelé Mâr Simon, évêque des villes d'Harrân et de Nisibe en Mésopo-

1) Le plus souvent en syriaque, le syriaque étant lui-même la traduction du grec. La plus grande partie des ouvrages arabes, qui se donnent comme traduits du grec, ne le sont en effet que par l'intermédiaire d'une traduction syriaque.

2) *Kitâb es-solâh*, ms. arabe 1726, t. II, fol. 360r-361r, comme tous les autres manuscrits, dialogue formellement les Zendiks des hérétiques. Les hérétiques sont en plus, les peuples du livre, Juifs et chrétiens et les diverses sectes hétérodoxes issues de l'islamisme, toutes ces sectes ayant plusieurs points communs dans leurs croyances.

3) Le texte de cet ouvrage a été publié avec une traduction et des notes par M. Barthélemy, *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études. Sciences historiques et philologiques*, 69^e fascicule. Paris, 1887.

4) *Arabe* 70, 71, 108, 214, 245, 252, et *Syriaque* 204, 235

l'amie; vint un jour rendre visite au khalife Mamouh; le khalife le reçut avec les plus grands honneurs, et, après l'avoir fait asseoir, lui posa trente-quatre questions sur la religion chrétienne. Les réponses de l'évêque forment un exposé à peu près complet des principaux dogmes du christianisme, depuis la création d'Adam. Le titre d'une recension de ce texte écrite mi-partie en arabe, mi-partie en kharbouzi, indique que l'évêque Abou Korrah discuta devant Haroun ar-Rashid, mais ce n'est là qu'une faute d'attribution, car il est dit formellement dans le texte que c'est devant Mamouh, fils d'Haroun que se passa cette ancienne conférence. Suivant cette recension, le khalife abbaside réunit, pour entendre et juger les paroles de l'évêque, plusieurs des personnages les plus importants de son empire et du clergé musulman, dont les noms sont ainsi donnés : Mohammed ibn 'Abd Al-lah al-Hashemi, le vizir Ibrahim ibn Hashim al-Ujarfi, Salim al-Hamadani, Suasan ben Khalil al-Basri. On en trouve encore une autre recension dans le manuscrit arabe B44, et cette fois encore la conférence est placée sous le règne de Haroun et non sous celui de son fils Mamouh¹.

On retrouve le nom d'Abou Korrah dans le récit d'une autre conférence conservée dans le *mus. arabe* 82. (folio 95). Voici le titre qu'elle porte : « On raconte qu'Abd Iskou' (le serviteur de Jésus), le patriarche nestorien, Abou Korrah, l'évêque melkite et Abou Raha, le jacobite, se réunirent chez un vizir; ce vizir les pria de lui exposer chacun leurs croyances et les dogmes de leur religion. » Cet opuscule ne contient que trois folios de manuscrit : le patriarche prend le premier la parole, le melkite suit, et le jacobite termine la conférence; dont le vizir fut très satisfait. Nous donnerons ici la traduction des paroles du melkite, non à cause de leur valeur théologique, mais pour montrer le raisonnement embrouillé des chrétiens orientaux : « Je dis que le Messie est une seule personne et qu'il possède deux natures : la nature

1) Soit que une note écrite à la fin de ce texte, cette histoire aurait été prise dans un vieux livre qu'on aurait trouvé dans le village de Bichablikh ou Bichchikah, village dépendant de Maouli (Mossoul). Dans ce manuscrit l'évêque est nommé Simon de Tour-Abidie (Sim'on Tour al-'Abid).

divine et la nature humaine. Par sa nature divine il est dieu, par sa nature humaine, il est homme. Il est une seule personne et il est dieu ou homme suivant qu'on le regarde d'une façon ou d'une autre. La preuve en est que nous nous accordons à dire que le Messie est unique, qu'il est dieu par nature et homme par nature; et il ne peut se faire autrement que celui qui est dieu par nature soit autre que celui qui est homme par nature. Il est indispensable en effet que ce soit une seule personne : dieu par sa nature et homme par son autre nature, et c'est là ce que nous disons. Et si celui qui est dieu par sa nature n'était pas homme par sa nature, celui qui est dieu par sa nature étant le fils du Dieu éternel et le Messie est dieu par sa nature, le Messie serait autre que le fils de Dieu et le fils de Dieu serait autre que le Messie.

Le récit d'une conférence analogue qui eut lieu entre le khalife abbasside Mahdi (775-785) et le patriarche nestorien Timothée nous est connu par le manuscrit arabe 5140¹. Cet opuscule porte le titre de : « *Conférence religieuse qui eut lieu entre Mahdi, Commandeur des Croisés, et Timothée, le Catholique, le Patriarche nestorien, dans le courant du viii^e siècle après le Messie. Cette histoire a été traduite de la langue syriaque en arabe* ». Ce récit est rédigé sous forme d'une lettre adressée par le patriarche Timothée à l'un de ses amis, dont le nom ne se trouve point dans le texte qui a tout à fait l'allure de l'*Quilma-i Ildun* ou du *Gujestak Abdolish*.

On a vu plus haut d'après Abou T-Moull que le Zandik qui était venu exposer ses théories subversives devant Manroûn, avait payé son audace de sa vie; les dogmes des chrétiens n'étaient point antichrétiens, aux yeux des musulmans, d'une hérésie aussi noire que

1) Timothée I est le 45^e patriarche des Nestoriens; le siège de son patriarcat était à Seleucie sur le Tigre. Il mourut sur le trône patriarcal, huit mois après le départ de son prédécesseur Harmonios II (œuvre chrétienne, t. II, col. 1127).

2) Mes. de 37 lignes (28) sur 157 millim., d'une bonne écriture arabe du Mésopotamien et de la fin du xii^e siècle (manuscrit non catalogué).

3) Le patriarche donne au khalife le nom du « notre roi victorieux, notre roi ami du Dieu, notre excellent roi, plein d'intelligence ».

celle des Zémidis, car, en somme les chrétiens comme les juifs sont des gens qui n'ont point voulu se laisser éclairer par les vérités évidentes de l'Islâm, mais qui font partie des « Peuples du Livre » et qui reconnaissent les principaux prophètes reconnus par les musulmans. Aussi la discussion entre le khalife abbaside et le patriarche nestorien se termine-t-elle d'une toute autre façon : Mahdi prend congé de son interlocuteur en lui disant qu'il reprendront leur discussion un jour où les charges de l'état lui laisseront quelque loisir, tout en lui faisant entendre qu'il ne l'a nullement converti. » Quant à Nous, lui dit-il, Nous glorifions Allah, le Roi des rois, le Maître des maîtres, Celui qui donne la prudence et l'intelligence aux souverains », ce qui n'empêche point le patriarche d'appeler les bénédictions de son Dieu sur le khalife et de le prier de lui accorder un règne long et prospère¹.

On trouve dans le manuscrit arabe 218 (f. 176) le récit d'un entretien du khalife Mahdi avec le Catholique, patriarche des nestoriens. Cet opuscule renferme treize demandes et autant de réponses. Quoique le nom du Catholique ne se trouve pas indiqué, il est plus que probable que c'est le même patriarche Timon-

1) Voici la traduction de quelques lignes de cet ouvrage, qui pourront en donner la teneur :

F, 4 verso. Le khalife me demanda : Est-ce que Jésus (sur lui soit le salut) n'a pas dit : « Je m'en vais vers mon Dieu et vers votre Dieu ? » Je lui répondis : « Notre Rédempteur a dit la vérité dans ses paroles, car on trouve un passage antérieur qui confirme celui-ci et où il est dit : Certes, je m'en vais vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. »

F, 100. Le khalife me demanda : « Est-ce que tu crois que le Messie est le fils de Dieu ? » Je lui répondis : « Certes ! Nous le croyons, et nous qu'il est possible d'en douter, car nous avons appris du Messie lui-même, dans l'Evangile, dans la Psalmenge et dans les Prophètes, que le Messie est le fils de Dieu. Sa naissance ne participe en rien de la naissance corporelle, car elle est miraculeuse et l'intelligence de l'homme ne peut s'élever assez haut pour comprendre ce mystère. » Le khalife me dit : « Est-ce que vous ne dites pas que le Messie est le fils de la Vierge Marie ? » Nous lui répondîmes : « Certes, nous disons et nous aurons raison de dire que le Messie est né du Père, en tant qu'il est le Verbe ; et qu'il est né de la Vierge Marie en tant qu'homme. Il est né du Père éternellement à tout temps, et il est né de Marie en tant que naissance matérielle, sans participation d'un père, sans mariage et sans attache à la virginité de sa mère. »

thème de l'ouvrage précédent. Une troisième version se trouve dans le manuscrit arabe 82, folio 73^v. Le même manuscrit (f. 50) contient le récit d'une discussion qui eut lieu entre un moine nommé Abraham, du monastère d'Édesse, originaire de Tibériade, et 'Abd ar-Rahmân, fils du khalife 'Abd al-Melik et gouverneur de Jérusalem.

On trouve dans le manuscrit arabe 215 (f. 186 recto) le récit d'une discussion du même genre que les précédentes, qui eut lieu au Caire entre le patriarche nestorien Anba Younous, un juif et un melkite, par devant 'Abd el-Aziz, gouverneur de l'Égypte, qui avait ordonné après la mort d'un juif de confisquer tous ses biens et de les verser au trésor. Cette conférence n'offrant rien de particulièrement saillant, je ne crois pas utile d'en donner d'extraits.

Je citerai encore deux ouvrages du même genre¹. Le premier se compose de deux lettres écrites sous le règne du khalife abbasside Mamûn, l'une par un savant musulman nommé 'Abd Allah ibn Isma'il al-Hashemi, de la famille du khalife, à un de ses amis, un chrétien nommé 'Abd al-Masih ibn Ishak el-Kindi², et dans laquelle, il lui expose les raisons pour lesquelles il croit l'Es-

1) F. 179 v^o. Le khalife demande : « Est-ce que vous n'admettez point la Croix ? » Le Catholique lui répond : « Non, nous n'admettons point la Croix, mais bien Dieu et nous honorons la Croix ». Le khalife demande : « Pourquoi honorez-vous la Croix ? » Le Catholique répondit : « Parce qu'elle est la voie de la Vie éternelle, parce qu'elle nous conduit de l'erreur vers la lumière, qu'elle nous élève de la terre au ciel et qu'elle vous sauve de la servitude. »

2) La lettre de ces deux traités ne trouve dans le ms. ar. 211 (manuscrit autographe) qui a été copié en l'an 1837 de l'ère musulmane par un nommé Duqdiq ibn Hâs.

3) Une recension en kharidûni se trouve dans les mss. syriaques 204, f. 124 v^o et 205. L'auteur y est appelé Jacques el-Kindi.

Suivant une note placée en appendice (ar. 211, f. 60 v^o), cet 'Abd al-Masih el-Kindi traduisait les livres des philosophes (grecs, par l'intermédiaire du syriaque) pour le compte des princes de la dynastie abbasside, et on l'appelait le « Philosophe de l'Islâm ». Il doit y avoir ici une confusion entre 'Abd al-Masih el-Kindi et Yahyâ ibn Isma'il el-Kindi. On connaît en effet, dans la littérature arabe, un certain Abou Yûsuf Yahyâ ibn Ishak el-Kindi, qui traduisait en arabe, pour l'usage d'Abû 'Abd al-Masih el-Mu'izz b. 'Abd al-Masih el-Arslân, explique par Porphyre de Tyr. Le même auteur publia des « Correc-

l'Im supérieur au Christianisme. La seconde lettre est la réponse d'el-Kindi, dans laquelle il réfute les arguments d'Abd Allah.

Le second² est le récit d'une conférence, divisée en sept séances, qui, suivant la courte introduction placée en tête du texte, eut au lieu dans la ville de Nisibe, entre le métropolitain de cette ville, Elias, et le vizir Abou T-Kasem el-Hosain ibn Aïr el-Maghrebi, en l'an 117 de l'hégire (1027 de notre ère).

Il est raconté dans la préface de cette lettre (ms. ar. 82, f. 138^{re}) que le vizir en question, qui mourut l'année suivante, manda auprès de lui le métropolite de la ville de Nisibe, dont il était gouverneur et qu'il lui demanda de lui exposer les dogmes de la religion chrétienne. Il le fit venir sept fois du soir chez lui, et lorsqu'il fut obligé de quitter la ville, il le pria de lui donner des explications par écrit puisqu'ils ne pouvaient plus avoir d'entretien de vive voix.

Si l'on en croit les historiens arabes chrétiens, le goût de ces conférences religieuses se perpétua chez les princes musulmans bien après l'époque de Mamoun et de Mahdi. Une d'entre elles se tint à Alep³ en l'an 1122 de notre ère, sous le règne de Melik Daher Ghazi, fils de Saladin, entre l'émir Melik Mouschammer, également fils de Saladin, et un moine du couvent de Saint-Siméon.

D'après le traditionniste nommé Salmân el-Fârsî, dont les paroles sont rapportées par un autre traditionniste, Ibn Isâk, le khalife Abou Bekr se trouvait un jour assis, après la prière de midi, dans le *Mikrab* de la mosquée du Propéto, racontant au peuple les traits de la vie de Mahomet, quand deux moines

lions à l'Église d'Emèse », et des explications sur un passage de Platon où il est traité de la prière armillaire.

On trouve dans le ms. arabe 103 une récitation des objections faites par le philosophe Yâkûb ibn Isâk el-Kindî à la doctrine de la Trinité; ce qui prouve bien qu'il n'est pas le même que le chrétien 'Abd el-Mesîb el-Kindî.

1) On en trouve également des renseignements dans les deux manuscrits arabes 62, f. 138, et 305, f. 32.

2) Mss. arabes 180, 157, 139, 103. Ce texte a été traduit par Lagarde en 1767 sous le titre de *Controverses sur la Religion chrétienne*. On trouve une autre récitation de cette controverse dans le manuscrit arabe 258, f. 247^{re}.

(*raïch*) chrétiens se présentèrent devant lui, venant de Syrie, et lui posèrent plusieurs questions auxquelles le khalife répondit très volontiers. (Ms. arabe 1012, folio 192 verso.)

Il est arrivé que des auteurs chrétiens, connaissant l'existence d'ouvrages racontant ces discussions entre musulmans et chrétiens, ne se sont point fait scrupule d'en inventer de toutes pièces. C'est ainsi que l'on possède le récit d'une prétendue conférence¹ qui aurait eu lieu entre un savant musulman et le vicaire d'un des souverains de l'Irakiyra², surnommé *Sakib es-Saudat*³. Suivant la préface de cet opuscule, à laquelle il ne faut d'ailleurs attribuer qu'une créance des plus limitées, car elle se trouve sur un feuillet ajouté par une main bien plus moderne que le reste du manuscrit, ce traité aurait été composé par un théologien nommé Abou 'l-Faradj ibn Tahir (ou Tayyih), secrétaire du patriarche nestorien Timothée, dont nous avons déjà signalé la discussion avec le khalife albaside Muht.⁴

Ce n'était pas seulement dans des conférences publiques, mais aussi par correspondance, que les chrétiens et les musulmans disputaient de l'excellence de leurs religions. Un cheikh natif de la ville de Tunis, et nommé Abou 's-Sargur el-Tinnisi pria Paul d'Antioche, évêque de Sidon, de composer pour lui un court exposé des doctrines chrétiennes sur l'unité de Dieu *توحيد* *tevhid* et *الحمد* *atthahad*. Paul d'Antioche accéda à ce désir, et écrivit un traité dont la copie occupe trois pages dans le manuscrit arabe 258 (f. 104 recto)⁵. Cet opuscule ne contenant qu'un exposé tout à fait ordinaire des principaux dogmes du Christianisme, je crois inutile d'en donner des extraits.

On possède également une lettre écrite en l'an 446 de l'égire, soit l'année 1146 de l'ère chrétienne, au cheikh 'Uki ed-Din Ham el-Tahiriyya à Damas par un de ses coreligionnaires qui était allé

1) Ms. arabe 177.

2) Suivant les géographes arabes, en particulier Yakout (*Moudjam*, t. 1, p. 324), l'Irakiyra est la partie de l'Afrique du Nord qui s'étend de la Sibye au golfe et s'étend jusqu'à l'Espagne.

3) Le maître de la folio 104, celui qui possède la folio 104.

4) Cf. ms. arabe 201, folio 30 verso.

5) Ms. arabe 258, folio 104 recto.

faire un voyage dans l'île de Chypre et à qui il avait demandé un exposé résumé des croyances des chrétiens. Voici le commencement de cet opuscule qui fourmille d'erreurs : « Tu m'as demandé que je te fournisse un exposé des croyances des chrétiens, adorateurs du Messie, qui sont divisés en plusieurs sectes et répandus aux quatre coins de la terre depuis l'Orient jusqu'à l'Occident, depuis le Sud jusqu'au Nord et qui habitent dans les îles de l'Océan. Lorsque j'étais arrivé dans l'île de Chypre, j'ai vu plusieurs des hommes les plus considérables de ce pays et leurs chefs. Je m'entretenais avec l'un des plus distingués d'entre eux, et ce que j'ai appris de ses opinions, les réponses qu'il a faites aux questions que je lui posai sur la religion des chrétiens, leurs croyances et les preuves qu'il m'a données à l'appui de ses convictions, tout cela satisfera tes demandes. Aussi je t'envoie cette réponse à cause de l'amitié et de l'affection que j'ai pour toi. » Il est certain que ces enquêtes auxquelles se livraient les musulmans sur les croyances des chrétiens étaient relativement fréquentes, car on sait que l'un des Shakhis el-Islam du Caire, Zein ed-Din ar-Ramli (né à Ramlah), adressa au patriarche chrétien de cette ville une série de demandes en 7 vers sur les dogmes de sa religion, et que les chrétiens lui répondirent par une pièce de 24 vers, de même mètre et de même rime que la demande¹.

On pourrait allonger considérablement cette liste si l'on y faisait entrer les discussions des chrétiens avec les juifs, mais, comme elles ne rentrent pas directement dans le sujet, nous trouvons inutile de les mentionner ici.

¹ Ms. arab. 245, folio 261 recto.

Livre de l'Oulamâ-i Islâm

(LES DOCTEURS DE L'ISLAM)

Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux, Bienveillant et Juste-Heur !

Les docteurs de l'Islâm ('Oulamâ-i Islâm) posèrent un jour quelques questions concernant la connaissance de la Religion ; on discutâ sur ce point, et on rédigea, sur ce sujet un livre auquel on donna le nom du *Kitâb-i 'Oulamâ-i Islâm*, c'est-à-dire qui explique la nature du monde et de l'âme de l'homme, de toute éternité.

On demanda : Que dites-vous de la résurrection, y croyez-vous ou non ? Le Mohed des moheds répondit : Nous croyons à la résurrection, et nous croyons qu'il y aura un jugement dernier¹⁾ ? Les Docteurs de l'Islâm demandèrent ensuite : Quel est votre avis sur la façon dont le monde a existé, sur la création de l'homme par Dieu, sur le néant de la mort et sur la résurrection ? Les docteurs de la Loi répondirent : Pour ce que tu demandes au sujet de la résurrection, il faut d'abord savoir ce qu'est la création, la mort²⁾ et la résurrection. Puis il faut dire : Le monde a existé (de tout temps), ou il a été créé. À propos du monde nous répéterons : Le monde a été (de tout temps), ou il a été créé. Si l'on dit : Il a existé (de tout temps), c'est la une parole absurde, car dans ce monde les choses s'accroissent peu à peu, elles diminuent du même. Comme il est ainsi qu'elles décroissent, et qu'elles croissent, qu'elles diminuent, puis qu'elles croissent, que tout ce qui est susceptible d'existence et de destruction est en effet, et que Dieu ne peut être un effet, il est évident que le monde n'a pas toujours existé et qu'il a été créé, car on être créé ne peut se passer de Créateur.

1) Cette formule correspond au *bi-smillâh* des Arabes, qui l'ont emprunté aux Persans.

2) *angirâsh* est à peu près synonyme du *tyémet*. On pourrait comprendre : Nous croyons à la résurrection, qui est ce que vous (sagessement, sans appeler la *tyémet*).

3) *intérâsh*, nous dit le *murâsh*, mourir, etc. : « la false mort » Le mot « mort » ne rend pas toute l'idée du texte qui est « l'action de Dieu de faire mourir les hommes ».

Il faut avouer que dans la traduction pétilvin de l'Avesta (les Zoroastriens appartenant à cette secte), il est dit que le monde a été créé. Quand on a dit que le monde a été créé, il convenait de dire ensuite : « il a été créé, qui l'a créé, quand il a été créé. Il ressort de la Loi de Zarathoustra que Dieu a créé toutes les choses du Temps, et le Temps est le Créateur¹. Le Temps n'a point de bornes, on ne voit ni le début ni son commencement. Il a toujours existé et il existera toujours. Aucune personne douée d'intelligence ne dira : D'où le Temps est-il été créé? Personne n'a jamais existé avec toute la majesté qu'il possède, mais le nomme-t-on le Créateur parce qu'il n'a pas eu de création.

Puis il a créé le Feu et l'Eau; quand U les fit se rencontrer, Ormazd naquit, et le Temps fut à la fois le Créateur, et à la fois le Seigneur pour la création qu'il avait faite.

Ormazd était brillant et pur, il répandait une bonne odeur, faisait de bonnes actions², et son pouvoir s'étendait sur tout ce qui était bon. Quand il regarda dans les régions inférieures, il vit Ahreman à quatre-vingt-seize mille farnangs, noir, sale, répandant une odeur infecte et faisant le mal. Ormazd fut stupéfait de voir quel ennemi terrible s'était. Quand Ormazd l'eut vu, il pensa : Il faut que l'extermination soit entière; et il réfléchit par quelles armes il le pourrait faire et combien il lui en faudrait³. Il se mit à l'œuvre; tout ce que fit Ormazd, il le fit avec l'aide du Temps, et tout le Bien qui était nécessaire dans Ormazd fut créé⁴; le Temps de la Longue Souveraineté créa Ormazd⁵. Douze mille ans se passèrent à cela, et il y ajouta le Firmament, le Ciel, les Constellations et les douze Signes de Zodiaque qui sont tissés sur la

1) On a souvent, le mot *lebens* se prêtant aux deux traductions.

2) On peut lire de deux façons *afrityâr mouda est* « le Temps est le Créateur » ou *afrityâr-i mouda est* « il est le Créateur du Temps », rien n'étant quant à la vraie lecture.

3) *afrityâr heridâr* « celui qui fait le bien », n'empêche pas qu'à ce moment précis Ormazd faisait quelque chose de bien, mais que son état ordinaire est de faire le mal. La langue frugolise ne se prête point à la traduction absolue de pareils termes.

4) Par correction de l'édition de Mohl, p. 2, l. 5, à partir du mot. Nous lisons : *ha ichand* « cela offert » *فرى* et non *ha ichand* *mafrîd* *donner* *فرى*.

5) L'édition de Mohl porte *مى*. William traduit « car il posséda la loi de création de Ormazd ».

6) Comme il n'y a dans cette phrase rien qui indique l'accessif, on pourrait traduire : « Ormazd créa le Temps de la Longue Souveraineté », mais en arabe, je crois, contraire au sens du texte.

sphère céleste. Chacun d'eux est régent du Monde durant mille ans.

Durant une période de trois mille ans, le Monde demeure à l'état épuré, pendant que le Bélier, le Taureau et le Gémeaux régent le monde, chacun d'eux pendant un millier d'années dans un signe du Zodiaque. Abriant se tourne vers les hautes régions pour lutter avec Ormuz; il vit une année toute prête et rangée en bataille; et il s'enfuit dans l'enfer. Puis, de cette impureté, de cette obscurité, et de cette infection qui sont en lui, il crée son univers. Il est possible que cela soit¹, mais il y a de longs siècles sur ce point, et notre but n'est pas de retarder cet exposé. Il s'enfuit donc en enfer, et à moins de la Juéga qu'il vit dans Ormuz, il reste sans bouger durant trois mille ans, pendant lesquels le Monde corporel fut créé. Le Cancer, le Lion et l'Épi devinrent régents du Monde; il y a beaucoup de parties sur ce point; cependant nous ne mentionnons quelques-unes.

Dans la création du monde, il créa d'abord le Ciel avec la mesure de vingt-quatre.....², sur vingt-quatre mille farasangs de hauteur, s'élevant jusqu'en Gerdishân et sur la sphère céleste. Le Ciel fut créé après quarante-cinq jours³; après soixante jours l'Eau; après soixante-quinze jours la Terre; après trente jours les Plantes, grandes comme petites, apparemment. Après quatre-vingt jours apparemment le Taureau et Geyomrth, et, après soixante-quinze jours⁴, Adam et Ève, de telle sorte que

1) L'auteur ne veut pas (rien entendre) que ce qu'il dit soit seulement possible, mais que la description de l'œuvre d'Abriant est exacte.

2) Il y a une lacune; on les voit bien à rebroussement une répétition. Les trois dimensions du ciel sont en effet égales suivant le *Hamdshah*. Le ciel est aussi large que long, aussi long que haut, mais haut qu'épais.

3) C'est-à-dire que sa création demanda 45 jours.

4) L'addition de ces nombres donne en effet 365. On remarquera qu'entre les durées assignées par l'*Hamdshah* à toutes les diverses créations et celles qui sont assignées le *Hamdshah* (Recueil de l'histoire des Religions, t. XXXIII, no 2, p. 224-225) il y a une seule différence, celle donnée pour les animaux (l'*Hamdshah* donne 80 jours; et le *Hamdshah* 75, en comptant les 5 jours du Galdshah. La création du *Hamdshah* occupe, d'après l'addition du nombre des jours qui s'ensuivent entre les diverses créations, 365 jours. et cependant il est dit, dans le même chapitre, qu'elle a duré 365 jours. Peut-être a-t-il à l'ill. qu'une faute de copie, et il venait avec doute l'auteur d'y voir un indice que le livre avait été composé à une époque où l'année n'était pas vagne et de 360 jours, et qu'on ait ajouté plus tard à l'époque de la rédaction définitive de l'ouvrage, bien postérieurement, que l'année n'est 365 jours.

Il y a une seconde différence. Les quelques-unes créations ont tout au long, suivant le *Hamdshah*, cinquante jours pour les animaux, et ce n'est qu'à la création que précède

L'année se trouva complétée en trois cent soixante-cinq jours. Quand la régence du monde fut arrivée au Caeur, Adam et Ève purent. Quand ces trois mille années dont nous avons parlé furent écoulées, l'homme, le Monde et les autres créations que nous avons mentionnées existèrent définitivement.

Le monde d'Ahriman fit une seconde invasion; il perça le Ciel, les montagnes, la terre, se précipita dans le Monde, et souilla toutes ce qui s'y trouvait de sa mauvaise nature et de sa saleté; et, comme il n'avait aucun pouvoir sur une chose spirituelle, il lutta durant quatre-vingt-dix jours et nuits contre le Monde. Les sphères célestes se mirent à tourner, et les Esprits célestes vinrent au secours du Monde; ils s'emparèrent (ils enl prisonniers) des sept Dirs qui étaient les pères, les portèrent sur le Firmament, et les y attachèrent avec des liens célestes. Ahriman fit passer mille douleurs sur Gayomart jusqu'à ce qu'il mourût. Plusieurs choses survinrent de lui; on dit beaucoup de choses sur ce point. Plusieurs autres de choses et d'autres amides peuplèrent de même du Taurus. Puis ils (les Esprits célestes) s'emparèrent d'Ahriman, il le portèrent en enfer par le même trou par lequel il était entré dans le Monde, et ils l'y attachèrent avec des liens célestes. Puis deux anges, l'Amshéspan et Ardébecht et l'and Bahman, résidèrent là pour le garder.

Si quelqu'un vient à dire: « Puisque tous ces maux viennent d'Ahriman, quand les anges s'emparèrent de lui, pourquoi ne le tuèrent-ils pas? » Il faut savoir que quand un être vivant a été tué, le feu qui est en lui va se joindre au Feu, l'eau qui est en lui à l'Eau, la terre qui est en lui à la Terre, le vent qui est en lui au Vent, et au temps de la résurrection, il sera ressuscité.

En admettant même qu'on le mette en pièces, on sait qu'aucun des éléments qui viennent d'être énumérés ne peuvent être anéantis. Chaque d'eux est composé de quatre éléments différents; et les esprits célestes avaient mis Ahriman dans cet état vil et méprisable auquel il était arrivé, ils eurent mis jusqu'à l'éternité et jusqu'à la conflagration des siècles le mal avec le bien, l'obscurité avec la clarté, l'impureté avec la pureté. Si quelqu'un vient à dire: « Pourquoi a-t-il créé Ahri-

l'homme. L'Ouzar-Il Islan au contraire y place la création du Taurus et de Gayomart. On s'explique par le besoin qu'il avait de cette ancienne création pour y placer Adam et Ève.

Il Les choses qui sortent du corps de Gayomart sont les humains et la première couple (écrit de l'histoire des Religions, t. XXXII, n° 3, p. 116). Les choses qui proviennent du Taurus représentent tout le genre animal.

man ? » (nous reprendrons) : Nous avons dit au commencement qu'Ormuzd et Ahriman étaient tous les deux nés du Temps; chaque secte a, sur ce point, une opinion différente. L'une d'elles prétend qu'il (le Temps) a créé Ahriman pour qu'Ormuzd sache que le Temps est tout-puissant sur toute chose. Une autre dit : « Il ne fallait pas créer Ahriman; il a dit à Ormuzd : J'ai autant de pouvoir que toi; et il ne fallait pas tolérer qu'il nous plonge ainsi qu'Ormuzd dans les souffrances et dans la douleur ». Une troisième dit : « Quelle douleur ou quel plaisir peuvent venir au Temps par suite du mal d'Ahriman ou du bien d'Ormuzd ? ». Une autre dit que (le Temps) a créé Ormuzd et Ahriman pour mélanger par parties égales le bien et le mal, et pour que des choses de différentes natures se produisent. Une autre secte dit qu'Ahriman est un ange qui se châtie lui-même¹. A cause de ce désobéissance, et que c'est le signe de l'anathème. Sur ce point on dit beaucoup de choses. Maintenant retournons à l'objet de notre discussion. Après que les Anges eurent enchaîné Ahriman dans l'enfer, et qu'ils eurent attaché les sept différents Démonz sur le firmament (voici le nom qui a été donné aux uns : Zarih, Narih, Nâangteh, Tarmad, Khushm, Sâhsh, Bâthâr). Ormuzd rendit chacun de ces sept démons lumineux et leur donna les noms suivans : Saturne (*Kairatâ*), Jupiter (*Harmand*), Mars (*Rahetâ*), le Soleil (*Nârd*), Vénus (*Nishad*), Mercure (*Tîr*), et la Lune (*Môh*). Quand cela fut accompli, le Ciel se mit à tourner, le Soleil, la Lune et les Étoiles commencèrent à monter et à descendre, et les heures du jour et de la nuit, l'année et les mois apparurent ainsi que les Créatures. Il y a beaucoup de paroles sur ce point. Durant trois mille ans, l'homme et les Dieux vécutent en même temps sur la terre, et les hommes luttèrent contre les Dieux.

Il y a donc l'homme un certain nombre de choses qui proviennent d'Ormuzd, et d'autres qui proviennent d'Ahriman. Dans le corps de l'homme, il y a du feu, de l'eau, de la terre et du vent; une autre partie est l'âme, une autre l'esprit, il y a aussi l'intellect et le Froid; il y a de plus cinq sens différents : la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher. Si quelqu'un vient à dire que tout cela fait partie de l'âme, cela n'est point vrai, car il y a beaucoup de gens qui sont muets ou boiteux. Si quelqu'un dit : « L'âme fait tout ainsi, elle n'a pas de moyens; que faire ? », cela est faux, car nous voyons que le Feu n'a pas de branches et

1. Wilson traduit « an angel of himself chastises himself » et qui prouve qu'il a mis مقرب; l'original Akal donne مقرب, dont le sens est évidemment profitable, comme le prouve le reste de la phrase.

que cependant il dévore la nourriture qu'on lui fournit : il n'a pas de pieds, mais si la place du bois dessous, il respire partout l'odeur du bois, il n'a pas d'yeux et cependant il donne la clarté aux yeux.

Ceci est dit pour que nous sachions que l'âme fait tout avec ces mêmes moyens qui nous ont été donnés, et que sans son aide nous n'existerions pas.

Maintenant que nous avons mentionné les choses qui proviennent d'Ormuzd, nous allons examiner celles qui sont le fait d'Ahriman, pour que l'on connaisse ce que sont le désir et la passion, la jalousie et la haine, la rancune, le mensonge et la violence, choses qui se trouvent dans le corps des Dives. Leur nature est quadruple. Par ce fait que le corps d'Ahriman se rend dans ces éléments et qu'ils la transmettent peu à peu au Monde, la force d'Ahriman s'annihile, et le mal qu'il fait au Monde diminue; de telle sorte qu'un jour de la Réurrection, tout le mal qui provient de lui (d'Ahriman) sera anéanti. A cette époque les hommes allaient dans la voie droite et ils vainquirent les Dives jusqu'au moment où vint le roi Djemshid, qui exerça la royauté durant six cent sept ans et six mois. Le Div Kishan le réduisit en esclavage et il Djemshid prétendit à la divinité. L'Arabe¹⁾ le fit prisonnier, le tua, et s'asit dans son palais. Son règne dura mille ans; les Dives et les hommes se mêlèrent et firent de nombreux actes de sorcellerie dans le monde, jusqu'au jour où Férdoûn, le fils d'Adhwyann, vint et l'enchaîna (on l'appelait *Zahhâk*)²⁾, c'est-à-dire qui a commis dix crimes, odieux, inique, pervers, tyran, sans pitié, mangeant beaucoup, parlant mal, insolent, démodé, ayant mauvais cœur, sans intelligence. Les Arabes ont arabisé le nom de Dah-âk, et en ont fait Zahhâk. La guerre éclata ensuite au milieu des hommes, parce qu'une partie d'entre eux s'étaient mêlés avec les Dives et avaient perdu la voie du bien. Férdoûn s'el-

1) Cette phrase est extrêmement obscure et il doit y avoir une lacune, on ne doit point comprendre que c'est parce qu'Ahriman ne sert de ses éléments pour dévorer le monde que leur nature est quadruple. De plus, le mot *Arabe* *عربي*, au lieu du *مصرى*.

2) L'arabe est Zohak : le fait que ce mot suffit à désigner le vainqueur de Djemshid prouve que pour les arabes Zohak est bien la personne à qui on de la race arabe. Ceci confirme ce qu'a dit J. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. III, p. 215.

3) Il y a ici une lacune dans le texte persan de l'*Oliman-é Kilan* : elle comprend deux ou trois mots qu'il est hard de restituer d'après la *Chronique d'Hannan d'Istahan*, édition de Saint-Petersbourg, texte arabe, p. 21. Il est clair que cette restitution est une pure conjecture.

terra de remettre les hommes dans la bonne voie; quand Afrasiâh naquit de sa race, le désordre s'augmenta. Quand vint Kai-Khosrow, il purifia le monde des méchants. Après cela, Zartusht, descendant de Spitâma, vint comme Prophète, et apporta l'Avesta, le Zend et le Pâvend. Le roi Gushidasp les reçut et les répandit dans le monde, et durant trois cents ans, la prospérité des vrais croyants s'accrut de jour en jour, jusqu'au moment où vint Iskender le Romain, et le monde fut de nouveau bouleversé. Après cela vint Ardeshir, le fils du Râbek, qui mit fin à ces dissensions, et cela pour cinq cents ans. Puis l'armée des Arabes s'éleva et ils soulevèrent toute la Perse à leur domination. Leur puissance s'affaiblit de jour en jour jusqu'au moment où vint le Râbrih Amârvand, qui s'empara du trône et de l'empire des Sassanides. Puis vint Oshêdar-Bâmi qui apportera un Naak de l'Avesta et du Zend, en plus de ce que Zartusht, le descendant de Spitâma, a apporté; et Râbrih Amârvand le répandra dans le monde. Sur ces trois parties (de l'Avesta) qui n'avaient pas été reçues du temps de Zartusht, on admettra un tiers de plus, et durant quatre cents ans ces vérités se répandront de plus en plus dans le monde; les dissensions éclateront de nouveau sur ce point: il y a de nombreuses paroles*. Alors viendra Oshêdar-Mâh qui fera disparaître ces dissensions du monde; il apportera un Naak (livre) de plus que n'en a apporté Oshêdar-Bâmi, et il le promulguera dans le monde. Une moitié des alliés (ou des infidèles) recevra la bonne Loi. Puis, de nouveau, cette époque prospère passera, et un temps de malheur viendra; il passera aussi. Ensuite Syâvashâh apportera un Naak de plus qu'Oshêdar-Mâh, et tous les hommes qui vivront dans le monde recevront la Loi bonne, les disputes disparaîtront de ce monde jusqu'à ce que se passent cinquante-sept ans; la Résurrection viendra alors. Il y a aussi beaucoup de paroles sur ce point*; nous abrégerons pour ne pas nous attirer le blâme de notre lecteur, et nous reviendrons à notre sujet.

On dit que quand une personne meurt (naturellement), on qu'on

(1) Cf. *Recueil de l'Histoire des Religions*, t. XXXI, n° 3, p. 244 seq.

(2) Il faut prendre ici garde dans le sens de « chose » et non dans celui de « opinion » (ici) : le mot persan signifie « parole » et non « parole », mais dans ce passage il signifie bien « parole » seule, à moins qu'on ne veuille entendre : il y a aussi de paroles sur ce point : mais on ne peut pas dire, ce qui, comme plus haut, n'est point impossible.

(3) On a vu déjà assez de dit là-dessus, le texte pouvant passer à deux interprétations.

la tme, le vent qui est en elle se réunit au Vent, la terre qui est en elle à la Terre, l'eau qui est en elle à l'Eau, le feu qui est en elle au Feu. L'âme, l'intellect et l'intelligence se réunissent, et se joignent au Frôlar et ne font plus qu'un. Si ses péchés l'emportent sur ses bonnes actions, on lui inflige des châtimens; si au contraire ce sont ses bonnes actions qui surpassent ses mauvaises actions, on la mène au Paradis. Tous les démons qui sont désignés pour non personnes lui infligent des tortures, en raison du châtimement qui lui a été dû. L'Amalouquand Archiboulant est l'archêre du châtimement, et il ne permet pas que les démons fassent subir à l'âme un châtimement supérieur au crime qu'elle a commis. Si c'est une âme destinée au Paradis, on la porte au Paradis; si elle est destinée au Garullimân, on l'y conduit. Si cette âme doit passer par le Purgatoire, on la porte au Purgatoire, où elle restera jusqu'au jour de la Résurrection. Ce jour-là les démons cesseront leurs tourmens, et le mal sera anéanti parce que les hommes auront à ce moment-là accompli la peine qui leur aura été infligée. Les démons qui sont attachés aux hommes délaisseront les supplices qu'ils leur infligent; et après cela les âmes paradisiaques et infernales reprendront un corps; en premier lieu l'Essence viendra se réunir à elles du monde céleste, le feu du Feu, l'eau de l'Eau, la terre de la Terre, le vent du Vent. L'âme retrouvera un corps, et comme ce sera alors le jour de la Résurrection, le mal qui est dans le corps du l'humain n'y demeurera point; les hommes connaîtront exempt de la mort, de la vieillesse et du besoin, de telle façon qu'ils vivront toujours; aucun mal ne subsistera. Les quadrupèdes, les oiseaux, les poissons n'ont point d'âme, et l'Essence céleste se joint à eux sous quatre formes: c'est pourquoi l'un ne tient aucun compte d'eux, parce qu'ils n'ont ni âme ni Frôlar; la preuve en est que l'humain possède l'intelligence, la connaissance, la droiture, la grandeur des sentimens, la faculté de parler et celle d'agir. Toutes ces qualités proviennent de l'âme, et tous les animaux ne participent qu'à quatre d'entre elles. De plus, l'humain les a plus développées, et c'est pour cette raison que l'on tient compte de l'âme de l'homme. Les autres êtres vivans n'en ont point.

Sur la question qui a été traitée plus haut, de la nature de la création de la mort et de la résurrection, il faut savoir que la création provient de sa miséricorde et de sa grande bonté. Quant à la cause pour laquelle Dieu nous fait mourir, la voici: Si nous étions comme les Animaux

1) De la miséricorde du Créateur Ormân.

pensé qui lui meurent pas, Ahriman ne pourrait point continuer à attaquer; alors il n'y aurait plus jamais ni mal, ni saleté, ni péché. Quant Ahriman veut nous attaquer, il nous fait souffrir, et s'imagine qu'il nous souffrit; mais il ne voit pas que c'est sur lui qu'il fait tout le mal, c'est là la cause de notre mal, et c'est une méconnaissance de Dieu qui veut que nous ressuscitions, parce que nous avons beaucoup souffert dans ce monde et dans le monde spirituel. C'est par mon dévouement de sa grâce qu'il nous fait vivre. Quelque dans l'intervalle rien ne voit mal, cependant il réunit tout ce qui est dispersé, ressuscite l'homme et lui donne la récompense de ses bonnes actions.

Quant à ce que nous appelons les 21 Nasks de l'Avesta, il faut savoir que l'Avesta est la langue d'Orient, que le Zend est notre langue à nous, et que le Pazend est ce que toute personne sait parler. Nous allons expliquer ce que sont ces vingt et un nasks de l'Avesta, du Zend et du Pazend.

Le Zend et le Pazend existent pour les 7 nasks que nous avons mentionnés; le Zend et le Pazend existent pour 7 autres nasks qui traitent du Lévi et de l'Ulrich, de ce qu'il faut faire et de ce qu'il ne faut pas faire, de ce qu'il faut dire et de ce qu'il ne faut pas dire, de ce qu'il faut prendre et de ce qu'il faut ne pas prendre, de ce qu'il est permis de manger et de ce qu'il est défendu de manger; du pur et de l'impur; des choses avec lesquelles on doit se vêtir et de celles avec lesquelles on ne le doit pas, et d'autres choses analogues. Si nous mentionnions tout, ce livre n'aurait pas du feu, aussi abrégons-nous. Il y a 7 nasks pour lesquels existent le Zend et le Pazend; ils traitent de la médecine et de l'astronomie. Il y a sur ce sujet de longs développements. Il y est dit que le soleil tourne autour de la terre. En tout lieu on va le soleil, on trouve le ciel et les étoiles, soit au-dessus de la terre, soit sur le côté de la terre. Il se peut que nous soyons à la partie inférieure de la terre et nous disons que nous sommes au-dessus de la terre¹.

Il est dit dans l'Avesta et le Zend que tous les hommes qui ont existé, qui existent maintenant et qui existent dans l'avenir sont tous parallèles (destinés au paradis).... Ce qui est bien devant Dieu est également le bien pour ses créatures, et il en est de même pour le mal. Ce qui est bien ou mal pour l'homme et dans l'homme est également bien dans ce bon monde; dans le Ciel, dans le Monde spirituel, dans le Paï-

1) Ce passage est curieux; on pourrait que le Paï qui l'a écrit connaissait ce supposé de la terre sphérique de la terre et l'existence des antipodes.

nie qu'avec l'Éternel. Nous sommes les créatures du Créateur et nous redeviendrons à lui¹. S'il ne l'eût point fallu, le Créateur ne nous eût point créés. Il nous protège contre le mal qui ne devait pas exister, mais qui existe, et notre intelligence ne va pas jusque-là.

Puisqu'il en est ainsi, il faut respecter les actes du Créateur. Il faut faire ce qui est commandé, et s'abstenir de ce qui est défendu. Ce qu'on vous dit de penser, porter-le, et ne pensez pas en ce qui est interdit de penser. Dites ce qu'on vous a dit de dire, mais gardez-vous de dire ce qu'on vous a recommandé de ne point dire; mangez ce qu'on vous a dit de manger, mais ne mangez point ce qu'on vous a défendu; habillez-vous avec les choses dont on vous a dit de vous vêtir, mais ne vous revêtez point des habits que l'on vous a défendu de porter. C'est à cette condition que nous servirons le Créateur.

Salut et bénédiction aux purs, aux bons, à ceux qui montrent la vraie voie.

ainsi suit-il

Ici finit le livre intitulé « Ouzama-Ischan ».

E. BLONNET.

1) Cf. la phrase que répètent toujours les Musulmans quand ils se trouvent menacés par quelque danger : « C'est, nous sommes à Dieu, et nous retournerons à lui. »

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION ROMAINE¹

(ANNEE 1896)

Les livres relatifs à la topographie romaine se multiplient depuis quelques années. L'un et vite plusieurs dans ces Bulletins précédents : l'un apporte aujourd'hui un nombre plus grand que jamais. Loin de calmer l'ardeur des archéologues, le temps semble, au contraire, l'exalter. C'est à qui publiera le manuel ou la carte le plus au courant des dernières fouilles. Chacun s'ingénie à faire autrement et mieux que ses rivaux, et cette emulation scientifique est féconde en heureux résultats.

M. Lanciani, que nos lecteurs connaissent bien, a proposé à l'usage des étudiants de langue anglaise un livre oral d'environ 250 gravures², où il décrit les monuments romains encore existant. Il a eu l'intention de faire pour les ruines de Rome ce que M. Hallig a fait pour les murailles de Jérusalem. Tout récemment il a eu l'occasion de commencer l'impression du premier volume (il y en aura huit en tout) de son *Histoire des fouilles et des musées de Rome du 13^e siècle à 1870*. L'ouvrage entier contiendra près de 24 000 documents inédits. Si l'on songe que M. Lanciani n'en pourrait pas même la publication régulière de sa *Forma Urbis Romae*, on admirera cette puissance de travail qui lui permet de mener de front tant d'entreprises. C'est donc avec un sentiment de haute très légitime qu'il peut s'écrier (il me pardonnera cette indiscrétion) : « *Conus vado, anche qui da noi si lavora* ».

1) Voir surtout les paragraphes suivants publiés en 1896 : *Notizie degli scavi di antichità romane* del c. Accademici del Lincei. *Bullettino della Commissione archeologica romana di Roma*. *Monumenti antichi pubblicati per cura della città*. *Annuario del Museo*. *Bibliographie des Antiquités de Rome*. *Archaeologia Instituta*, *romanae Antiquitatis*. Toutes les publications romaines sont se rapportent à 1895.

2) *The ruins and excavations of ancient Rome*. Londres, Macmillan.

Ce mot de M. Lanciani, d'historien flamant de naissance ou d'adoption se chargeant de la justice. Voici M. O. Marucchi avec un globe du Forum. Je regrette de n'en pas pouvoir parler au commissaire de course, n'ayant vu qu'une simple annonce de l'ouvrage.

M. A. Schneider nous offre un album¹ de 12 cartes et de 14 planches précédées de huit pages de texte. Cette préface, encore que pleine de faits, ne laisse pas d'être un peu mince. L'auteur y passe rapidement sur les diverses périodes de l'histoire monumentale de Rome. Les planches, soignées pour la plupart, mettent sous nos yeux les édifices principaux. Mais l'originalité de ce livre est dans les deux cartes qui permettent de suivre les développements de la ville. On les a tirées sur papier à calque, ce qui permet de les placer sur un plan de Rome moderne qui renferme aussi le volume et de retrouver toujours sous la ville ancienne les parties correspondantes de la cité actuelle. On évite ainsi cet enchevêtrement de lignes multicolores qui obscurcit souvent les plans comparatifs.

L'ouvrage de MM. Kiepert et Holsen², qui n'échappe peut-être pas entièrement au reproche que je viens de formuler, se rachète par d'autres mérites. Elle comprend essentiellement trois cartes détachées : les deux premières (au 1/10.000^e) donnent la Rome républicaine et la Rome impériale; la troisième, à une échelle plus grande (1/2.500^e), le centre de la ville sous l'Empire et, en supplément, le Forum et le Comitium sous la République. A ces plans est jointe une liste des lieux et des monuments que mentionnent soit les auteurs, soit les inscriptions. A côté de chaque nom se lisent les références utiles aux textes anciens et aux livres modernes; un système de chiffres et de lettres permet de découvrir facilement sur les cartes l'endroit cherché. C'est une heureuse innovation.

Les auteurs n'ont pas eu la prétention de ne rien oublier; du moins ils nous ont mis entre les mains une très précieuse bibliographie, instrument de travail désormais indispensable pour quiconque voudra s'occuper de la topographie romaine. Enfin le présent nous apporte une bonne nouvelle, la *Topographie de Jordan*, demeurée en suspens depuis la mort de ce savant, ne tardera pas à être terminée. Première acte de

1) *Die alte Rom; Entzickelung seiner Entwicklung und Geschichte vom Altertum, Leipzig, Teubner, 10^e, 45 x 60, 55.*

2) *Forum Urbis Romae antiquae novis et notissimis topographicis. Berlin, Reimer (Vohsen), 10-4.*

cette promesse et souhaitons qu'elle se change en une réalité la plus tôt possible.

En énumérant ces ouvrages de MM. Lanciani, Marucchi, Schneider, Riepert et Hülsen, je ne puis me défendre d'un sentiment pénible. Aucun nom français ne figure dans cette liste. Que les Italiens étudient le passé de leur pays, rien n'est plus naturel, en le faisant ils accomplissant même un devoir. Que les Allemands, qui ont su acquérir une situation prépondérante dans la péninsule, s'y emploient eux aussi, la chose se comprend mieux. Mais n'y aurait-il pas place à côté d'eux pour quelqu'un des nôtres? Je sais que nous n'avons pas à compter sur la bienveillance de tout le monde à Rome. La mésaventure de M. Graillet, que j'exposais ici-même, il y a un an, est significative. Faut-il pourtant se rebuter devant le mauvais vouloir de quelques personnes? Nous pourrions encore d'assez de sympathies (j'en ai eu des preuves non équivoques depuis mon article) pour ne pas nous décourager. L'histoire de Rome est un patrimoine commun dont nous ne devons pas abandonner notre part.

La succès des conférences de l'Orto botanico se maintient. MM. Lanciani, F. Mazzioli, L. Mayer et H. Kantor y ont tour à tour pris la parole (*Bull. comm.*, p. 3-4). Un seul de ces diameses, celui de M. Mariotti, rentre proprement dans le cadre de nos études. Il en sera question au cours de cette revue.

I

À Rome principalement. Commençons par le Capitole. Le hasard d'une opération de voirie vient d'y faire déblayer quelques vestes nullement négligeables des édifices qui le couronnent. L'administration municipale, ayant besoin d'agrandir ses bureaux, se décide à construire, en arrière du palais des Conservateurs et vis-à-vis des écuries de l'Ambassade d'Allemagne, un nouveau corps de bâtiment qui doit se souder à la Direction générale de la statistique. Dans cette intention, le vieux chemin di Monte Caprino fut supprimé et remplacé par une rue nouvelle. Les travaux de terrassement que nécessita cette modification révélèrent, en cet endroit, l'existence d'une large platee ou pierres rayées dans le chaux. Cette massive substruction, dont il n'a été possible de dégager qu'une partie, se termine à l'est par deux angles droits. On jugera de son importance par quelques détails.

Le côté oriental, le seul qui soit complètement protégé, mesure 11^m,80; celui du nord a été creusé sur 12^m,50; celui du sud sur 6^m. La platea est tout entière enfoncée dans le terrain vierge que l'on a creusé jusqu'à 7^m de profondeur, c'est-à-dire jusqu'au tuf rocheux. Elle repose sur ce sol dur, et forme à son tour une inébranlable assise de 7^m d'épaisseur. Pour l'établir il fallut donc d'abord extraire un cube de terre énorme; puis, afin d'empêcher le glissement sur les bords, tandis qu'on déversait pierreaille et sables dans la vaste cavité, des pieux furent disposés à intervalles réguliers. Ils n'existent plus, mais la dentelure presque symétrique qui règne autour de la platea en est une trace évidente.

La surface de cette plate-forme artificielle est complètement nue. Les hypothèses qu'on pourrait présenter sur sa destination n'auraient donc aucune consistance. Tout ce qu'on a le droit d'affirmer, c'est qu'elle n'appartient pas au groupe des plus anciennes constructions du Capitole.

Elle est postérieure à un égout qui se dirige en droite ligne de l'angle du palais des Conservateurs vers la Piazza della Conciliazione. Cet égout fut coupé par la platea et celui des bœufs de service. Les pieds-droits en sont formés de cinq laves de tuf superposés sans ciment, taillés avec beaucoup de soin; une suite de dalles semblables en constitue comme le toit; d'autres dalles étendues au bas des parois et creusées d'une rigole servant de ruisseau et permettant aux eaux de s'écouler. Ce type architectural appartient à une époque très récente¹.

Un puits, qui affleure à quelques pas de là, est sans doute contemporain. Après avoir traversé les 7 mètres de terre végétale, il s'enfonce encore de 4^m,50 dans la roche vive qui constitue le noyau de la colline. Dans la première partie, d'épaisse dalles de peperino disposées en pentagone sans mortier forment le revêtement intérieur²; elles n'ont plus de raison d'être quand le tuf rocheux est atteint. Deux couloirs s'embranchent dans le bas; ils débouchent l'un et l'autre à une faible distance dans deux chambres d'inégales dimensions; la plus grande ne mesure pas moins de 300 mètres carrés de superficie. Ce sont des carrières, auxquelles le puits sert d'office, permettant l'extraction des blocs taillés dans le cœur du mont Capitolin.

(1) Le travail de creuser a nécessité la destruction d'une portion de cet égout; mais les pierres ayant été numérotées, on l'a rétabli sans peine à l'Orto botanico.

(2) M. Martani (*ibid.*, annuaire, p. 27, no 25) rapporte ce puits de première main qui fut très signalé sur les pentes du Quirinal. Voir aussi Lanciani, *Scoperta di un pozzo nel recinto del Capitolium* (*Monumenti della R. Accademia dei Lincei*, série 4, vol. 7, fasc. 4-5, 30 avril 1899).

M. Gatti, à qui l'emprunte tous ces détails, ajoute en outre, sous d'un mot aggloméré, une galerie haute de 1^m,70, large de 0^m,90, longue d'environ 100^m, percée elle aussi dans la terre vierge et qui se prolonge sous le palais des Concertateurs. On ignore à quelle fin était destinée cette galerie. Et, d'une manière générale, l'ensemble des travaux d'art que j'ai rencontrés n'est pas encore très clair pour moi. J'aurai sans doute des renseignements plus complets à fournir dans mon prochain Bulletin.

Là ne se terminent pas les trouvailles. Dans les débris, on a aussi plusieurs autres belles peintures fort mutilées, mais dont l'importance n'est perdue à personne. L'une d'elles, où le rouge alterne avec le noir, est un panneau de palmette qui convient assurément à la décoration du fût d'un temple. L'autre en est plus simple et tel qu'on peut le rapporter au premier sanctuaire Claptonien dont l'origine était datée en 508 avant J.-C. Un autre fragment, reste d'une stèle, représente une femme vêtue d'une tunique et d'un riche manteau. Les peintes, plus délavées, le modèle plus fin démontrent un réel progrès artistique sur la pièce précédente, et nous invitent à reporter ce second débris à une époque moins archaïque. En rassemblant ces deux objets, M. Gatti a vu l'occasion propice, et nous l'en remercions, d'y joindre le dessin exécuté d'une grande talle ornée d'une grecque noire et brune, sur fond jaune clair, qui faisait aussi partie de la décoration architecturale du temple de Jupiter. Depuis 1878, où elle fut exhumée du sol même terrain qu'on fouille aujourd'hui, elle est demeurée inédite. Elle offre donc presque tout l'intérêt de la nouveauté ¹.

Un grand plédonal en marbre assez endommagé par le feu termine, pour le moment du moins, la série des objets retrouvés. Sur les flancs se détachaient de beaux reliefs dont une Victoire ailée se laisse encore reconnaître aisément. Le style est de la fin du 1^{er} siècle de l'empire, et, selon toute apparence, ce marbre perpétue le souvenir de la reconstruction du temple par Domitien (*Dict. comm.* p. 416-420, 487-489, 294 sq., pl. IX-XII; *Notes* p. 164 sq., 165 sq., 200, 206 sq.).

Les fouilles de 1896 nous donnent donc comme une histoire en raccourci du célèbre monument; elles nous ramènent en mémoire les vicissitudes principales de sa longue existence. Mais les matériaux qu'on

1) Sur la même planche (*ibid.* volume XII-XIII, 2) on a représenté une autre terre cuite de grandes dimensions, au centre de laquelle on voyait les deux pithes d'un bassin; j'ai cherché en vain dans le texte une indication quelconque sur son origine et sa valeur historique.

à jusqu'à présent retirés du sol ont surtout éveillé notre curiosité; elle demande davantage pour se débiter satisfaites. Nous attendons avec impatience les nouveaux rapports de M. Gatti.

Avant de descendre au Capitole, le zèle secretaire de la Commission archéologique municipale a tenu à élucider une autre question qui a son pair elle-même. Mes lectures n'ont pas oublié qu'en 1892 une inscription relative à *Virgo Caecilia* fut examinée par les terrassiers qui travaillaient au monument de Victor-Emmanuel, en avant de l'église d'Aracoeli. J'ai dit l'assemblée à ce propos dans mon Bulletin de 1893¹⁾; il serait superflu d'y revenir aujourd'hui en détail. De mémoire que M. Gatti consacre à cette inscription²⁾, je reprendrai, pourtant deux conclusions.

La déesse est qualifiée dans le texte épigraphique de *proventianorum* *numen fagi montis Tarpei*. Pour bien entendre ces mots, il importe de ne pas oublier que l'inscription provient, non plus du sommet occupé jadis par le temple de Jupiter, le *Monte Capitolinus* ou *Capitolium* proprement dit, mais de la hauteur qui lui fait vis-à-vis, l'Atr., où se dressait aussi un fameux sanctuaire de Junon. Le *Monte Tarpeus* ne doit donc désigner ici qu'une partie bien délimitée de la colline, celle où l'on a trouvé l'inscription. Ainsi, chaque sommet aurait eu sa divinité propre; à Jupiter, dieu tutélaire du *Capitolium*; correspondait Junon ou *Caecilia*, ce qui est tout un, protectrice de l'Atr.

Mais pourquoi décerner ce titre à la Junon africaine ou *Caecilia*, et non pas à la déesse du panthéon gréco-romain, la Junon sans épithète. Cette anomalie s'expliquera, je l'ai déjà fait observer, si l'on réfléchit aux circonstances dans lesquelles Rome introduisit chez elle ce culte étranger. En 146 avant J.-C., Carthage est détruite; Scipion amène à Rome sa patronne Tanit, dont *Caecilia* et Junon sont les synonymes. Et, pour lui rendre à jamais le désir de rendre en faveur à l'Afrique, on l'installe sur la montagne sainte de Rome, on lui en confie la garde. La terreur qui inspira cette conduite aux Romains était dissipée depuis longtemps

1) Voir: *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXVIII, 1893, p. 148-155. Je me permets tout de même pour tous ceux qui confondent *Caecilia* à mon égard avec *Carthage* comme qui paraît en 1895.

2) Il me est agréable d'être informé la date à *Virgo Caecilia* ; documentation lue alla Pontificia Accademia Romana di Archeologia dal socio ordinario prof. Giuseppe Gatti nella seduta del 17 dicembre 1895. (Estratto dalla disamina della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, serie II, tome VI; 35-4, Roma, tipografia Vaticana, 1907.)

quand fut gravée, en 260, la base honorifique du Capitole. Mais la qualification *flattées* qu'elle avait vaine à Coelestis démentait attachée à son nom. C'est le souvenir d'un état d'esprit disparu que nous a transmis l'inscription.

Avec beaucoup de sagacité, M. Gatti y devine encore autre chose, c'est-à-dire l'étymologie ignorée jusqu'à ce jour du vocable d'*Aeneas*, sous lequel on désigne l'église substituée au temple de Junon. Les explications ne manquent pas cependant. La plus connue, même la plus satisfaisante, est la légende des *Mirabilia Urbis Romae*. Anguste aurait eu une vision au cours de laquelle une voix lui aurait dit : *Nonne ego sum Dei filius*. Mais où est le rapport phonétique entre *ego sum Dei filius* et *aeneas*? D'autres ont fait intervenir sans succès le mot *ara*. M. Gatti procède plus simplement et avec plus de logique.

Il fait observer que Rome possédait un grand nombre d'autels avec le nom de la divinité à qui on les consacrait : *Ara Minus* sur l'Avantin, *Ara Marsialis*, *Ara Carmentis*, *Ara Saturni*, *Ara Martis*, *Ara Belli*, *Ara Pacis Augustae*, etc. Pourquoi Coelestis n'aurait-elle pas eu en ce genre un autel semblable dans le temps de Junon, avec ses mots tracés sur la pierre, *Ara Coelestis*? Il est certain que les traditions du haut moyen-âge font toutes allusion à un autel; au milieu de leurs divergences, on déduit cette commune affirmation. D'autre part, le culte de la déesse sur le Capitole semble avoir duré jusqu'à la fin de l'empire. Or là, ne peut-on pas supposer que l'*Ara Coelestis* se soit métamorphosée en *Aeneas* par la disparition de quelques lettres tombées ou effacées à la fin du mot? Ou même, sans rien imaginer de tel, n'est-il pas possible que, pour transmettre au christianisme ce temple païen, on ait adapté la dénomination qui s'enrichit le moins de l'usage? Pas plus que l'auteur je ne doute en raisonnant pour convaincre de tous points et sans réplique. Du moins, parmi les étymologies proposées jusqu'à ce jour, aucune n'est présentée avec les mêmes caractères de vraisemblance.

Avant de développer son hypothèse dans la dernière dont j'ai mis le titre en tête, M. Gatti l'avait fait pressentir dans un compte rendu écrit pour le sixième Congrès historique italien¹. Ce n'est une occasion de signaler au passage cette revue succincte, mais complète, des résultats obtenus à Rome depuis vingt-cinq ans. La simple énumération des

1) VI. Congresso storico-italiano in Roma. — *Relazione del professor Giuseppe Gatti a nome della Commissione archeologica comunale di Roma* (br. in-8, in Roma, a cura della R. Società Romana di storia patria, 1886), p. 2.

monuments délaissés, des sculptures et des inscriptions abandonnées, des monnaies créées, amassées est le plus bel éloge qu'on puisse faire de l'utilité des services archéologiques romains. M. Gatti a eu raison de faire remonter une bonne part du succès au ministre Dandolo. Il aurait pourtant de passer sans silence la rôle des archéologues pratiquants et militants, dont M. Gatti est l'un des principaux. Toujours sur la brèche, ils ont plus que personne contribué au succès des fouilles. Je suis heureux de réparer un oubli que la modestie de l'auteur lui a fait commettre.

En passant du Capitole au Palatin, nous longeons le temple des Castors, à propos duquel M. O. Richter s'est avisé d'une remarque fort ingénieuse¹. Ayant obtenu l'autorisation d'envoyer les terres qui enclavaient en partie le sanctuaire, il a fait les constatations suivantes. Le large escalier qui conduit au Forum est de la décadence; dans sa disposition antérieure, qui date du Tibère, le monument ne présentait que des escaliers latéraux; par leur moyen on accède à une plate-forme qui règne tout autour. De vastes degrés au façade s'élevaient de là jusqu'à l'entrée même du sanctuaire. Or cette plate-forme (et voilà le mouvement) servait de tribune, comme celle du temple de César situé en face. Elle existait déjà sans doute dès l'époque républicaine; mais certainement elle date au plus tard de la restauration accomplie par Tibère. Des preuves de cela nous en trouvent dans le décor; cette décoration correspondait d'ailleurs à un temple des Divcuries qui sont les protecteurs des jurés. Une description de Rome de Vespasien Constantin nous parle des *Tem rustica* du Forum; on n'en connaissait jusqu'à présent que deux, ceux du Ouest de la place et les *Rustici Juliae* à l'est; M. Richter se flatte d'avoir deviné les troisième et sa conjecture est séduisante.

Le Palatin domine le temple des Castors; montons-y pour assister à la réurrection des antiques débris de la *Rostra quadrata*, la cité primitive. Entre le temple de Magna Mater, dont je parlais il y a un an², et la soi-disant maison de Livia, des travaux de terrassements ont mis au jour un très vieux puis construit en tuf, qui ne saurait être postérieur à celui du Capitole; puis surtout une merveille, celle d'une construction primitive, qui semble avoir été, sous l'empire, conservée, entretenue avec le plus vif intérêt. Cette dernière circonstance permet de supposer que

¹ *Zeitschrift der d. deutschen archäologischen Instituts. Archäologischer Anzeiger*, 341, 1907, p. 29; puis *Notizie degli scavi*, p. 290 sq.

² Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXIV, 1906, p. 227-301.

moins savants en présence de l'*Orator Romuli*, qui confirmant la culture traditionnelle. De nombreuses terres cultes, vases et outils de céramique de type très archaïque, méconnaissent encore l'entière de la découverte. M. Hill nous apporte une relation complète des fouilles quand elles seront terminées. Ce travail me fournira l'occasion de revenir sur ces remarquables débris et d'ajouter à ces quelques mots des détails plus précis (Mém. p. 101).

Un des problèmes topographiques qui fascinent le plus à cœur à M. Husson est celui du temple d'Apollon au Palatin. Il ne perd aucune occasion d'exposer la théorie qu'il a conçue à ce propos. La série d'études qu'il poursuit depuis quelque temps déjà, dans les *Reconstructions Mythologiques*, sous ce titre *Entwickelungen zur Topographie des Palatin*, l'entraînent tout naturellement à reprendre une fois de plus son thème favori. Pour éviter des redites, j'indique en mots neufs de nos Dictionnaires, où je l'ai déjà expliqué en détail¹. Mes lecteurs voudront bien s'y reporter et me permettre d'être bref aujourd'hui.

Le système de M. Husson peut se résumer en quelques mots. Rien ne subsiste au-dessus du sol ou magnifiques constructions bâties par Auguste ou bien son protecteur; mais en procédant par élimination, il est assez facile d'arriver à en définir l'emplacement probable. L'auteur écarte une à une les hypothèses de ses prédécesseurs et montre que la vigne di San Sabaiano, à la pointe orientale du Palatin, est le seul endroit qui convienne pour y asseoir un aussi vaste monument avec ses dépendances. La villa Milla, un des foyers fuda qui ne soient pas encore déblayés sur cette colline, paraît jusqu'à présent très en faveur. C'est, dit M. Husson, qu'on ne tient pas compte de certaines découvertes partielles intervenues sur ses confins et qui démontrèrent que les constructions adjacentes se prolongent sur cette terre encore presque inexploérée. En réalité, il n'y a pas place pour le temple dans un terrain aussi étroit.

Il faut, en effet, pour représenter cet édifice et la partie qui l'entourait comme tout à fait gigantesque; Auguste les avait voulu tels; et il manifestait avec une intention en n'y employant que le marbre. En évaluant d'après les ordres des architectes l'aire totale soit à 0,750 mètres carrés, et la superficie de la cella à 500 mètres très modeste, puisque les cellas du temple de la Concorde, du la *Curia Julia* et du temple de Mars

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIV, 1904, n. 63-70; puis t. XXVIII, 1904, p. 161-162.

Mille¹ mesurant respectivement 291, 244 et 508 mètres carrés, on supposait bien que la villa Mills ne pourrait contenir un tel ensemble architectural². En outre, en est-on sûr? les prescriptions sacerdotales pour l'orientation des temples n'auraient-elles pas été observées.

La villa di San Sebastiano s'ajoute à ces deux objections; elle cadre de plus fort bien avec trois textes de Festus, d'Ovide et de Juvénal que M. Hasleus commente à nouveau et sur lesquels je n'ai pas besoin de revenir. Mais voici un passage du Solin³ qui n'avait pas encore été produit et qui est d'une importance capitale, si l'on songe que Solin peüsit volontiers dans Varro: « La Roma quadrata; du-là, commence un bos qui est dans l'orga d'Apollon et se termine au sommet de l'escalier de Cernus où fut la maison de Faustulus. » On connaît bien les limites du pomerium; il englobait tout le Palatin actuel, c'est-à-dire les deux hauteurs du Cernulus et du Palatium. Les deux points indiqués par Solin sont évidemment à chercher sur les bords de la colline. La villa Mills, qui en occupe presque le centre, est exclue par là-même. D'autre part, l'escalier de Cernus (*Scalar Cati*) occupe l'angle occidental du Palatin; nous avons donc à découvrir un autre angle pour la « *clausura est de orga Apollinis* ». Celui du nord a le temple de Vesta, celui du sud le Septimanium; reste celui de l'est qui correspond exactement à la villa di San Sebastiano. Installez-y donc, à la suite de M. Hasleus, le sanctuaire d'Apollon.

Plusieurs des écrivains qui ont disserté sur cette difficulté topographique ont fait intervenir vingt statues exhumées au xix^e siècle de la villa Flaminia Vaca, en rapportant cette trouvaille, les désigne sous le nom d'Aménones. On y verra depuis une partie des Néméides qui ornent le portique d'Apollon. Outre que cette dénomination peut être téméraire; il y a lieu de remarquer que la villa Flaminia couvrait l'espace en s'étendant le nord et le terrain de San Giovanni. Que le temple d'Apollon fût à la villa Mills ou à San Sebastiano, il demeure certain que les statues en cause peuvent très bien ne pas lui appartenir. Pourquoi n'aurait-elles pas orné le stade, comme l'indique M. Hasleus? De toute manière

¹ M. Hasleus a choisi ces trois inconnues comme termes de comparaison, parce qu'ils servaient, comme le temple d'Apollon, du lieu du recensement pour les années du sécul.

² Je dois dire qu'il existe de vagues relations entre le plan du temple, dans l'arrêté que j'ai recueilli et en deux la carte III (*Formae Urbis Antiquae*) de MM. Künpert et Hasleus.

³ I, 18.

il importait de résoudre à sa juste valeur cet argument dont on a plus d'une fois exagéré l'importance (*Rom. Mitt.*, p. 193-212).

Entre la pointe occidentale du Palatin et le Tibre s'étendait le *Forum Romanum*, dont la superficie répond à peu près à la piazza della Bocca della Verità et à la piazza dei Cerchi actuelles. Du bout de l'escalier de Clémence, M. Huelsen a pu contempler ce vaste terrain et se demander quel en était l'aspect dans l'antiquité. N'obtenant pas de réponse satisfaisante, il a résolu de se faire son opinion par lui-même. En effet, pour posséder presque intacte deux des plus variés monuments de Rome, le petit temple rond de la piazza della Bocca della Verità et celui qui est devenu Santa Maria Egizia, ce quartier n'a pas encore été très exploré. On y arrive peu à peu; et les recherches entreprises par l'Association artistique des architectes à l'intérieur de l'église Santa Maria in Cosmedin, en vue de la restaurer dans son état primitif, inaugurent une ère nouvelle pour l'étude du *Forum Romanum*. Les facilités en effet n'ont pas seulement fourni de précieux renseignements sur cette église antique; elles ont aussi fait en partie la lumière sur les ruines antiques enfouies dans ses fondations ou encastrées dans ses murs. Elles ont servi de point de départ à M. Huelsen pour reconstituer, d'une manière au moins probable, la physionomie de ce coin de Rome si riche autrefois en beaux monuments¹.

Santa Maria in Cosmedin cache deux édifices anciens : en avant, un portique de basse époque, que l'architecte Giovannola, directeur des fouilles, tient, au moins provisoirement, pour une statue anconaise; en arrière, une construction en gros blocs de tuf rouge, qui a le caractère d'un temple. De cette dernière on a remis au jour des pans de murs et tout un péristyle; peut-être même ne s'arrêtera-t-on pas là dans la voie des découvertes, car il semble bien que l'architecte chargé, au xix^e siècle, par le pape Grégoire 1^{er}, de bâtir une église au ce lieu, n'est beaucoup servi des matériaux existant sur place. Mais il nous suffit d'être assurés de l'existence du temple pour essayer de l'identifier. Quel nom lui donnerons-nous?

On a proposé de l'attribuer à Cérès. Or le temple de Cérès, voisin de celui de la Terre qui occupait la pointe de l'Aventin, aurait lui-même été situé au pied de cette colline. Le sanctuaire rond d'Hercule vain-

1) *Il Foro Romano e le sue adiacenze nell' antichità*; dissertatione della Accademia Pontificia Accademia Romana di Archeologia dal secolo corrispondente Dall. Christian Huelsen il 28 dicembre 1895. (Estratto dalle *Memorie della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, serie II, tomo VI; in-4. Roma, tipografia Vallerani, 1896.)

quod était à peu près à l'endroit où débouche aujourd'hui la via della Bocca della Verità, et l'*Ara mariana* à ses côtés. L'*Hercules Obstructor*, simple statue, décorait la rue qui reliait le *Porto Trigemini* et le *Forum Rostratum*; on en a exhumé les restes en 1895¹. Le *Portunus* ou temple de Portunus pourrait bien être le petit édifice péripatère rond qui subsiste encore sur la place. L'*Aedes Bonae Fidis*, les *Templa Mercurii*, *Magnae Matris*, *Solis et Lunae*, *Lovis Arboratoris* doivent être cherchées à l'intérieur du grand cirque ou sur ses bords. Enfin M. Hübner porte le *Templum Matris Matutae* à Santa Maria Egizia, le *Templum Fortunae* tout près à l'est, et un peu plus loin, dans la même direction, le *Sacellum Pudicitiae* patricien. Il ne reste donc pour Santa Maria in Cosmedin que le temple élevé par Pompée en l'honneur d'Hercule (*Templum Herculis Pompeiani*). La décoration extérieure en était de genre étrusque, et les figures de terre cuite ou de métal ductile, qui se dressaient sur le toit, rappelaient assez bien l'aspect du temple de Jupiter au Capitole.

Après avoir essayé ces diverses identifications, M. Hübner les résumait en une page heureuse qu'on me saura gré de traduire en entier : « Le visiteur qui, à l'époque impériale, pénétrait dans le *Forum Rostratum* du côté du *Vicus Tuscus*, en passant sous l'arc à quatre faces (*domus quadrifrons*), avait devant lui au centre même de la place le temple rond d'Hercule (*Hercules Invictus*); au pied à gauche l'*Ara mariana* et tout auprès le taureau de bronze; posé là où, suivant la tradition, Romulus avait commencé à tracer le *Solcus primigenius* de la ville éternelle. À droite de ce groupe de monuments vénérables par leurs rapports avec la Rome primitive, se dressaient les sanctuaires de la Fortune et de la Mater Matuta, réputés l'un et l'autre comme fondés par le roi Numa. Plus au fond, le temple de Portunus protégeait l'arsenal qui occupait la rive du Tibre et n'était plus qu'un musée naval consacré à la mémoire des exploits maritimes de Rome. Vers le sud, la façade de l'immense *Circus maximus* limitait la place, dominant de haut le temple d'*Hercules Pompeianus*, la *statua equitum* et les autres édifices limitrophes; au nord, au-dessous des habitations privées voisines des *Portae Carmentalis* et *Flumentinae*, se dressait le rocher escarpé du Capitole avec le temple de Jupiter *Optimus Maximus*. D'ailleurs ce *Forum*, au milieu duquel se concentraient les monuments qui rappelaient les origines de Rome, était

1) Voir G. Gatti et Pavesen, *Scavi degli scavi*, 1902, p. 162-163, *Monumenti Mittheilungen*, p. 85-102. L'inscription la III^e sous Scipius révoque : le sculpteur vivait au 1^{er} siècle avant J.-C. Voir E. Lamm, *Scavi romani ed il comitato di Archeo etica* (*Monumenti Mittheilungen*, 1897, p. 85-79).

au même temps un des centres les plus importants de la cité impériale, plein de commerçants et de visiteurs affluant par les nombreuses rues qui débouchaient là. Au-delà le mont de Silexion, que la beauté et la grandeur de *Forum romanum* étaient de nature à éclipser les magnifiques constructions du Champ de Mars, trouva-t-il une application non moins juste au *Forum Boarium*. »

Nous voilà peut-être un peu loin de Santa Maria in Cosmedin. Mais nous aurions beaucoup grâce à nous plaindre que M. Husen, imitant en cela la méthode descriptive de de Huesi, de qui il fait grand usage en ces pages, nous ait entrepris plus loin que nous ne pensions. Nous y avons gagné une très intéressante monographie de tout un quartier de Rome. Et puis, le titre du mémoire dit assez que les familles de Santa Maria in Cosmedin n'étaient qu'un point de départ.

Parmi les découvertes d'importance secondaire, j'ai à signaler un cippe terminal qui porte les noms de Marcus Valerius Messalla et de Publius Serranus Iunior et commémorant le mariage officiel accompli par ces deux hommes en 549/50 de Rome. Cette pierre est la première de la série qu'on ait réunie au jour; ce qui lui donne une importance spéciale, c'est qu'elle était encore fixée en terre au lieu même où la firent placer les magistrats, sur le rivé du Tibre, à un mille environ en avant de la ville (*Notiz.* p. 524) ¹.

La collection du *Museo Vaticano* s'est enrichie, grâce à la générosité de M. Lammari, de deux petites boîtes en marbre unies chacune de leur inscription. La première, rédigée en grec, est un texte votif au l'onneur d'Esculape et très grand, souvent et l'évidemment « dans l'écriture de sa renommée », le dédicant multiplie les épithètes flatteuses pour le dieu. C'est, dit-il, qu'il a été « guéri par ses mains d'une tumeur de la tête ». Et en témoignage de gratitude il lui offre une reproduction en argent de l'organe malade. Il ne s'agit de rien de cette pierre d'infirmerie, mais le point d'adhérence est très visible en haut de la base. Ne nous étonnons pas de la singularité de l'ex-voto; de pareilles offrandes ne sont pas rares dans l'antiquité. M. G. Ugli, qui publie l'inscription, rappelle un grand nombre de cas où, non-seulement des membres détachés (bras ou jambes), ou des organes extérieurs (yeux, oreilles, etc.), mais des viscères et successivement toutes les parties du corps, sont consacrés à

¹ Sur ces cippes terminaux, voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIV, 1901, p. 64, t. XXVI, 1902, p. 154; t. XXVIII, 1903, p. 142 sq.; t. XXXII, 1905, p. 14.

quelque dieu. Quand les Italiens monétèrent, surtout au pape de la pénultième, suspendant de pareils ex-voto aux murs des églises, ils ne font que suivre une coutume séculaire. Bien qu'on ignore l'endroit précis où se trouvait cette base de marbre, il y a tout lieu de penser qu'elle sort de l'île du Tibre (inter deux pontes, puis San Bartolomeo) immergée, comme chacun sait, par son temple d'Esculape (*Bull. comen.* p. 174-177; *Noth.* p. 202).

De la « seconde » base on connaît rien dire, car ce n'est qu'elle a été détournée à Rome même. Un prétorien de la dixième cohorte y offrit un ex-voto dont nous ignorons la nature, à Mars, à Minerve et au Génie de sa centurie. Les deux premières statues sont les patrons indiqués des milites. D'autre part, les prétoriens semblent avoir toujours professé un culte spécial pour les Génies protecteurs des troupes auxquelles ils appartenaient (*Bull. comen.* p. 177 sq.; *Noth.* p. 203¹).

Bien qu'ils aient avec la religion proprement dite des relations un peu indirectes, je pense néanmoins être utile en signalant le titre de deux autres monuments surmontés par les *Römische Mittheilungen*. Le premier est de M. A. Erman²; le second de M. Nielsen³. Les images typologiques dont il est l'objet dans les hiéroglyphes de l'Épithèque du Pape sont d'Antinoüs ou peut-être d'un autre. Aussi serait-il intéressant de retrouver sa tombe. M. Nielsen pense qu'on y trouverait peut-être en défilant des fouilles à 300 mètres environ hors des murs de Rome, du côté de l'*Ampitheatrum castrorum* (à Santa Croce in Gerusalemme). Là, dit-il, Antinoüs a dû être enterré à la mode égyptienne, avec deux obélisques devant son tombeau. On s'en serait échappé à la destruction, celle-là même qui vient de dévaster M. Erman.

Le gouvernement italien a autorisé l'Institut archéologique allemand de Rome à faire exécuter des photographies et des moulages de la colonne de Marc-Aurèle sur la piazza Colonna; il a même associé à la direction de l'entrepris l'un de ses meilleurs architectes. Une publication spéciale fera connaître les résultats de ce grand travail⁴. En attendant,

1) *Vale Terentii Marcipellensis Aedilicianum*, VI, 205-210, 217, 220, etc.

2) *Christliche archaische Zeit* — II. Der Cultus des Antinoüs (p. 113-121).

3) *Das Grab des Antinoüs* (p. 122-130).

4) Éditer pour, depuis que j'envisage ma ligne, sous ce titre : *Die Kaiser-Säule auf piazza Colonna in Rom*, Herausgegeben von Eugen Petersen und Alfred von Harnack, Bonn, Lescher, in-8°. — Le profil du l'entrepris pour représenter avec l'importance justifiée de M. Gaius sur la statue Trajan, *Die Statuen der Trajanssäule*, herausgegeben und kritisch erklärt, Bonn, Lescher, l'ouvrage comprendra deux volumes de planches (un-8°) et cinq de texte (in-8°).

M. Petersen nous a décrit, en quelques pages substantielles, les scènes principales qui se déroulent aux flancs de la colonne. Si l'histoire millénaire trouve surtout son compte dans l'étude de ce célèbre monument, j'aime à croire que l'histoire religieuse aura aussi de quoi y glaner¹.

Le discours de M. Mariani à l'Œuvre *Antiques*, est reproduit tout au long, trop au long peut-être, dans le *Bulletin* *comité*. Il traite sur les antiques nécropoles de l'Esquilin (*I resti di Roma primitiva*), qui ont reçu le jour à partir de 1872². On nous décrit les tombes dont les plus anciennes sont presque toutes à l'inhumation, tandis que la crémation apparaît souvent dans les plus récentes. Ossements, mobilier, objets en métal et en terre cuite défilent tour à tour sous nos yeux. Les constatations anthropologiques ne sont pas omises. Et de cet examen attentif, corroboré par des rapprochements continuels avec les plus vieilles nécropoles de l'Italie, voire même de l'Europe, M. Mariani dégage cette conclusion que les premières sépultures de l'Esquilin remontent au-delà de l'époque royale, tandis que les autres s'échelonnent sous les rois, puis durant toute la période républicaine, pour gagner enfin le 1^{er} siècle de l'ère chrétienne.

En ce qui concerne les origines mêmes de Rome, l'auteur pense que ses fondateurs descendent des habitants des terres basses de l'Italie septentrionale; c'était une race pauvre, adonnée à la vie pastorale, de condition en tout inférieure à ses voisins immédiats, Sabins, Étrusques, etc... Elle s'éleva et se civilisa au contact de ces voisins plus riches, avec qui elle commerçait, et surtout du fait des Étrusques, installés au-delà du Tibre. Telle fut la situation de la *Roma quadrata* et de la ville du *Septimontium* du 4^{me} au 6^e siècle. Et la légende fameuse de Romulus et de Rémus parmi les bergers, la culte de Palès, de Faunus, Luperca, les vieilles confréries des Luperques et des frères Arvalis; la construction rituelle du *Porto Sollicitus* destiné à mettre Rome en relation avec les Étrusques, la similitude relevée par M. Pigorini³ entre l'orientation du Palais et celle de la terrasse de Castellum, tout corrobore les conclusions auxquelles M. Mariani aboutissait par l'étude directe des sépultures.

1) *Die Monumente auf Piazza Colonna in Rom* (Jahrbuch des 2. Deutschen archäologischen Instituts, Archäologischer Anzeiger, p. 2-18, pl. 24.).

2) Sur ces tombes voir aussi : VI Congresso storico etichno in Roma. — *Ateneum del professor Giuseppe Gatti a nome della Commissione archeologica comunale di Roma* (ib. in-8. in Roma, a cura della R. Società Romana di storia patria, 1903), p. 2-5.

3) Voir ci-dessous, p. 60-67.

On lira avec intérêt les développements que l'auteur donne à ce thème. Je n'ai voulu que le signaler en quelques mots aux historiens et aux archéologues. Mais je me reprocherais de ne pas unir mon voix à celle de M. Marchai, pour exprimer le vœu que ces recherches sur les premiers âges des peuples italiens, dont la part de la péninsule semble avoir jusqu'à présent le monopole presque exclusif, s'étendent au sud et s'y développent méthodiquement. Tant que les cités pélasgiques de la Basiliccate et du Latium, par exemple, n'auront pas été explorées, il manquera un facteur important pour la solution de ce problème si passionnant et encore si obscur (*Bull. comm.* p. 5-60).

II

Tout le midi cependant ne reste pas en retard dans la recherche des monuments de la plus haute antiquité. A divers reprises j'ai mentionné ici les très fructueuses campagnes de fouilles poursuivies par M. P. Orsi, directeur du Musée de Syracuse, dans les villes nécrologes sicules ou helléniques de Sicile. L'année dernière encore il les a continuées avec succès en explorant les constructions mégalithiques de Modica, au sud-est de l'île (*Notiz.* p. 243-257). Dans les *Memorie* antérieures (vol. 88-150), M. Orsi publie également les résultats de ses fouilles à Thapsos en 1894. Il serait à souhaiter que toutes les provinces méridionales imitassent cet exemple. En attendant le nord et le centre gardent leur avance et déploient la plus louable activité. M. E. Scialoja s'est attaché à l'examen des tombeaux de l'époque « gaulle » de Montefortino, commune d'Arcevia, en Ombrie (*Notiz.* p. 3-13); il nous décrit en outre un village de l'âge du pierre à Colunga, commune de San Lazzaro, en Emilie (*ibid.* p. 359-366); M. Pasqui a visité les sépultures de Poggio Sommariva, commune de Collesalcedo, en Sabine (*ibid.* p. 474-499); M. Pradonici, une tombe préromaine d'Este en Vénétie, avec un riche mobilier funéraire (*ibid.* p. 303-316). L'Étrurie a été surtout étudiée. M. Hallig nous donne deux rapports sur les tombes de Corneto qui n'ont plus de secrets pour lui (*ibid.* p. 14-21, 180-185); M. Pellegrini, un important compte rendu sur le village et la nécropole de Poggio Rufo, commune de Pitigliano, dans la province de Grosseto (*ibid.* p. 263-285). De ces mémoires consacrés aux monuments de la primitive Italie, je ne retiendrai que ceux qui concernent les tumulus, parce qu'ils jettent une vive lumière sur les origines de Rome.

Plusieurs fois j'ai entreteints les lecteurs de cette *Revue* des études

de M. Pigorini et de ses études sur les terramare. Ses fouilles à Castellazzo di Fontanelle (province de Parme) et à Colombare di Bazzano, près de Plaisance, celles de M. Scotti à Rovere di Castro, à 14 kilomètres de la même ville, ont permis de tirer d'importantes conclusions sur la fondation des cités antiques. Aujourd'hui, le savant directeur du Musée ethnographique romain persiste sur cette question dans le *Bullettino di Paleontologia Italiana*¹. Il a pu déblayer, à Castellazzo, le *cardo maximus* et le *decumanus maximus* qui se croisent au centre à angle droit, puis les *cardines minores* et les *decumani minores*, correspondant respectivement à chacune des deux voies principales. Ces rues ne sont pas formées seulement de terre, mais aussi d'un entassement de branches d'arbres qui renferment des fûts de gros peux, enfoncés dans le sol vierge et reliés entre eux par des traverses horizontales. Les relevés exécutés avec grand soin sur tous les points de la terramare et spécialement la disposition symétrique des peux, portent M. Pigorini à croire que ces antiques populations se servaient d'une unité de mesure très voisine du pied romain de 0^m,2963. On entrevoit tout de suite les conséquences de ce fait qui vient à être prouvé. Pour le moment, il demeure d'état d'hypothèse plausible.

Ce qui est désormais une certitude, c'est l'aspect intérieur que présentait la terramare. Les rues se croisant à angle droit la divisaient en seize îles épaies entre elles et mesurant 75 mètres sur 50. Huit autres (quatre au nord, quatre au sud) ont des côtés d'une longueur égale, déterminée par la forme trapézoïdale de la cité tout entière. Sans doute en creusant le sol des terramures on avait observé que le terrain artificiel support des débris des habitants ne se rencontrait pas sur tous les points. Il est maintenant évident, écrit M. Pigorini, que les endroits où ce terrain est interrompu sont ceux qu'occupaient les rues. Ces rues... finissant à l'origine autour de petits bassins du fond desquels émergeaient les puits sur lesquels reposaient un plancher de niveau avec elles. Sur ce plancher s'élevaient les habitations, et les débris jetés hors de ces demeures devaient de toute nécessité s'accumuler seulement à l'intérieur des bassins mêmes.

Ces caractères ne sont pas propres à la terramare de Castellazzo, ni

¹) Voir *Annuaire de l'Istituto dei Religiosi*, t. XXVIII, 1903, p. 124-128; t. XXIX, 1904, p. 10; t. XXXIV, 1909, p. 228-229.

²) La terramare Castellazzo di Fontanelle nella provincia di Parma (Estratto dal *Bullettino di Paleontologia Italiana*, anno XXIII, n° 4-5, 1907, p. 66-105), avec une topographie attachante.

les retrouvés dans tous les centres primitifs analogues. M. Ghisletti les signale tout à Belluno (province de Mantoue)¹, et M. La Seta les mentionne aujourd'hui même à Ravenna di Casero (Notiz. p. 57-61)². Les différences sont toutes de détail et dénuées, soit de la nature du terrain, soit du nombre des habitants. Ravenna di Casero et Bellanda, petites bourgades de 2 hectares environ, n'ont que deux rues (*cardo maximus et decumanus maximus*) ; Castellazzo di Fontanafredda, qui couvre une superficie de plus de 13 hectares, en a bien davantage. Mais le type de la cité reste le même, les grandes lignes sont identiques.

En terminant son compte rendu, M. Pigorini déclare que l'exploration de Castellazzo a pris fin; elle a duré neuf années au cours desquelles, dit-il très justement, « l'étude des terramances a fait de grands progrès ». L'ajournement que, par suite, l'étude de la Rome primitive s'est déviée d'un jour tout nouveau, puisque ses habitants gardaient encore les mœurs des « terramances », et que M. Pigorini, en commençant à débrouiller ce chaos, a rendu à la science le plus signalé service.

Les ouvrages de Rome, qui avaient alimenté mon dernier Bulletin, ne nous envalent presque rien aujourd'hui. Sans aucun, il est vrai, la publication de l'écrit dans les *Notizie degli Scavi* (p. 203-416) un long rapport de l'ingénieur Mattioli sur les moyens d'extraire du lac de Nemi les deux galères romaines qui y sont immergées. Acceptera-t-on les solutions qu'il présentait? Nous le saurons plus tard. En attendant les travaux sont suspendus³.

Il en est de même à Capua. Depuis les relations que j'annoyais il y a un an, le nom de Capua n'a pas reparu dans les *Notizie degli Scavi*. La tâche qu'on avait mise à exécuter M. Grallat paraissait préager une activité plus durable. En quoi s'il s'agit du temple de la Mater Matuta au-dessus du *Forum d'Auguste*, dont on nous fait toujours attendre le débatement commencé en 1880? Et l'autre s'il s'agit d'une

1) *Bullettino di Paleontologia Italiana*, anno VII, p. 124.

2) M. Bruni annonce la découverte d'une nouvelle terramance à Casanova au sud-est de Belluno (*Notizie degli Scavi*, p. 61-64). Les fouilles archéologiques n'étant pas encore commencées aux dernières nouvelles.

3) Les sondages exécutés dans le lac de Nemi ont provoqué de nombreuses études. A celles que j'ai signalées l'année dernière, il faut ajouter les ouvrages : Petrucci, *Annuario Mitologico*, p. 189-192; Le Tait de monde, n° 25, p. 257-260 un supplément (*L'œuvre du monde*); Chaillet, *Les galères impériales du lac de Nemi* (Annales de Saint-Louis des Français, 1^{re} série, t. 1, p. 133-158). L'ingénieur Mattioli a fait paraître, outre son rapport, aux renseignements détaillés : *Le scavi romane del lago di Nemi*, Rome, 1896.

feuille qui s'annonçait si bien et qui avait déjà tout produit soit renvoyée à une date indéterminée ?

D'ailleurs les découvertes proprement dites se font rares dans toute l'histoire de la péninsule. M. Abille de Marchi¹ et, à sa suite, M. Barnabei (Notiz. p. 445-450) publiant une sorte de trépied de marbre retrouvé parmi des débris à Milan. Des têtes de béliers en décorent les angles, une turque occupe le sommet. L'intérêt véritable de ce petit monument est dans les bas-reliefs qui ornent deux des faces et dans l'inscription qui occupe la troisième. Les bas-reliefs ont trait l'un et l'autre au culte de Mercure dont ils représentent divers emblèmes plus ou moins clairs. L'inscription est dédiée au même dieu par un des premiers magistrats de la cité, le quatuorvir Sextus Veracilius Priscus. Il offre, pour accomplir un vœu, un caducée d'or du poids de cinq livres, une corne (bassin de bronze posé sur un trépied) et plusieurs objets précieux. Cet ensemble composait une offrande vraiment peu commune. Pour en pénétrer tout le sens et la portée, il serait nécessaire de savoir dans quel édifice notre marbre était déposé. L'absence d'indication à ce sujet, la trouvaille perd une partie de sa valeur.

A Florence, c'est un grand monument qu'on vient de remettre au jour. Le plan en apparaît avec une netteté suffisante pour qu'on ait le droit dès maintenant de désigner ces ruines. Elles appartenaient au Capitole. Le souvenir de ce centre religieux de la cité, avec ses dépendances, s'était conservé à travers les Ages. Derrière la piazza di Mercato vecchio, en plein cœur du vieux Florence, s'élève l'église Santa Maria la Campadoglio, héritée par le vicolo del Campadoglio. La tradition qui maintenait ces noms était véritable; à quelques mètres de là, sous la piazza Luca, glissent les murs de fondation du Capitole, dont les travaux d'édilité entrepris depuis quelques années en ce quartier viennent de nous révéler l'existence.

Dès la plus haute antiquité, cet endroit fut habité. Les tombes italiennes qu'on y a exhumées à plusieurs reprises en sont la preuve. M. Milani, dont l'analyse le mémoire², consacre d'abord quelques pages à la description de ces sépultures, à côté desquelles on verra sur lesquelles fut bâti plus tard le Capitole. On en détruisit alors sans doute la plus grande partie; et c'est merveille que toutes n'aient pas disparu, car le

¹ Note insérée dans les *Riviste degli Studi e delle Lettere Lombardo di scienze e lettere*, année 28, vol. XXXIX, 1896. M. Barnabei a reproduit la plus grande partie de cette note dans les *Notizie degli scavi*.

² *Reliquie di Firenze antiche* (Monumenti antichi, VI, ann. 6-72).

temple, s'il ne mesure que 24^m x 30^m, est flanqué d'une série de constructions qui s'étendent tout autour. Dans l'incertitude on nous annonce de leur identification, bornons-nous à parler du sanctuaire proprement dit.

Partialement orienté, la façade au levant; il a la forme carrée du temple étrusque en ovale. Les trois *cellae* occupent la moitié de la superficie; l'autre moitié est pour le *pronaos*. La *cella* centrale, où trônait Jupiter, est de dimensions un peu supérieures à celles des deux autres réservées à Junon et à Minerve. Le temple se dressait sur une large *platea*. M. Milani suppose que cette plate-forme représentait, à défaut de colline réelle, le mont Capitolin de Rome. Sans donner plus de créance qu'il ne convient à cette opinion, constatons seulement que le temple reposait sur d'énormes soubassements.

On recouvrait un monument même par des degrés de marbre; colonnades, chapiteaux, bases, architraves, pilastres, balustrades, toute la décoration en un mot était de marbre de Carrare. Des débris de ces diverses parties de l'édifice ont revu le jour durant les travaux. M. Milani les énumère, les décrit avec complaisance, souvent même en donne de très utiles reproductions. Il ne manque pas non plus de transcrire, si même ils le valent, les fragments épigraphiques, dont aucun malheureusement ne nous apporte de rives lumineuses. Un fort bel autel avec festons de feuilles de chêne et de glands, et une petite statue de Jupiter terminent la liste des objets recueillis. En examinant ces sculptures de tout genre, on peut se faire une idée de la beauté de l'ensemble. Mais si l'on veut fixer au moins approximativement la date de la construction, il est nécessaire d'invoquer aussi le témoignage des monnaies retirées des débris.

Elles ont appris à M. Milani que le temple devait remonter à l'époque intermédiaire entre Sylla et Auguste. Et très probablement les vétérans de Sylla qui s'installèrent dans Florence et l'embellirent de travaux de toute sorte, sont les créateurs du Capitole. Le monument est corinthien et hexastyle; ces deux caractères se retrouvent dans le temple Capitolin de Rome dont Sylla est l'auteur. En imitant ce modèle les vétérans voulaient peut-être à la fois, flatter leur chef et faire honneur à Florence.

Un incendie, vers l'année 41 de l'ère chrétienne, détruisit ce sanctuaire; et pour nous son histoire s'arrête à cette date. Néanmoins il est probable qu'on le réédifia et qu'il dura sous sa nouvelle forme jusqu'à une époque assez lointaine. On aurait peine à comprendre, en effet, qu'au milieu du 1^{er} siècle, on ait laissé en ruines dans une ville importante un pareil monument. Sa disparition définitive eût vraiment déparé cette cité riche en beaux édifices, dont M. Milani, qui a également

bien exploré le présent et le passé de Florence, retrouve les vestiges de tous côtés dans les quartiers modernes.

Les Capitules sont à l'ordre du jour. Tantôt que d'heureux hasards faisaient mieux connaître ceux de Rome et de Florence, on essayait, sans faillies nouvelles, de substituer à son emplacement celui de Pompéi. L'auteur de la tentative est M. Mau, à qui des études déjà longues sur les antiquités pompéiennes ont valu en ces matières une indiscutable autorité.

Au nord du Forum se dressait un édifice de caractère absolument païen et qui contenait trois cellae : comment ne pas en conclure qu'il abritait la triade, Jupiter, Junon et Minerve? Une tête de Jupiter, une inscription en l'honneur du ce dieu, rencontrées au milieu des ruines, fortifient encore cette opinion. Mais d'un autre côté le temple de construction est antérieur à l'établissement de la colonie romaine (82 av. J.-C.), avec lequel dut coïncider la fondation du Capitole; d'ailleurs, il existe à Pompéi un sanctuaire différent, où le culte des trois mêmes divinités a été signalé. S'il y a donc des raisons assez fortes pour désigner le Capitole au Forum, elles ne manquent pas non plus pour le lui refuser. De toutes façons le doute était légitime. C'est pour trancher de le dissiper que M. Mau a écrit son mémoire (*New. Mitt.*, p. 141-146).

Voilà, en le dégagant de tout l'accessoire, quel est son raisonnement.

Dans le temple dit d'Esculape, qui avoisine les deux théâtres, se sont rencontrées trois lares cultes (deux statues et un bas-relief) représentant Jupiter, Junon et Minerve et une inscription à Jupiter optimus maxumus, de plus l'architecture de l'édifice est des premiers temps de la colonie romaine. Cet ensemble de preuves était paraissant à plusieurs archéologues pour placer là le Capitole. M. Mau était du nombre. Il pense aujourd'hui avoir fait fausse route.

En effet, dit-il, ce petit sanctuaire édifié dans un coin de la ville en est été tout d'abord peu digne d'aussi augustes divinités. Les trois images de terre cuite cloquaient également; la bronze en le nombre avaient seule pu être employées. Ces anomalies ne sont pas nouvelles; mais elles n'étaient que temporaires et s'expliquent fort aisément. En l'an 53 avant J.-C., Pompéi fut ébranlée par un tremblement de terre. Le temple à triple cella du Forum dut être détruit; car, lorsque la ville périt, en 79, on le rebâtit. Il y a donc lieu de penser que, durant cette reconstruction, un atri préviaire avait été donné aux images, précédées elles-mêmes, de la triade capitoline, dans un local moins endommagé. Ces divinités n'auraient pas tardé à être rétablies sous une forme plus belle dans leur ancien sanctuaire, si les courbes du Vésuve l'avaient permis.

Malgré tout sa vicissitudes il reste encore assez de ce *très Capitole* du *Forum* pour qu'on puisse se rendre compte de son âge. Il fut bâti, selon M. Mau, à la fin de la période osque, peu de temps avant que Pompili devint romain, car c'est une exagération d'admettre qu'il en aurait y avoir nulle part du Capitole avant l'arrivée des Romains. Juppiter le divin protecteur de la ville hellénique avait été sans doute Apollon, dont le temple est en bordure du *Forum*. Quand Pompili, avant la guerre sociale, aspira au rang de cité romaine, et, pour rendre possible ce désir, introduisit chez elle les dieux du Capitole, elle ne voulut pas moins faire pont sur que pour Apollon. A leur tour ils occupèrent l'endroit le plus en vue de la ville, et l'on s'efforça d'embellir les environs de leur temple. A cette occasion, le *Forum* s'agrandit et reçut des aménagements nouveaux dont l'œil exercé de M. Mau distingue très bien la trace.

Jupiter, Junon et Minerve sont donc réinstallés au *Forum*. Mais le quidam temple d'Esculape, leur domicile d'un moment, est maintenant vide d'habitants. Qui va l'occuper? M. Mau a réponse à tout. Il produit à propos une inscription qui mentionne le sanctuaire de *Zens Melichios* non loin de la porte Stabiana, précisément dans les parages dont nous nous occupons. La tentation est forte de le reconnaître dans le monument devenu lison. D'autant plus que ce dernier, restauré vers le temps de Sylla, a conservé certaines parties antérieures à cette date, et spécialement un chapiteau où est sculptée une tête de dieu d'un type archaïque prononcé. On ne risque guère de se tromper en y reconnaissant un Jupiter asiatique. Aussi bien, ajoute M. Mau, en comprendrait à merveille que la trinité capitoline ait reçu l'hospitalité dans un temple de Zeus: et pour tous ces motifs, dont il ne s'occupe pas du reste la valeur démonstrative, l'auteur, après avoir restitué au *Forum* le Capitole proprement dit, assigne à Zeus Melichios le petit sanctuaire de la strada Stabiana.

Mais on peut par ce double résultat au moins planifier. M. Mau a voulu entreprendre de nouvelles recherches sur les autres temples du Pompili. Nous venons des premiers à nous en réjouir et je m'empresse d'analyser pour mes lecteurs ses deux mémoires relative aux temples de la Fortune Angusta (*Roman Mitt.* p. 200-224) et des Larcæ (*ibid.* p. 285-301).

Au nord-est du *Forum* se détache une large rue, la strada del Foro, qui coupe bientôt à angle droit la strada di Nola¹. Le temple de la Fortune Angusta se trouve au point d'intersection des deux rues. On s'en est assez peu occupé jusqu'à ce jour, et pourtant les matériaux ne man-

1) Dans certains plans, à tort ou à raison, la strada di Nola qui, vient de l'est à l'ouest son cours, pour rejoindre celle de strada della Fornica.

quient pas pour en essayer une restitution. Dédicé sans doute vers l'année 3 de notre ère, alors que fut fondé le collège des *Ministri Fortuna Augustae*, il eut beaucoup à souffrir du tremblement de terre de l'an 63. On le reconstruisit, et les nombreux fragments décoratifs qui échouèrent, malgré le pillage fréquemment renouvelé de Pompéi, se répartirent avec assez de facilité entre le premier et le second temple.

Cette répartition, accompagnée de détails techniques très précis, remplit l'étude de M. Mau. Les architectes auront donc beaucoup à y puiser. Pour moi, qui ai surtout le devoir d'apporter ici des résultats, je me bornerai à une observation. La celle de la Fortune Auguste est accessible par deux escaliers qui séparent un pélicier. La partie inférieure des degrés au milieu desquels se dresse l'autel même, protégé seulement par une balustrade, coupe le trottoir et aboutit à la chaussée. Un portique partant de là rejoint le *Forum*, de sorte que la strada del Foro semble n'être que le prolongement de la grande place et le temple de la Fortune fait comme partie des beaux édifices qui la décoraient. Il n'en faut pas davantage pour résoudre une hypothèse imaginée en vue de résoudre certaines obscurités de la construction. On supposait que ce sanctuaire contigu à des habitations privées avait pu n'être qu'une sorte de chapelle particulière. On ne voyait guère d'oratoires domestiques qui débordent ainsi sur la rue et s'ouvrent si volontiers aux yeux des passants. Pour débarrasser les difficultés techniques, on devra recourir à d'autres arguments. Jusqu'à preuve du contraire nous nous bornons pour avéré qui le monument établi par M. Mau était vraiment l'*Aedes Fortunae Augustae* où tous les Pompéiens avaient accès.

L'étude qui a pour titre : *Das standische Leventempel in Pompéi* a plus d'un point de contact avec les précédentes. Comme celle que je viens de citer en dernier lieu, elle confirme un essai de reconstitution d'un temple; et comme celle qui concerne le Capitole, elle rectifie une identification erronée. En outre, dans les trois cas, il s'agit de monuments qui décoraient le *Forum* pompéien. Ne séparons donc pas les trois mémoires.

A l'est du *Forum*, entre le *Macellum* et le temple attribué successivement à Mercure, puis au Génie de l'Empereur Auguste, et récemment revendiqué pour Vespasien par M. Mau¹, la visitant remarque un édifice de forme inusitée. Je ne saurais mieux le décrire et plus brièvement qu'en le comparant à une de nos cathédrales du xiii^e siècle, dont il se

¹ Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXVIII, 1903, p. 452 sq.

subsistant, la nef ayant disparu, que les transepts et le chœur avec abside. On est généralement d'accord pour y reconnaître la curie. Tel n'est pas l'avis de M. Mau. Quelque la décoration architecturale fasse aujourd'hui presque entièrement défaut, il reste assez du gros œuvre pour qu'on démontre avec un peu d'attention le plan de l'ensemble, et pour qu'on puisse discerner la dénomination courante.

Tel encore je laisse aux architectes érudits le soin de vérifier si la reconstitution que tente M. Mau, après avoir énuméré les fragments conservés, n'est sujette à aucune critique. Mais, sans entrer dans le détail, que l'autel placé au centre de l'area démontre le caractère religieux de ce monument richement décoré, qui remonte aux premières années de l'Empire. L'ai prononcé le mot d'autel; en effet, d'après M. Mau, il s'agit bien d'un large espace découvert, entouré du mur; l'abside qu'un toit protégeant servait de fronton la *cella*, ou plutôt c'est le nom qui lui convient vraiment l'*œdicula*. Elle est garnie d'une large base qui n'a pas pu supporter la statue d'un seul dieu. Si l'on rapproche cette circonstance de cet autre fait que le sanctuaire donnait sur la *Forum*, et qu'il abritait par conséquent des divinités protectrices spéciales de la cité, on sera sans doute porté à admettre l'hypothèse de M. Mau.

Le culte des *Lares publici* se rendait à Rome, non-seulement dans chaque quartier à l'autel du carrefour (*ara compitalis*), mais aussi dans un temple central situé sur la *Sacra via*, près de l'emplacement occupé plus tard par l'arc de Titus. Auguste associa aux *Lares* le Génie de l'empereur. C'est ce groupe de trois statues, les *Lares* encadrant le Génie impérial, que M. Mau veut installer dans l'*œdicula* du temple de Pompéi. La petite ville campanotane aurait tenu à garder autant que possible les usages romains; et après les dieux du Capitole elle aurait adopté les *Lares publici*. D'autres statues de divinités secondaires occupent assurément les niches latérales; c'était l'usage dans les laraires privés d'attribuer à cette des protecteurs du legs d'autres dieux tels qu'Apollon, Hercule, la Fortune, Mercure, Esculape, etc. Peut-être Cérés et Vénus, pour qui les citoyens de Pompéi professaient une vénération particulière, y avaient-elles leur place. Et l'on croira volontiers aussi que certains membres de la famille impériale ou encore des bienfaiteurs de la ville entouraient, en buste ou en pied, les dieux, quels qu'ils fussent, qui recevaient en ce lieu les hommages des fidèles.

Ces trois statues sur le Capitole et les temples de la Fortune et des *Lares* suffiraient à démontrer l'activité scientifique déployée par M. Mau à Pompéi. Mais il n'a pas borné là ses efforts. Les *Reconstructions* Mitthei-

langues nous apportant encore un long travail de lui sur le maïson latine, cret-ou, Julia par les *Parti* (p. 8-97); un exposé des fouilles poursuivies à Bascorale, à l'endroit où fut découvert le trésor d'argenterie que possède aujourd'hui le Louvre (p. 131-141); enfin un article sur les statues qui décoraient le Forum de Pompéi (p. 150-156). Il ne tenait donc pas à lui que la région dans il a fait son champ d'études particulières ne soit bien connue de tous ceux qui s'intéressent à l'antiquité.

(II)

Hors de l'Italie, nous avons moissonné l'année dernière, en Afrique surtout, des inscriptions pleines d'intérêt. L'Afrique a beaucoup produit cette année encore, mais d'autres enrichiront la récolte. Les découvertes qui s'y sont accomplies ne concernent pas la religion. En Grèce, au contraire, nous avons à relever plusieurs trouvailles épigraphiques.

Au bourg de Manvière, arrondissement du Blanc (Indre), on dégagea d'un mur un texte votif en assez bon état de conservation¹. Le R. P. de La Croix en donna communication à M. Hild qui l'a publié dans la *Revue religieuse*². Deux noms, Julius Cnatus et son père, Julius Aircetus, fils de Crenatus, dédient un monument au nom de l'empereur et au Génie d'Apollon Ateporanus. Quel est cet empereur? M. Hild pense aussitôt à Auguste. Il se flatte, ou le croit, d'être le fils d'Apollon, et professant pour ce dieu un culte ardent. On comprendrait donc le rapprochement du père et du dieu dans une même formule d'invocation. Cette argumentation est-elle sans réplique? Autant qu'on en peut juger par la reproduction, l'écriture ne dénote pas à coup sûr une très haute époque; quant au nom d'Augustus, faut-il rappeler qu'il appartient à tous les empereurs? Le doute est donc légitime sur l'hypothèse de M. Hild.

Sans insister une fois de plus sur le culte dont Auguste fut l'objet et dont le texte de Pau-Berland apporte une nouvelle preuve, il y a plusieurs particularités à signaler dans l'inscription. J'y remarque d'abord les noms des trois dédicants. Ceux du petit-fils, Julius Cnatus, ont une

¹ Cette pierre provient sans doute du Pou-Berland, colline élevée de 500 mètres et haute en débris romains.

² XVI, p. 34-40. Voir aussi *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1893, p. 594; *Bulletin archéologique*, XXIX, p. 141, n° 47.

allure toute romaine; le père, Julius Atractus, n'a de vraiment romain que son prénom; enfin le grand-père, Cetractius, est certainement beloté de gaulois. Nous arrivons donc ici à la pénétration de plus en plus forte de la Gaule par l'élément latin. L'inscription africaine d'El Aouana n'a déjà permis, dans mon précédent Bulletin¹, de faire chauffer ce phénomène pour les contrées méridionales. S'il est moins sensible dans l'inscription du Pou-Berland, je ne crois pas cependant qu'on puisse le nier.

Mais ce à quoi il faut surtout prêter attention, c'est l'identification d'Apollon avec un dieu celtique Atepomarus, dont les dédicants invoquent le génie. De pareilles fusions ne sont pas rares; et celle d'Apollon avec une divinité solaire qui devait avoir le char et parait ses attributs (Atepomarus équivalant à *solito equis* ou *equis solibus*) n'a rien qui nous surprenne. Il y a profit néanmoins à grouper dans les exemples où cette habitude se manifeste. C'est le seul moyen de débiter avec certitude jusqu'à quel point la religion des Celtes de Rome subit l'influence du culte des vainqueurs.

Près de Sarrebourg, en Lorraine, dans l'ancien département de la Meurthe, un *Mithraeum* a été récemment rencontré qui a déjà donné lieu à plusieurs publications². En effet, outre les sculptures mithraïques habituelles (Mithra immolant le taureau), il en renferme d'autres moins ordinaires : des épisodes de la légende de Mithra, une sorte d'assemblée des dieux, plusieurs autres qui ne s'expliquent pas d'eux-mêmes. L'attention des archéologues s'est surtout portée sur deux petits autels annexés aux abords du *Mithraeum*, qui apportent des renseignements nouveaux pour résoudre un des problèmes les plus controversés de la mythologie gaulo-romaine, celui du « dieu au maillet ».

Deux théories sont en présence pour expliquer la nature de ce personnage. Les archéologues pensent que le dieu au maillet des monuments gaulo-romains est identique au dieu gaulois de la nuit et de la mort, que César appelle *Dépôtér* et dont les Celtes, suivant lui, se croyaient issus comme d'un père commun. Les épigraphistes affirment que le dieu au maillet n'est autre que le Silvan romain; ils expliquent comme des attributs de ce dieu rustique le maillet (marque de l'abandon ou *peidom*), le vase (*pygmaea fujina*), enfin la chaise, qui paraissent sur les images du dieu au maillet.

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXIV, 1899, p. 352-357.

2) On en trouvera la liste et le résumé dans le *Lehrbuch des k. deut. archäologischen Instituts*, XI, 1897. *Archäologischer Anzeiger*, p. 2-10.

M. Salomon Reinach, à qui l'emprunte en résumé des systèmes ultérieurs, vient de reprendre la question à propos de la découverte de Sérapéum¹. Voici à quelles conclusions il aboutit.

L'un des deux autels nous offre, dans un bas-relief, le dieu au maillet avec sa parèdre; les représentations de ce genre ne sont pas rares. Mais ce qui fait le prix tout particulier du présent monument, c'est qu'il porte une inscription où les noms de ces divinités apparaissent pour la première fois. Le dieu s'appelait *Sacellus* et sa parèdre, qui figure seule dans le bas-relief du second autel, *Nantawolta*. Ces noms confirment l'opinion commune que l'on avait à faire à des dieux indigènes. *Sacellus* signifierait en celtique « le bon frappeur » ou « celui qui a un bon marteau », et *Nantawolta*, « celle qui brille à la guerre ».

Cette révélation semble défavorable à la thèse des épigraphistes : car *Sacellus* n'est pas *Silvanus*. Quant au système des archéologues, il n'est en rien ébranlé de ce fait, puisqu'ils n'attribuaient aucune dénomination au dieu, et que César a employé seulement le nom de *Dispatet* pour mieux se faire entendre des Romains. Il demeure toujours « que les Gaulois, même César, se disent issus d'un dieu celtique et gaulois, que le conquérant romain appelle *Dispatet* et non *Pluton*, sans doute, parce que dans *Dispatet*, l'idée de paternité est indiquée à côté de la nature infernale. Or si, dans l'ensemble des monuments de l'art gallo-romain, on ne cherche qui rappellent le type des dieux infernaux des peuples classiques, on trouve les images du dieu au maillet, et l'on ne trouve que celles-là ». Elles sont imitées évidemment de Jupiter, du Pluton et surtout de Sérapis.

Pourtant « le dieu au maillet n'est pas plus Sérapis qu'il n'est Silvan

1) *Sacellus* et *Nantawolta* (*Revue celtique*, XVII, p. 45-50). L'article est enrichi de notes linguistiques de M. d'Arbois de Jubainville; voir en outre *ibid.*, p. 66, l'hypothèse étymologique de M. V. Henry; puis *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, p. 35; Caput, *Revue archéologique*, LXXIII, p. 267, n° 4; LXXIX, p. 143, n° 48; d'Arbois de Jubainville, *Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, p. 129 et *Bulletin de la Société de Linguistique*, n° 41, p. 122. Je n'ai pas eu entre les mains le mémoire de M. Michaux qui, le premier, a publié les monuments dont il va être question (*Archiv für die Geschichte der Alterthumskunde*, t. VII, 1895, p. 128-143). M. l'abbé Motillot est revenu plus récemment sur la question du dieu au maillet à propos d'une statuette trouvée à Melun (*Revue de la Société des Antiquaires de France*, 1897, p. 95-105).

C'est un dieu gaulois resté sans images jusqu'à la conquête, et auquel on a prêté, à l'époque romaine, un type plastique inspiré de celui de Sérapis, mais avec quelques attributs différents de ceux du dieu gréco-oriental, attributs conformes à une tradition mythologique spéciale que nous ignorons. « C'est à cause de ces attributs, tels que le chien, la faucille, que l'on a voulu identifier Sucellus à Silvain. On a pris ainsi l'ascenseur pour le principal, on n'a aperçu par là (ce dit encore M. Reinach) » qu'il y a eu deux assimilations du dieu au maillet avec des divinités gréco-romaines, l'une motivée par son caractère divin et, par conséquent, plus profonde et plus ancienne, l'autre suggérée par ses attributs et toute superficielle. »

Il semble que les épigraphistes aient tenu compte seulement de cette dernière et que les archéologues, dédaignant mieux l'autre, aient pénétré la vraie nature du dieu au maillet.

Voici encore un nom d'un dieu gaulo-romain qui nous est révélé. A Chacenay, près d'Army-le-Duc (Côte-d'Or), on a retiré d'un puits cinq grands vases de bronze, hauts de 0^m,20 à 0^m,31, deux casseroles, une patène et plusieurs petits vases du même métal. Sur la panse d'un des vases se lit une inscription à double rang de pointillés : elle indique que ces objets furent offerts par un certain *Sextus Marcellus au dieu Allius et à Damona*. « Le nom du dieu Allius, dit M. Héron de Villefosse qui signale la trouvaille¹⁾, apparaît ici pour la première fois à la place de celui du dieu *Harno*, conqueun habituel de *Damona*, *Allius* et *Harno* sont probablement deux désignations différentes de la même divinité. »

Allius et Damona devaient être adorés ensemble dans un petit temple, où le dédicant avait déposé son offrande. Si l'on en juge d'après les monnaies de Tétricus, de Constantin et de Théodose qui ont été rencontrées au cours des fouilles, ce sanctuaire fut sans doute détruit à la fin du iv^e siècle.

En 1890 on a extrait à Hennez du mur de l'enceinte gaulo-romaine une série de onze bornes milliaires. Cette muraille avait donc été bâtie à la suite, à une basse époque, comme celle de Seign, par exemple, et beaucoup d'autres qui sont présentes à toutes les époques. On était en droit d'espérer que d'autres monuments en sortiraient encore. Cet espoir n'a pas été déçu. Trois bases en gruit, pesant chacune plus d'une tonne, ont été retrouvées auprès des bornes milliaires : elles ont

1) Bulletin de la Société des Antiquaires de France, p. 280-294; voir aussi Revue archéologique, XXXI, 1897, p. 146, n^o 36.

aujourd'hui le musée de la ville. Une de leurs quatre faces est couverte d'une inscription dont les caractères indiquent le milieu du II^e siècle de notre ère.

Les trois inscriptions sont identiques dans la plus grande partie de leur teneur. Elles mentionnent que « Lucius Campanus Praeas et son fils Virilis, prêtres de Rome et d'Auguste, ont élevé à leurs frais cette statue avec ses accessoires, sur le terrain concédé par décret du sénat (de la cité) ». Seul le début de chaque texte diffère. Le premier dit : « En l'honneur de la Maison impériale et du *paganus Martius*,... » Le second : « En l'honneur de la Maison impériale et du *paganus Saturnianus*, à Mars *Mullus*,... » Le troisième : « En l'honneur de la Maison impériale et du *paganus Carnutinus*, à Mars *Vicinus*,... » Les noms des *pagi* et les surnoms de Mars, qui rompent seuls l'uniformité de ces textes, en sont l'intérêt principal.

M. Mowat, qui les a le premier publiés¹, en s'appuyant sur les renseignements fournis par M. Becombe, Directeur du Musée archéologique de Rome, pensa que *Mullus* est une épithète locale appliquée à Mars dans les deux *pagi Martius* et *Saturnianus* de la cité des *Redones*. Par *Vicinus* (pour *Vicius*), il faudrait au contraire entendre un Mars du voisinage, le dieu protecteur de la cité prochaine ; sur le *paganus Carnutinus* on aurait dû dire qu'un pays chartrain. C'est avec raison, selon moi, que M. Max Ihm s'élève contre ces conclusions², et revendique pour les *Redones* le *paganus Carnutinus*, d'où il suit que *Vicinus*, tout comme *Mullus*, serait un qualificatif topographique et local. D'une part, en effet, on ne pouvait guère (et M. Mowat pas plus que M. Ihm) nie en outre de la cité des *Carantes* dans le territoire de la *civitas Redunens*; et, d'autre côté, ces deux cités étaient trop distantes pour que l'une pût être la voisine de l'autre. Enfin, pourquoi cette intervention des *Carantes* ?

C'est, dit M. Mowat, que Virilis, nommé sans doute par son père de Rome et d'Auguste, tandis que son père était élu par les deux *pagi* des *Redones*, s'est associé avec lui « pour rendre dans un témoignage commun la reconnaissance leurs dieux respectifs des *pagi* romains et du *paganus chartrain* ». Pour admettre cette explication on est forcé « de faire représenter simultanément par deux prêtres à l'autel de Rome et

1) *Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, p. 226-228; voir aussi *Revue archéologique*, XXXI, p. 147, pp. 40-42.

2) *Revue archéologique*, XXXI, p. 464-465.

d'Auguste = une même cité. L'hypothèse est légitime; cependant je ferai observer que nos inscriptions n'indiquent pas expressément la simultanéité des fonctions remplies par le père et par le fils. Admettons-la néanmoins; il est alors certain que cette double représentation d'une cité à l'autel de Lyon est anormale. Doit-on cependant oser dissiper une anomalie ou créer une autre? Et n'en est-ce pas une que cette imitation des Caracalles chez les Rèmes, et ce prétendu rattachement que la géographie repousse? Désignons-nous à attendre de quelque découverte ultérieure la réponse à cette question ouverte.

Le *Mars-Marte* mentionné dans nos textes n'est pas un nouveau venu en épigraphie. Deux inscriptions, l'une de Genes (Mayenne), l'autre de Nantes, l'avaient précédemment fait connaître. Il est probable, suivant la remarque de M. Han, que son culte était consacré dans l'ouest de la Gaule. Du moins n'a-t-on pas encore rencontré son nom dans cette région.

Avant de quitter la Gaule, je signalerai encore les fouilles entreprises par le R. P. de La Croix à Izeures (Indre-et-Loire), une vieille tradition voulant que l'église fût bâtie sur les ruines d'un temple dédié à Minerve. Les recherches entreprises au mois de février 1890¹ ont confirmé en partie seulement cette opinion. Il y avait bien à Izeures un temple de Minerve qui remontait sans doute au temps de Marc-Aurèle, mais il n'était pas situé sur l'emplacement de l'église: et des pierres taillées anciennes se sont rencontrées dans les enfouissements, elles n'avaient été apportées des monuments romains d'alentour. Il y aurait lieu de les explorer avec soin.

Tout le monde connaît le fameux trésor d'argenterie dit de Bernay, provenant de Bernayville (près de Bernay) et conservé à Paris au Cabinet des médailles. Il faisait partie du mobilier d'un temple de Mercure. Depuis 1850, date de la découverte, on avait retiré du même endroit quelques fragments d'objets en argent et de grands blocs architecturaux ornés de sculptures. Aidée par le Ministère de l'Instruction publique, la Société archéologique de l'Eure s'est entreprise d'interroger à nouveau le trésor; elle a confié la direction des travaux au R. P. de La Croix².

¹ *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, p. 2122, *Nouvelle série*, 15^e série; p. 227 sq.

² *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, p. 2122 sq., 2272 sq.; *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1901, p. 226, 231-232; Je n'ai pas eu entre les mains l'article de M. Paré, *Recherches archéologiques du R. P. de La Croix au Villard (Bernayville) (Bulletin monumental*, 7^e série, t. I, 1905, 332-341).

Il a retrouvé, à l'intérieur d'un péristyle enveloppant une aire de 4.000 mètres carrés environ, non pas un temple, mais quatre. Les deux plus antiques, dédiés sans doute à Merguro et à une divinité poétique, furent détruits vers le milieu du IV^e siècle; presque au même endroit, on en releva deux autres plus petits dont nous ignorons la durée. Un portico réservé aux besoins du culte existe tout auprès. Enfin, à peu de distance, on a commencé à déblayer un théâtre. Les recherches seront poursuivies, et nous faisons des vœux pour qu'elles soient couronnées d'un plein succès.

M. Franz Cumont, dont on connaît les belles études sur le mithraïsme, vient de publier¹ un bas-relief fort mutilé, qui est originaire des bords du Danube inférieur, peut-être de Trésesin. A travers l'obscurité qui l'enveloppe, on distingue néanmoins dans ce petit monument des traces du culte du « cavalier thrace », dont je parlais en terminant mon précédent Bulletin², et aussi un ressemblance avec les sculptures mithraïques. Nous avons là une preuve nouvelle du « syncretisme désordonné » qui caractérise le paganisme impérial. Ce mélange des influences religieuses bien constaté en Italie, en Gaule, en Afrique, s'est donc également produit dans la région des Balkans. De jour en jour, à mesure que progressent les investigations des archéologues, la fusion des cultes s'affirme comme un phénomène indéniable et universel qui marque les derniers temps du paganisme.

Aug. AUBOIN.

1) *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, p. 11-16, pl. III.

2) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXIV, p. 362-364.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J. J. M. DE GROOT. — *The religious system of China* —
3 vol. gr. in-8 de 1408 pp., avec 63 planches hors texte, Leyde, E. J. Brill, 1892, 1894 et 1897.

M. De Groot a terminé l'année dernière le premier livre de l'ouvrage monumental qu'il a entrepris d'écrire sur le système religieux de la Chine; ce livre se compose de 1166 volumes parus respectivement en 1892, 1894 et 1897. Tous les éloges que je pourrais adresser à l'auteur resteraient au-dessous de son mérite. On ne sait ce qu'il faut le plus admirer chez lui, de l'observation sagace et prolongée qui lui a permis de recueillir en Chine une si prodigieuse masse de documents et de faits nouveaux, ou de l'érudition abondante et sûre avec laquelle il éclaire les textes anciens à la lumière des coutumes modernes, ou enfin du sens philosophique et historique qui lui permet d'interpréter les usages religieux du Céleste Empire et d'en retrouver les raisons premières.

Malgré la plupart des auteurs qui ont traité de la religion chinoise l'ont volontiers considérée comme se résumant dans quelques grands systèmes : confucianisme, taoïsme, bouddhisme; ils n'ont pas montré que ces systèmes eux-mêmes s'étaient greffés sur un vieux tronc de croyances populaires qui est plus essentiel que les théories professées par les docteurs des différentes écoles. M. De Groot a suivi une méthode meilleure; au lieu de prendre son point de départ dans les spéculations des philosophes, il l'a cherché dans la réalité actuelle. En Chine plus qu'ailleurs, il est de toute évidence que la mort a été le Muséum de la pensée religieuse; c'est elle qui fut la première inspiration des idées sur l'autre vie et du culte rendu aux âmes invisibles. Tout le premier volume de M. De Groot est donc consacré à l'étude des usages qui ont quelque connexion avec la mort. Dans les livres suivants, on verra comment les pratiques ou les idées du taoïsme ou du bouddhisme se rattachent à ces

observances qui existaient déjà toutes pénétrées de l'esprit confucéen; on comprendra comment s'est constituée ce vaste syncrétisme de la religion chinoise, dans lequel se concilient les éléments les plus disparates. En étudiant les formes actuelles du culte, M. De Groot a toujours suivi d'un regard perçant les traces dans l'histoire; à côté des chroniques qui fournissent parfois des renseignements instructifs, ce sont surtout les livres de rites qui nous attestent l'antiquité de certains usages; on peut dire de M. De Groot qu'il a entièrement renouvelé l'étude des rituels; les descriptions arides et sèches de cérémonies énigmatiques deviennent sous sa plume le commentaire vivant de coutumes aujourd'hui encore en vigueur.

Les pythéessaux du M. De Groot étaient presque tous des savants de cabinet qui expliquaient des textes, ils employaient dans leurs travaux, souvent d'ailleurs avec talent, les procédés d'investigation dont on s'est servi pour les religions de l'Égypte ou de l'antiquité classique. Mais, puisque par un hasard unique dans l'histoire du monde, la Chine nous présente le spectacle d'une civilisation aujourd'hui encore existante, quelque vieille de plus de trois mille ans, il faut profiter de ce merveilleux champ d'observation qui nous est ouvert, rassembler et grouper des faits et ne recourir aux livres qu'en pour mieux comprendre la réalité. Pour l'historien de la religion, le rite est plus important que le dogme, car le dogme n'est souvent qu'une création de la pensée réfléchie, tandis que dans tel peuplé barbare on considère l'antique superstition qui met en jeu la latence dans l'âme du peuple et qui lui est comme le substratum psychologique. A M. De Groot revient l'honneur d'avoir institué l'étude de la religion chinoise sur cette base nouvelle. Nous essaierons de résumer, en quelques lignes, des idées contenues dans son premier volume.

Lorsqu'un décès est survenu dans une maison, les Chinois s'inquiètent qu'une influence funeste règne dans le voisinage du mort et ils cherchent à l'espouiser ou à se prémunir contre elle. Au moment où on pose le cercueil sur la bière, les parents s'écartent pour éviter que leur ombre ne soit enfouie dans le cercueil; les femmes montent sur des bancs ou des chaises de peur qu'un mauvais principe qui, au moment, retourne à la terre ne pénètre en elles, ce qui leur occasionnerait des fautes mortelles. Ceux qui viennent rendre les visites de condoléances qui se font en présence du cercueil caché derrière un voile, portent souvent sous leurs vêtements des grattes d'os dont la forte odeur éloigne les effluves néfastes; les femmes accablées sont disposées de ces râties. On s'abstient de parler en termes propres de la mort et de ce qui s'y rapporte; au lieu de dire qu'on « enterré le corps dans la bière », on dit qu'on le « coché »;

une boutique de porcelaine est appelée une « boutique de porcelaine » ; les porcelaines eux-mêmes sont souvent désignées sous le nom de « porcelaine en bois de sapin », et ils portent pour la plupart soûlés sur leurs extrémités des carrés de papier avec le mot « soulier » ou le mot « longévité » destinés à neutraliser les émanations pernicieuses qui pourraient s'échapper du dessous. Enfin, lorsqu'un cercueil est sorti d'une maison, il ne doit rentrer ni dans cette demeure ni dans aucune autre sous quelque prétexte que ce soit, car il y apporterait de nombreux mauxheurs.

Quelque la mort soit entourée de terreur vague, il existe cependant un art de conjurer les malheurs qu'elle suscite autour d'elle, et de faire que le cercueil et la tombe deviennent, au contraire, une source de bénédictions pour la postérité du défunt. On remarque d'abord toute une série de pratiques bizarres qui paraissent fondées sur un symbolisme grossier : une poignée de clous mise dans le cercueil préserve à la famille en deuil une nombreuse descendance, car le mot *hou* s'écrit « clous » aussi ; un individu ; le caractère qui signifie « pontalon » et le caractère qui signifie « trésor » en prononçant tous les deux d'un, on place sur la corps un pontalon boursé de faux lingets d'or et d'argent en papier, pour assurer de grandes richesses aux parents du mort ; quelques pièces de monnaie répandues dans la tombe leur permettraient le même avantage ; la présence d'un mandarin dans la cortège funéraire leur aura un gage de réussite aux examens et de promotion rapide dans les carrières officielles. Pour rendre la tombe identifiable, il est essentiel de choisir une heure et un lieu de sépulture qui soient conformes aux règles de la science magique du *fong shui* (intégalement : « vent et eau ») : au nom de certaines concordances entre la configuration du sol, l'horoscope du mort et l'époque de l'année, de prétendus savants se livrent au moyen de la baguette géomantique à des ostensifs d'une extrême complication, pour démontrer péremptoirement aux parents que tel emplacement et telle date conviennent seuls pour l'enterrement. M. De Gress expose les principes fondamentaux de cette science de divination ; il surmonte avec les déplorables effets, soit que les professeurs de *fong shui* déraisonnent, en spéculant sur la crédulité de leurs compatriotes, à ruiner des familles entières, soit qu'on diffère pendant des mois ou même des années un enterrement pour lequel les conditions propices sont introuvables, soit enfin qu'on arrête les travaux publics et les constructions privées par la crainte de modifier l'aspect extérieur du terrain ou d'élèver des tombes. Les diverses théories du *fong shui* sont une des plaies de la Chine moderne.

L'enterrement est la forme indigène et habituelle des funérailles en Chine; l'usage de brûler les corps est venu de l'Inde et n'est pratiqué que par les bouddhistes. Les Chinois ont toujours aimé donner aux cercueils des dimensions considérables afin de leur assurer une longue durée; c'est même à la recherche, incessante, dans ce but, des arbres les plus gros et les plus anciens qu'il faut attribuer en partie le déboisement dont souffre le Céleste Empire. À vrai dire, le Chinois ne songe pas à empêcher la décomposition du cadavre et il n'a jamais pratiqué l'embaumement; il croirait qu'un corps rigide et immuable (*kiang che*) ne servirait qu'un vampire mûissant. Mais il désire donner aux restes humains une demeure où, malgré les altérations que leur fait subir l'inévitable corruption, ils soient en repos et constituent pour l'âme comme un siège fixe et inviolable. Les vivants eux-mêmes sont intéressés à ce que les morts soient adéquatement enterrés; si en effet des ossements restent exposés aux intempéries, l'esprit qui rôde alentour souffre lorsqu'il pleut; il cherche dans à empêcher la pluie et pourra causer des sécheresses funestes à l'agriculture. Une âme errante est d'ailleurs toujours irritée et disposée à nuire. Ainsi s'explique la sollicitude exceptionnelle des cercueils, ainsi le soin qu'on apporte à la conservation des tombes; ainsi, les châtimens rigoureux prononcés contre ceux qui violent une sépulture et mettent en peine une pauvre âme en dispersant les débris autour desquels elle se tient; ainsi encore, la formation de sociétés charitables qui se proposent de distribuer des cercueils aux indigents, et de réparer les sépultures abandonnées.

La mort est conçue par les Chinois comme une séparation de l'âme et du corps; mais l'âme reste dans le voisinage du corps et peut y reparaître. Dans l'antiquité, on montait sur le toit de la maison en agitant un vêtement du deuant et on soufflait adoucement l'âme à revenir l'habituer de nos jours encore, on place dans la bouche du mort de l'or, du jade, ou tel autre objet précieux qui, par sa haute valeur, paraît muni d'une grande puissance vitale et se trouve capable d'entretenir l'union de l'âme et du corps. Quelle que soit d'ailleurs cette résurrection réelle que les Chinois semblent admettre, l'essentiel à leurs yeux c'est que l'âme et le corps restent ensemble, même après que la mort les a joints; nombre de coutumes funéraires n'ont pas d'autre raison d'être : on place aux pieds du mort une lampe ou une bougie allumée pour que l'âme, attirée par ce foyer de lumière, ne s'évapore pas dans les ténèbres et revienne se poser dans le lieu ou on lui offre des sacrifices; les lanternes, qui figurent dans les cortèges funéraires, sont destinées à empêcher

l'âme de perdre de vue le cercueil qui lui appartient; d'autre part, comme le fait même de la mort prouve que le corps est dans de mauvaises conditions pour servir de support à l'âme, on fournit à celle-ci un point d'appui plus solide en fabriquant une tablette provisoire sur laquelle on inscrit, pour que l'âme ne se trompe pas, les noms du défunt; ces noms se lient aussi sur une bannière qui flotte au vent dans le cortège; enfin le portrait du mort accompagne souvent la procession. L'âme, ainsi guidée et soutenue, ne peut manquer de suivre le corps jusqu'à sa dernière demeure. Arrivée là, elle subit une sorte de dédoublement; d'un côté en effet, on place sur le cercueil la tablette provisoire et la bannière qui portent les noms du défunt; on enterre ainsi l'âme elle-même dans la tombe qui lui servira de maison de repos; mais en même temps on expose cette âme et on la prie de se fixer sur une seconde tablette qui sera transportée définitivement dans la demeure de ses descendants vivants; elle sera placée avec les tablettes des ancêtres sur l'autel familial et on fera devant elle les sacrifices prescrits par les rites. L'explication que les Chinois donnent de ce dédoublement de l'âme sera sans doute exposée dans le second livre de l'ouvrage de M. De Genat.

La Chine ancienne croyait que tout ce qu'un homme possédait devait continuer à lui appartenir après son décès et devait par conséquent être détruit à sa mort. Plusieurs coutumes actuelles sont des vestiges de cette idée antique. La plupart des marques de deuil, en particulier, sont des symboles d'un abandon au mort de tout ce dont il était propriétaire de son vivant. Lorsqu'un père de famille meurt, ses fils revêtent des habillements faits avec de la toile, qui n'est pas blanche, comme on le dit souvent par erreur, mais qui est sans aucune teinture et a gardé sa couleur naturelle; ils sont censés en effet s'être dépouillés en faveur du mort de toute espèce d'ornements et des habits même qu'ils portaient. Ils n'ont conservé que le plus simple et le plus méprisable des vêtements. S'ils tiennent à la main une baguette entourée de bandes de papier blanc, c'est parce que autrefois les fils pleurs, ne pouvant plus manger les aliments qui étaient dans la maison du défunt, devenaient affaiblis par le jeûne; ils avaient donc besoin d'un bâton pour soutenir leurs corps émaciés. Et c'est encore parce qu'on jure pour ne plus faire cuire aucune nourriture dans une demeure où tout appartenait au mort, que les gens de la famille vont demander chez leurs voisins les cendres destinées à être mises dans le cercueil. Autrefois, on abandonnait au défunt pendant la durée du deuil la maison même et tout son mobilier; on s'en allait demeurer dans des abris provisoires où l'on couchait sur

une natte de paille avec une natte de terre pour oreiller; de nos jours, on se borne à enterrer tout les meubles de la chambre, où est déposé le cadavre; dans cette pièce, une ou plusieurs personnes viennent s'asseoir pendant plusieurs nuits sur de la paille ou des nattes étendues à terre.

Cette idée de la continuité de la possession, même après que la vie a cessé, explique aussi la coutume que les Chinois ont pratiquée d'enterrer avec la mort les objets qui pouvaient lui être utiles dans l'autre vie. Le défunt était-il un haut personnage, de véritables trésors étaient enfouis avec lui; on ne se contentait pas toujours de richesses matérielles, car, dans les tombes des empereurs, on ensevelissait aussi vivants ses confidents dévoués et ses femmes favorites; la plus ancienne exemple que l'histoire nous ait conservé de cet usage remonte à l'an 678 avant J.-C.; quelque la voix des sages et la compassion du peuple aient plus d'une fois protesté contre cette barbarie, elle s'est perpétuée de siècle en siècle, jusqu'au temps des Ming en 1368 et en 1406, peut-être même jusqu'aux la dynastie actuelle.

Si la tombe des hauts dignitaires chinois, de même que celle des anciens Égyptiens, contient tout un mobilier mortuaire, il est permis d'espérer que des fouilles nous feront faire quelque jour d'importantes trouvailles archéologiques. À vrai dire, M. De Groot (page 441) se montre assez sceptique à cet égard; il est certain en effet que, grâce aux fréquentes révolutions dont la Chine fut le théâtre, les manuscrits des diverses dynasties ont été successivement éventrés et pillés; mais, en l'absence aussi, les dévotions de morts ont fait leur œuvre: ce qu'ils nous ont laissé à gagner suffit cependant à défrayer les travaux de plusieurs pénétrations de savants. Il en sera de même en Chine quand un gouvernement éclairé autorisera des recherches qui sont aujourd'hui interdites sous peine de mort.

Parce les objets qui étaient placés dans la tombe, il n'était pas rare qu'on mit des livres. Les textes cités par M. De Groot (pages 414-417) prouvent la fréquence et l'ancienneté de cette coutume; aussi, comme le fait remarquer l'auteur, n'avons-nous aucune raison de suspecter l'authenticité des *Annales écrites sur bandes* qui furent découvertes en 281 de notre ère dans la tombe d'un roi du pays de Wei, et qui, datant du III^e siècle avant J.-C. sont un monument historique de première importance. Qui sait si les vieilles tombes ne nous réservent pas d'autres trésors scientifiques, si nous n'assistons pas à une exhumation partielle de l'ancienne littérature analogue à la résurrection de ces frag-

ments importants de l'antiquité grecque que nous révélant en ce moment même les papyrus égyptiens ?

Il résulte encore des descriptions de sépultures célèbres que des miroirs métalliques s'y trouvaient souvent déposés : on en découvre plusieurs centaines dans une tombe du III^e siècle avant notre ère. Ils paraissent avoir été destinés à despotiser les ténébreuses infirmités. Dernièrement, M. F. Hirth attire notre attention sur de anciens miroirs de l'époque des Han dans l'ornementation desquels il signale des traces d'influence occidentale : ces miroirs anciens, si nombreux et si bien conservés, n'auraient-ils pas été retirés du caveau mortuaire où ils étaient censés faire la lumière ?

Dans l'état actuel des choses, tout ce que nous pouvons connaître des tombes chinoises, c'est la surface. Cette apparence extérieure elle-même, nous ne sommes en mesure de l'étudier que sur de rares monuments lorsqu'il s'agit de ces sépultures qui, en raison de leur importance, sont plus intéressantes que toutes les autres. Cependant, par une chance unique, il est un groupe de ces tombes qui fait exception ; ce sont les fameux tombeaux des empereurs Ming (du X^e au XVI^e siècle) à peu de distance de Peking : mais quelque réputation que les récits des touristes aient valu à ces monuments, on peut dire qu'ils n'avaient jamais été jusqu'ici l'objet d'une étude sérieuse ; M. De Groot nous donne enfin la description exacte, les planches nombreuses et fidèles, les explications détaillées que réclamait la science ; toute cette partie de son intéressant volume constitue une monographie archéologique de la plus haute valeur.

À voir la grande magnificence que les Chinois ont déployée dans les sépultures de leurs monarques, à voir la sollicitude avec laquelle, à l'autre extrémité de l'échelle sociale, les plus pauvres gens cherchent encore à faire repasser leurs morts au pays ; on s'aperçoit que chez ce peuple la tombe joue un rôle considérable ; elle est la demeure des esprits tombales qui veillent à la prospérité des familles et de la nation ; elle est soumise la racine profonde par laquelle l'humanité vivante se rattache au sol natal et du laquelle en vérité elle tire toutes ses énergies. La famille n'est point, en Chine, une succession d'individus qui cessent de dépendre les uns des autres à partir du moment où ils atteignent l'âge de raison ; elle est une entité réelle dont la permanence est symbolisée par le sang ancestral qui se transmettent de génération en génération sans qu'il y ait un temps. Ce n'est point d'ailleurs l'amour qui est le lien intime de la famille, car la femme en est exclue ; la femme n'appartient pas à la famille de son père, mais à celle de son époux, et,

dans celle-ci même, elle n'intervient que comme la mère de ses fils ou l'assistante de son mari; par elle-même elle n'est rien. Le principe fondamental de la famille chinoise, c'est le respect, c'est-à-dire le sentiment qui résulte de la subordination des fils à leurs pères, des frères cadets à leurs aînés; les plus jeunes doivent obéissance et vénération aux plus anciens qui accomplissent ou accompliront avant eux le sacrifice aux ancêtres; en celui qui est chargé de ce sacrifice s'incarne la famille entière et de là lui vient l'autorité indiscutable devant laquelle on s'incline. Les cinq degrés du deuil qui s'échelonnent, tant suivant les degrés de parenté comme nous les entendrions en Europe, mais suivant les degrés de soumission, nous permettant de pénétrer à fond cette organisation de la famille chinoise; on trouvera dans l'ouvrage du M. De Groot l'analyse détaillée des cas dans lesquels il faut observer le deuil du fil, du fils-inq et les conclusions sociologiques qu'on en peut déduire.

La réglementation du deuil est affaire d'État; il est facile d'en apercevoir la raison. C'est la famille, et non l'individu, qui est en Chine la seule unité sociale. Pour gouverner, il suffit de savoir maintenir dans la famille la hiérarchie qui assure l'autorité aux anciens; la plupart des contestations seront alors réglées par les décisions des pères et des aînés; on n'aura recours aux mandarins que dans les cas désespérés; l'administration se trouvera de la sorte singulièrement simplifiée, puisqu'elle n'aura qu'à contrôler, du dehors, en quelque manière, le bon fonctionnement de chacun de ces organismes élémentaires. D'autre part, l'empire tout entier est regardé par les Chinois comme une seule famille; le souverain est le père de son peuple; l'obéissance qui lui est due ne diffère pas en qualité de celle que les fils rendent à leur père; tout ce qui augmentera le pouvoir du père de famille fortifiera par contre-coup celui du souverain. On conçoit dès lors que l'idéal patrilocal ait toujours été présent devant les yeux des politiques du Celeste Empire; c'est dans cet idéal qu'ils ont vu la cause au sein de chaque famille et la source pour la nation. Il n'est donc point étonnant que les législateurs aient voulu développer, par tous les moyens qui étaient en leur pouvoir, la piété filiale; ils ont promulgué minutieusement les règles du deuil, dans lesquelles se reflète et par lesquelles se manifestent la hiérarchie humaine qui est la pierre angulaire de la famille et de l'État. Ne pas observer le deuil prescrit, ce serait manquer à un devoir social; c'est ainsi que s'explique et se justifie l'intervention des lois dans une question qui serait d'ordre privé aux yeux d'un Européen.

Comme on le voit par ce qui précède, la religion chinoise, telle que

l'a comprise M. De Groot, embrasse les questions les plus variées et les plus vastes. Circonstances populaires, archéologie, organisation sociale, tout s'y rattache par quelque côté. La religion est un aspect de l'âme d'un peuple; c'est la vie intérieure de cette âme dans ses manifestations les plus variées qui se révèle au elle sous un certain jour. En étudiant la religion du Céleste Empire, M. De Groot fait à un point de vue nouveau l'étude de la civilisation chinoise.

ED. CHATAINEL.

WN. STACE. — *Handkommentar zum Alten Testament. Die kleinen Propheten.* — Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1897, in-8, iv et 419 pages. Prix : ms. 8, broché : ms. 9,80, relié.

Sous la direction et avec la collaboration de M. Nowack, professeur de théologie à l'Université de Strasbourg, paraît un nouveau commentaire sur l'Ancien Testament. Dès 1892 a été publié le premier volume de ce commentaire : le livre d'Isaïe, expliqué par M. Duhm. Puis ont successivement paru le commentaire du Psautier par Baethgen, celui de Jérémie par Gieseler, celui des Lamentations par Lohr, celui du livre de Daniel par Behrmann et celui du livre de Job par Budde. Le dernier volume paraît celui qui est indiqué au titre de cet article.

Le nom des auteurs mentionnés est déjà une garantie sérieuse de la science solide qui est mise au service de cette grande entreprise. Quand on considère les différents volumes de plus près, on se convainc en outre sans peine que l'attente qu'on eût eu droit de fonder sur de tels collaborateurs n'est pas déçue. On peut ne pas accepter tous les résultats auxquels l'un ou l'autre de ces exégètes s'arrête; mais il est certain que chacun des volumes publiés marque un progrès sensible dans l'intelligence des documents interprétés. Tous offrent une nouvelle traduction de l'original hébreu. Cette traduction figure au haut des pages, tandis que les notes explicatives sont données au-dessous. En tête de chaque livre biblique sont discutées avec soin les questions d'introduction qui s'y rapportent.

Les mêmes dispositions générales se retrouvent dans le volume qui fait l'objet du notre analyse. L'auteur partage les vues qui prévalent de plus en plus parmi les critiques, depuis une vingtaine d'années, et d'après lesquelles nos livres prophétiques ne sont nullement

parvenus dans leur forme primitive, mais ont été soumis, comme les livres historiques de l'Ancien Testament, à bien des remaniements, avant d'atteindre leur forme actuelle. Il s'applique donc à mettre en relief les additions postérieures, en les faisant insister en italique, pour qu'on puisse les distinguer à première vue du texte authentique. Un autre avantage général de ce commentaire, c'est que, pour presque chacun des livres prophétiques, M. Nowack indique les principales idées religieuses ou théologiques qui y sont renfermées et la place qu'il occupe dans l'histoire religieuse d'Israël.

Si nous entrons dans quelques détails, nous ne trouvons rien de bien particulier à signaler au sujet des livres d'Amos et d'Osee, qui ont été le plus étudiés, depuis qu'on a reconnu le rôle considérable que les prophètes du VIII^e siècle ont joué dans le développement religieux d'Israël. Relativement au livre de Michée, dont l'unité a été défendue jusqu'à dans ces derniers temps, M. Nowack accepte le point de vue opposé, qui nous paraît mieux fondé et qui n'attribue à Michée autre chose, ou à peu près, que les trois premiers chapitres du livre qui porte son nom. Ici, comme ailleurs, des auteurs postérieurs ont cru devoir compléter les anciens oracles, parce que ceux-ci étaient presque exclusivement des exhortations à la repentance, dans lesquelles les grands prophètes du VIII^e siècle ne mettaient en relief que les infidélités d'Israël et le jugement sévère de Dieu qui allait atteindre ce peuple récalcitrant. A partir de l'exil, on sentit le besoin de mettre en vive lumière, non la justice et les sévérités de Dieu, comme antérieurement, mais sa compassion et ses promesses de salut, comme on les rencontre déjà exprimées chez Ezéchiel et surtout chez le second Esaië. Ces conceptions dominèrent de plus en plus et aboutirent finalement aux apocalypses juives, où nous ne trouvons plus que des promesses de salut. Les versets qui se sont mis à former une livre prophétique, ont tenu que le ton de réprimande à peu près exclusif qu'on y rencontre ne répondait pas bien au nouveau besoin de la communauté juive, qui gémit pendant des siècles sous la domination étrangère. Ils les ont donc complétés, en y ajoutant des promesses de salut, des promesses messianiques. C'est ce que l'on constate chez Amos, chez Esaië et aussi dans le livre de Michée.

Au sujet des trois prophètes contemporains de Jérémie, Sophonie, Nahum et Habacuc, la critique moderne a également reconnu qu'il fallait renoncer à l'idée de l'unité absolue de ces livres, généralement admise autrefois. Mais on est loin d'être d'accord sur les fortes à éliminer ou à conserver. Dans la plupart de ces questions, dont quelques-unes sont

très embarrassantes. M. Nowack nous paraît avoir eu la main fermée, en émettant un double conseil, celui d'un radicalisme intré ou d'un conservatisme pusillanime. Il a procédé sans parti-pris en se laissant exclusivement guider, pour admettre ou rejeter l'authenticité d'un texte, par des raisons exégétiques et historiques. En ce qui concerne le livre d'Habacuc en particulier, qui, dans ses dernières années, a donné lieu à une série de conjectures, plus hasardeuses l'une que l'autre, il nous semble avoir résolu le problème en question, sinon d'une manière définitive, au moins d'une façon plus satisfaisante que la plupart de ses prédécesseurs.

Les observations que notre critique rattache au livre d'Aggée et aux huit premiers chapitres de Zacharie montrent qu'il ne s'est pas laissé entraîner par le point de vue de M. Koster, qui a été et promptement adopté par beaucoup de savants. On sait que, suivant ce critique, la première colonie d'exilés Juifs serait revenue de la Babylonie, non sous le règne de Cyrus, mais seulement un siècle plus tard, du temps de Néhémie. M. Nowack développe, au contraire, dans son commentaire, le retour d'une colonie de Juifs antérieurement au ministère d'Aggée et de Zacharie. Nous pensons qu'il a parfaitement raison. Il est possible que cette colonie fut moins nombreuse que ne le dit Koster et Néhémie vi; mais bien des raisons font supposer que tous les Juifs ne sont pas restés en Babylonie aussi longtemps que le prétend M. Koster. La conception traditionnelle sur cette question n'est donc pas absolument fautive, comme ce savant l'a soutenu.

M. Nowack a accordé un soin tout particulier à Zacharie ix-xiv, l'une des parties les plus difficiles du recueil des petits prophètes. L'école conservatrice a toujours attribué ces chapitres au même prophète que les huit premiers de notre livre. L'école critique y a, au contraire, vu un produit plus ancien. Cette dernière a en outre séparé les chapitres ix-xi, dont elle plaçait la rédaction dans la première moitié du viii^e siècle, des chapitres suivants, qu'elle ne datait que de la seconde moitié du viii^e siècle. Suivant Koenen, nos derniers chapitres ne précéderaient que ds 400, et ix-xi; ainsi que xiii; 7-9, d'une époque encore plus récente, mais ces deux derniers morceaux renfermant de vains fragments, remontant jusqu'au viii^e siècle. D'autres critiques ont cherché à démontrer que tous nos six chapitres furent écrits par une même main, mais pas avant le viii^e siècle. On a enfin soutenu que ces chapitres sont un recueil de plusieurs morceaux de provenance différente. M. Nowack s'arrête à ce point de vue. D'après lui, ce recueil est formé des quatre morceaux suivants : ix; i-xi, ii, provenant du temps de la domination

grecque; II, 4-17 et XIII, 7-9, rédigés après l'exil, mais sans qu'on puisse déterminer plus exactement la date de rédaction; XII, 1-XIII, 6, d'une date post-exilienne très basse; XIV, d'une date semblable. Ce savant a mis en avant des arguments très sérieux pour justifier sa thèse. Nous n'osons affirmer qu'elle soit sous tous les rapports à l'abri du doute. Notre sentiment est plutôt qu'il faut renoncer à une solution parfaitement satisfaisante de ce difficile problème, à cause de l'obscurité de la plupart des textes qu'il s'agit d'interpréter. Nous croyons pourtant que notre critique a raison de voir dans ces chapitres un recueil de morceaux différents et non un livre provenant d'une seule main. Nous sommes également d'accord avec lui, quand il assigne à tous ces morceaux une origine post-exilienne, car nous n'y trouvons plus ni le même langage ni les mêmes conceptions que dans les prophètes plus anciens. Par contre, on y constate d'un bout à l'autre le genre apocalyptique, qu'on ne rencontre pas en Israël avant Eséchiel.

Relativement au livre de Jonas, M. Nowack partage avec raison l'avis qui est devenu prépondérant de nos jours et qui en fait un conte récent, ayant pour but de combattre l'exclusivisme juif et de proclamer la grande et belle vérité que Dieu est miséricordieux envers tout le monde. Il place la composition du livre de Malachie avant l'apparition d'Esdras sur la scène de l'histoire, et une après, ce qui nous paraît également juste. Un détail exégétique de ce livre nous semble mériter d'être relevé. Dans Malachie I, 11 on a voulu trouver l'idée que les païens connaissent et adorent le vrai Dieu. Il y aurait donc là une conception très universaliste, mais qui cadre fort peu avec le particularisme juif qui se manifeste dans le reste de ce livre. Pour ne pas attribuer au prophète deux thèses contradictoires, on a souvent pensé que notre texte était une prophétie ou qu'il impliquait la pensée que les Juifs dispersés parmi les païens offraient partout leur culte au vrai Dieu. M. Nowack combat ces dernières interprétations et soutient qu'il y a chez Malachie, comme au sein du judaïsme en général, depuis le second Exile, un double courant, l'un universaliste et nouveau, l'autre particulariste et traditionnel. Il a sans doute raison.

Ce que nous venons de dire prouve que nous avons devant nous un ouvrage très recommandable, pouvant servir de guide sûr à tous qui veulent s'occuper de prophétisme hébreu. Si bien des problèmes soulevés par M. Nowack n'ont pas reçu une solution définitive, et d'autres ne sont guère susceptibles d'une solution de ce genre, toute de données suffisantes, le travail que nous annonçons n'en réalise pas moins un progrès

très sérieux dans la critique et l'interprétation des livres prophétiques de l'Ancien Testament, sur les questions purement exégétiques, dans le détail desquelles il nous est impossible d'entrer ici, sont généralement traitées avec le même soin que celles que nous avons principalement relevées. Il ne nous reste qu'un vœu à formuler, c'est que dans les pays de langue française on puisse trouver moyen de produire des ouvrages exégétiques dignes de ceux qui nous viennent des pays de langue allemande.

C. PIERREBOIS.

J. TOUTAIN. — **Les cités romaines de la Tunisie.** *Résumé sur l'histoire de la colonisation romaine dans l'Afrique du Nord.* — Paris, Fontemoing, 1896, in-8, 412 pages et 2 cartes.

Nous sommes bien en retard pour rendre compte de la remarquable étude de M. Toutain sur *Les cités romaines de la Tunisie*. Il n'est que juste de faire profiter de ce retard l'auteur lui-même, en constatant tout d'abord la faveur avec laquelle l'ouvrage a été accueilli par tous les critiques, par ceux-là même qui ont cru devoir faire des réserves sur quelques-unes de ses théories. Le livre a conquis l'unanimité des suffrages, non seulement dans la Faculté des lettres de Paris, à laquelle il était présenté comme thèse de doctorat, mais aussi dans le monde savant et même dans le grand public dont il a eu le rare mérite d'attirer l'attention.

M. Toutain s'est proposé d'étudier l'histoire de la colonisation romaine dans l'Afrique du Nord, mais il a systématiquement restreint son champ d'investigation. Il se limite à la Tunisie qu'il connaît bien, où il a fait un séjour de deux ans et où il est revenu depuis en mission à diverses reprises; dans ce cadre géographique nettement défini, au moins en apparence, il ne s'occupe que des divers types de communes organisées, *civitates, municipia, coloniae*, à l'exclusion des immenses dominiens impériaux, *saltus*, des propriétés privées, *praedia*, des territoires occupés par la population rurale, nomade ou sédentaire, même, il ne suit l'évolution de ces communes que durant trois siècles, de l'an 20 avant J.-C., époque à laquelle Auguste relève la colonie de Carthage, et qui marque pour l'Afrique, le début d'une ère de paix et de prospérité, jusqu'à l'an 534, date de l'avènement de Théodose, qui clôt cette période par l'établissement d'un régime nouveau, amenant la transformation radicale du régime municipal africain.

Quoi qu'il faille penser de ces copies, peut-être un peu arbitraires, elles n'en ont pas moins l'avantage d'assurer l'unité du texte, et de donner plus de rigueur et de précision à des conclusions, qui, pour se borner en apparence à la vie prosaïque dans la Tunisie romaine aux premiers siècles de notre ère, n'en ont pas moins d'une application beaucoup plus générale et dépassent singulièrement, dans le temps et l'espace, le cadre étroit où l'auteur s'est enfermé de parti-pris.

C'est l'importance et la portée de ces conclusions que je voudrais faire ressortir, sans m'astreindre à suivre l'auteur dans le détail d'une argumentation où apparaissent toutes les qualités de son esprit mathématique et rigoureux.

Le fait essentiel qui frappe à première vue, lorsque l'on étudie les villes de la Tunisie antique au temps des Antonins et des Sévères, c'est-à-dire au moment de leur plein épanouissement, c'est qu'elles sont entièrement romaines d'apparence. Les innombrables ruines qui restent de cette période si prospère, le prouvent surabondamment. Edfices publics et privés, temples, arcs de triomphe, thermes, théâtres, amphithéâtres, cirques, palais et villas, sont tous bâtis à la romaine et sur un plan conforme aux règles de Vitruve. Leur décoration ne diffère que par une perfection moindre, de celle des monuments grecs et italiens construits à la même époque. L'artiste africain est plus ou moins habile, il n'est jamais original. Peintres, statuaires et jusqu'aux architectes se bornent à reproduire des types gréco-romains, incapables de rien inventer, même lorsqu'il s'agit de créer une forme anthropomorphique qui convienne à leurs deux nationalités, primitivement représentées par de purs symboles, ils donnent à Baal la figure barbare et velue de Saturne, et à Tanit, les traits de la Diane céleste.

Tout dans les villes tunisiennes est fait à l'image de Rome : leurs monuments et ceux qui les habitent. Ceux-ci portent les *nomina*, et par leur gentilité semblent se rattacher aux plus anciennes familles italiques. Ils s'habillent de la toga, ils écrivent et parlent en latin. Les dieux qu'ils adorent sont ceux du panthéon gréco-romain ; ils élèvent des Capitols à la grande triade Jupiter, Junon et Minerve, et célèbrent le culte des empereurs divins. S'administrant suivant que possède à la mode romaine, ils s'efforcent de faire de leur ville comme une prolongation de la cité romaine : *ex ciuitate quasi propagata*, leur ambition suprême est d'obtenir pour elle le titre de colonie. Il semble que l'ancienne population liby-phénicienne ait entièrement disparu, et que l'Afrique ne soit plus peuplée que de citoyens romains.

Mais ce n'est là qu'une apparence. En réalité le compte est très fait des Romaines d'origine qui leurs affaires ou leurs fonctions conduisent à s'établir temporairement ou à se fixer dans le pays. Fonctionnaires impériaux qui représentent le pouvoir central ou qui veillent aux intérêts privés de justice et gèrent les domaines; soldats envoyés par Auguste à Carthage, et sur divers points de la côte et du centre de la Tunisie; vétérans de la III^e légion Auguste, au temps où elle se recrutait en Italie et était garnison à Thèveste; grands propriétaires ruraux, commerçants, banquiers et monnaieurs d'argent, tous ces immigrants ne sont pas très nombreux au nombre, et ne forment en Afrique qu'une faible minorité. Ils se perdent dans la foule des africains de race.

Ceux-ci se sont romainisés, sans doute; mais seulement à la surface. En copiant le costume, le langage, la manière de vivre des maîtres du pays, ils parviennent à faire un moment illusion sur leur véritable nationalité. Mais regardons les choses de plus près. Les noms de famille romains qu'ils se donnent ne sont le plus souvent qu'une adaptation ou une traduction par à peu près de leur appellation indigène. S'ils parlent et écrivent en latin, ils ne renoncent pour cela ni à leur alphabet, ni à leur idiome national, berbère ou punique qui survit à la langue des vainqueurs, et auquel ils demeurent obstinément attachés jusqu'au moment de l'invasion arabe. Surint ils perdent totalement leurs vieilles croyances religieuses.

L'apparence extérieure des cultes africains se modifie au contact des envahisseurs, les symboles adoptent des Phéniciens subissant l'influence de l'anthropomorphisme gréco-latin. La grande triade de Carthage, Baal et Tanit, « le couple divin suprême et tout puissant », Echmoun, le dieu enfant, successeur des deux premiers, s'efface devant les dieux de la Grèce et de Rome.

Mais ce n'est pas indifféremment que l'Africain adopte les divinités étrangères. Son choix est raisonné, et celles qu'il honorent de préférence ne sont pas toujours celles qui sont la plus populaires à Rome. A ce point de vue la liste des dieux gréco-romains auxquels sont dédiés les temples de Tunisie identifiée jusqu'ici est singulièrement instructive. De la statistique que je tiens de dresser (décembre 1897), il résulte que sur les 120 temples ou autels, dont nous avons la dédicace, 15 sont réservés au culte officiel de la triade Capitoline; en outre 9 dédiés à Jupiter, 3 à Junon et 1 à Minerve paraissent se rattacher au même culte. Auguste divinité à l'autel; les Victoires de l'Empereur ont 5 sanctuaires, la Vertu Auguste 2, la Paix 1, la Fortune 3, la Concorde 3, Saturne 1, 18 temples.

Caelestis en a 10; Cérès (la Cérès Africana) et Mercure chacun 9; Esculape 8, Pluton Frugifera 7, Liber Pater 6, Apollon 5 dont 3 qu'il partage avec Diana, Hercule 4. Puis nous trouvons à 3 seulement pour Vénus, 2 pour Tellus et Neptune, un seul temple pour Janus, Mater Magna, Sérapis, et peut-être Mars, un autel aux deux liras.

Faisons abstraction du culte de la triade Capitoline, de l'empereur et des personifications morales qui se rapportent à celui-ci, culte de fonctionnaires et de magistrats municipaux, plus politique que religieux, nous arrivons à constater que les divinités adorées avec le plus de ferveur en Afrique, sont précisément celles qui se rapprochent par quelques côtés de la triade carthaginoise. C'est Saturne d'abord, le dieu populaire par excellence, celui que les petites gens adorent avec tant de ferveur d'autant à l'instar de l'Afrique, que Tertullien peut dire avec raison à ses contemporains : *Saturnum deus populi est* : mais il ne faut pas y voir le Saturne-Cronos, Saturnus Aëdonas carius l'appelle une dédicace de Bog-Djeldu; partout adoré en Afrique du nord jusqu'à Rome, le Saturnus dominant, il apparaît identique à la divinité suprême Baal-Adôn, le dieu auquel on offre des sacrifices sur les hauts lieux, sur des autels à ciel ouvert qu'entoure une enceinte carrée (remnants du Saturnus Bœleurominis en Djebel-Bou-Kourmaï), auquel on élève des autels avec colonne phénicienne (dédicace inédite découverte à Tihla, en octobre 1897), à haut emprunt sur les stèles et les ex-voto l'apparence du visilbord du Penthéon gréco-romain, c'est toujours le grand Baal identique à ce qu'il était jadis; demeurant un et immuable dans son essence, il s'incarne dans sa puissante personnalité sous les pré-noms qu'il s'associe; Saturne d'abord, Pluton, Liber Pater, Apollon, Hécate. De même, Caelestis et sa sœur, la Cérès africaine, Diana, Séleûs, Tellus, Vénus, Astarê, ne font que représenter Tanit; Hercule, Esculape et Mercure ne sont que la romain d'Eschmoun et de Méléhart.

La foi religieuse des Africains n'a été modifiée qu'en apparence par le contact de la civilisation gréco-romaine; il en est de même, comme l'a très bien montré M. Meunier¹, de leur caractère, de leurs idées philosophiques et de leur littérature. Ils n'ont jamais rendu leur passé ni déposé leur nature jamais.

Pourtant ces Africains, tout en restant eux-mêmes, sont les meilleurs sujets de Rome. Ils la servent, sans arrière-pensée, avec un loyalisme sincère auquel se mêle un sentiment de réelle reconnaissance.

1) Paul Meunier, *Les Africains*, Paris, 1894.

C'est que Rome, en établissant sa domination sur leur pays, n'a pas cherché à anéantir le passé, à transformer brutalement la race. Elle n'a déclaré la guerre ni aux coutumes ni aux croyances locales. En échange de la paix qu'elle assaitait aux Africains, elle ne leur a demandé que l'obéissance. Mais en même temps elle a su leur faire comprendre l'intérêt qu'il y avait pour eux à se rapprocher d'elle, les avantages matériels et moraux qu'ils trouveraient à adopter sa civilisation, par les privilèges qu'elle attachait au titre de citoyen romain, elle leur a fait la plus précieuse, la plus recherchée des récompenses. Au lieu de s'imposer, elle s'est fait désirer. Elle n'a agi que par rayonnement. Ce n'est pas Rome qui a transformé l'Afrique, c'est l'Afrique qui s'est transformée elle-même à son contact par une évolution lente, spontanée et toute pacifique.

M. Toutain s'est fait l'historien de cette évolution : avec beaucoup de science et de pénétration, il a mis en lumière les traits caractéristiques de la politique romaine en Afrique. Son livre s'adresse avant tout aux savants, mais les enseignements que l'on peut en tirer sont d'une utilité parfois tout actuelle ; il sera consulté avec fruit, par tous ceux qui s'intéressent au passé de la Tunisie, par tous ceux qui travaillent à un problème présent et qui se préoccupent de son avenir.

P. GAUCIARD.

E. CAROTTE. — Les Assemblées provinciales de la Gaule romaine. — Paris, Picard, 1906.

La thèse de M. Carotte vient trop tôt ; elle a été écrite en 1890, imprimée en 1891 ; elle est donc de trois ans seulement postérieure au remarquable mémoire de M. Guiraud sur le même sujet. Pour y révenir dans un si bref délai, il fallait un peu de vraie sincérité qui ne manquait pas aux jeunes gens. C'est là son excuse, je l'accepte volontiers quant à moi, d'autant plus que si son frère ne remonte point un sujet connu, il est loisible d'être sans mérite. Il témoigne de recherches consciencieuses. Il est d'une lecture facile, il contient un très bon index, il donne un fac-similé de la plaque de bronze découverte à Narbonne en 1896 et qui, comme on le sait, renferme une partie du *Lex Cœlæ provinciarum Narbonensium*. Près de 50 pages d'additions nous renseignent sur les travaux postérieurs à l'impression de la thèse, car nous allons oublier de dire que l'ouvrage de M. Carotte est une thèse de doctorat pour la Faculté

de droit de Paris a jugé digne d'une distinction. Nous n'en examinerons que la côté religieuse.

Il a existé en Gaule deux sortes d'assemblées religieuses : 1° de grands conciles de populations à l'occasion de certaines fêtes (comme ceux dont M. d'Arbois de Jubainville a constaté l'existence dans l'ancienne Irlande). Ces assemblées me paraissent fort problématiques. Il serait surprenant que César n'y ait point allusion, 2° des assemblées de druides, les unes exterritoriales, les autres tenues à époque fixe, chaque année sur le territoire des Carnutes, regardé comme le centre de la Gaule; ceux qui avaient des litiges s'y rendaient pour les faire juger; mais l'assemblée n'en avait pas moins avant tout un caractère religieux. La Gaule avait donc atteint l'unité religieuse à une époque où elle était encore bien éloignée de l'unité politique; elle avait un clergé unique et des chefs politiques divers. Je ne vois pas qu'on ait présenté jusqu'ici une explication plausible de ce fait remarquable. Chez la plupart des peuples de l'antiquité, il y avait autant de religions que de nations. Comment se fait-il que les Gaulois dont les mœurs, la langue, les institutions différaient, se fussent soumis à ce corps des druides pratiquant partout, réunissant-il, les mêmes cérémonies, ayant à sa tête un chef dont le titre était si recherché qu'on allait jusqu'à se battre pour l'avoir?

Les Assemblées provinciales de la Gaule romaine ne dérivent point des réunions druidiques, quoiqu'elles aient aussi avant tout un caractère religieux. Elles sont instituées pour rassembler un collège au chef de l'État. M. Guizot pense qu'elle sont nées spontanément comme des collèges religieux ordinaires; l'État n'a fait que les autoriser; il ne les a pas fait entrer dans le cadre administratif. Selon M. Carotte, ce serait plutôt une création officielle, une institution publique. Ainsi s'expliqueraient l'existence d'une *lex* pour le concilium de la Narbonnaise. On pourrait peut-être aussi invoquer en ce sens le *lex* *latina* d'Italie; les *sacerdotes provinciales* dont il est question ne pouvant guère être que les flamines des provinces; ils n'ont l'autre ressource contre une désignation onéreuse à mener des jeux et des fêtes dont ils font les frais, que l'appel aux princes *procuratores ad principem*; c'est donc qu'il s'agit d'une charge obligatoire comme l'étant, par exemple, les magistratures municipales).

Je crois, avec M. Carotte, p. 71, que les *sacerdotes provinciales* n'avaient que de simples prérogatives honorifiques par rapport au clergé municipal :

1) Cf. M. Hédigues de Berouge, *El museo bruto de Italia*, Malaga, 1891.

ce n'est pas une sorte d'archidiacre païen, le supérieur hiérarchique des simples prêtres municipaux, (sauf du temps de l'empereur Julien).

Les autres *regie lectores* qui se trouvent dans la seconde ligne de l'inscription de Narbonne, ont fait supposer que le flamine devait avoir au moins deux lecteurs, mais le *flamen Martialis* à Rome n'en avait qu'un; est-il admissible qu'un prêtre provincial dont les devoirs et les prérogatives sont, en général, les mêmes que ceux du *flamen Dialis*, fût plus honoré que lui? M. Caratta, p. 81, sentent que les lettres *es* ne se rattachent point au mot *lector*, mais sont le commencement d'un autre mot.

Il donne, p. 82, l'interprétation de M. Alibrandi au sujet de l'expression *Si flamen lo rivatate esse de iure*; la sous-entend : Si le flamine perd le droit de cité (arg. Dig. 38, 1, 1 pr. et 37, 4, 1, 4) et *non pot.* Si le flamine s'abstient de la ville. Il paraît résulter de là que, du moins dans la Narbonnaise, le flamine devait être citoyen romain; en dehors de la Narbonnaise, il devait en être de même, surtout si l'on voit dans les assemblées provinciales organisées en vue du culte politique de Rome et d'Auguste, une institution officielle. J'ai peine à croire que ce culte officiel fût laissé à des provinciaux. M. Caratta objecte que C. Julius Verrundarius Urbicus, le premier *sacerdos* des trois Gaules, était un Éduen. Sa qualité d'Éduen était déjà un titre à la cité romaine; il est possible que la cité lui eût été concédée.

À propos de la *flaminica* et dans divers autres cas, M. Caratta me avertit des rapprochements avec les anciens usages des peuples autres que les Romains pour mieux comprendre les institutions de ces derniers. La méthode est d'un simple delfte; mais il est nécessaire d'y recourir. Je ne goûte pas trop cependant, p. 130, l'analogie avec le *liberum veto* polonais à l'occasion de l'inscription de Thorigny. L'interprétation qu'il donne de celle-ci me paraît fort dissemblable. Des députés au Concilium Galliarum accusent le gouverneur Paulinus; un certain Solennus, délégué des Viduenses, dit que la seule instruction qu'il ait reçue de ses commettants est de voter des actions de grâces à ce même gouverneur; il le fait avec une telle ardeur que l'accusation est abandonnée; ceux qui l'avaient portée voyant sans doute qu'ils ne seraient pas servis, le retiennent. Cela ne prouve ni pour ni contre le mandat impératif.

Les Assemblées provinciales étant avant tout liées au culte païen, auraient dû disparaître sous le Bas-Empire, à la suite du triomphe du christianisme. Elles survécurent d'une vie obscure à titre d'Assemblées politiques et administratives; les conciles chrétiens en ont fait certains

côtés une image. Le *incerdus provincianus* se rencontre encore en 395, du temps d'Himerius (G. Thcod., XII, 1, 10), sans grande raison d'être, un peu comme le souverain pontificat romain.

Nous avions émis précédemment en exprimant la crainte que la dissertation de M. Carette ne fût peu utile, en présence des travaux de ses devanciers. Ce que nous avons dit prouve que cette crainte n'est pas justifiée. Sur divers points, M. Carette apporte son enseignement, ses idées personnelles; il a utilisé les documents trouvés récemment, comme le pléban de Norbimne et le troum d'Italia. Quoiqu'il se soit moins occupé du côté religieux que du côté politique de l'institution des Assemblées provinciales, son étude, très bien documentée, très au courant des travaux les plus récents, rendra des services pour la connaissance de l'organisation du culte impérial.

J. BÉRENGER.

VICTOR SIDENHANS. — **L'Avocat du Diable.** *Polemique sur la doctrine chrétienne et sur les quatrevangiles canoniques.* — Paris, Fischbacher, 1897. — 1 vol. in-8, 191, 260 p.

Il y avait une fois un genre de littérature à la fois juridique et théologique très goûté dans un certain monde. C'était les *Processus juris de Redemptione*, c'est-à-dire un exposé de débats se déroulant devant le tribunal divin et où les parties en cause étaient Jésus et Satan. Celui-ci en appelait à la justice suprême pour que l'innocente pécheresse, sa propriété indumentiellement ravie par Jésus à son pouvoir légitime, lui fût restituée par arrêt rendu en cour céleste. Naturellement Jésus en défendait en contestant d'abord en personne droit de propriété allégué par son adversaire et en démontrant que, par la rédemption, il était légalement acquies les hommes qu'il avait saisis au prix de son sang.

Ce procès remplissait de gros volumes. On y voyait en extenso les arguties, les constitutiones d'avoués, le ministère des notaires assermentés, celui des greffiers, des sergents, des procureurs du Roi du ciel et aussi en leurs conclusions », les plaidoiries des avocats choisis par les parties et s'évertuant à accabler la partie adverse sous le poids de leurs syllogismes et de leurs injures. Chacun de ces personnages portait un nom connu dans l'histoire. La Cour se composait de juges et d'assesseurs nommés par le Roi, c'est-à-dire par Dieu, pour connaître de l'affaire et la résoudre. Il y avait des plaidoyers très longs, très soûlés, des répliques.

des duplicités, le tout conforme aux us et coutumes des anciens tribunaux : Toutes les formalités de la justice du temps étaient minutieusement observées, Chicanerie était ravi. Il en résultait que les étudiants en droit de l'époque pouvaient se familiariser d'avance avec les méandres et les subtilités de la procédure judiciaire, au même temps qu'ils sentaient se confirmer leur foi en voyant combien ses formes compliquées, mais justifiées de la justice et de la vérité, convergent vers la mise en pleine lumière de l'excellence de la cause de Jésus et de la perfection primitive de Satan.

Ces traités de jurisprudence et de théologie combinées étaient pédantesques et lourds. La lecture en était laborieuse. Seulement, de temps à autre, on y rencontrait des assertions assez originales, telles qu'une consultation précédente donnée par Moïse, les prophètes et le roi David et, comme dans les mystères du moyen âge, c'étaient les suppôts de Satan, parus les humains comme parus les démons, qui lançaient les plaintes et donnaient la note humanitaire.

Il n'est d'ajouter que, dans tous les *Præcedens* de ce genre, Satan était rudement dolent de sa plainte, condamné aux dépens et condamnés de la plus noire iniquité. Deux quelques-uns tenaient au lui accordait, à titre de légère transaction, que, sans droit aucun sur les hommes qui théoriquement ne lui appartenaient pas, mais en les précédents qui avaient pu lui faire illusion, il conserverait encore jusqu'au dernier jugement le pouvoir de les tenter. Tant pis pour eux s'ils se laissent aller à l'écouter ! Ils étaient prévenus, et moyennant cette légère et passagère concession, Satan n'avait plus rien du tout à réclamer.

Les temps sont changés. Le Diable, sans se soucier de l'arrêt de la Cour céleste, a enfilé de ses revendications haute et noble dans l'aison humaine, et il a consulté un avocat habile et discret, M. Victor Sühsmann, qui vient de publier le compte rendu des débats engagés et soutenus par lui contre les plus auteurs des apologistes modernes. La lecture de mon livre est beaucoup moins fatigante que celle des vieux ouvrages dont nous venons de parler. À vrai dire ce n'est pas un procès, c'est une conférence contradictoire qu'il expose. On y voit figurer tout à tour Auguste Nicolas, le Père Lacordaire, M. Wallon, l'abbé Hongaud (?), le Père Guérin (?), le Père Lidon, etc. Chacun d'eux a son mot à dire, auquel réplique toujours victorieusement l'avocat du Diable, lequel a pour assistants Strauss, Baur, Reuss, Reuss, Michel-Nicolas et même, quoique indigne, le signataire de ce rapport.

C'est en effet en s'armant de quantité d'arguments empruntés à la cri-

l'apologie religieuse de notre siècle que l'aveu du Diable lui en bêche les interrogatoires et même les intercessions que les apologistes précités ont épuisés pour la défense de la religion traditionnelle parmi nous. Il le fait avec une conviction qui s'autorise que le Diable a gagné en bonnes causes depuis le xix^e siècle, mais non sans virulence et avec des pointes peut-être plus piquantes que pertinentes, mais nombreuses.

Cela nous laisse du dire que Voltaire, quoique non croyant, avait trouvé moyen de se cacher dans la salle et « quoiqu'il fût dissimulé derrière un portrait, on pouvait voir sa profile sur la mur l'ombre de sa grande taille et son visage implacablement satanique ». Cet aveulement de la présence fait le lien à la conscience du lecteur, mais il était inutile. Les les premières pages on pouvait deviner la présence du grand persi. Il est et même le soupçonner d'avoir plus encore que les autres conseils de la presse le don de l'innocence.

Il se voit bien que la conférence contradictoire se termine par la victoire étonnante de l'avocat du diable qui de plus, non content d'avoir pulvérisé ses adversaires, se retourne contre les assistants tout penauds et leur impose de devoir maintenir sous le nom de « chrétologie » l'idole qu'ils ont si savamment brisée. C'est bien fait. Voilà aussi ce que c'est que de fournir au diable des verges dont il se sert pour fouetter ceux même les saintes choses et les saintes gens. Ils ne sont pas très rares. Les curieux du milieu âge à qui Satan a été par terre le cou malgré les services qu'ils lui avaient rendus. Le malheur est que nous ne pouvons dans cette même œuvre l'avocat dans les parties successives de sa plaidoirie en prenant fait et cause pour ou contre lui. Le recueil est destiné aux études religieuses scientifiques, à la discussion scientifique des questions religieuses historiques, et non pas aux controverses. Nous pouvons bien signaler le livre de M. Suterbaum « à lire de document », comme on dit dans la presse, nous ne pouvons en discuter ni les affirmations ni les conclusions.

Il nous permettra donc de ne lui soumettre que quelques impressions.

Je trouve d'abord qu'il se fait une besogne trop facile en bombardant comme il le fait avec l'artillerie supérieure que lui procure la critique religieuse le bloc massif de la théologie traditionnelle. Très souvent nous serions d'accès qu'il frappe juste, et pourtant nous différons de lui, et quant à l'esprit purement négatif qui dirige toute l'opération, et quant au but qu'il se propose d'atteindre. On sent dans la passion qui l'anime plutôt le désir d'écraser ses antagonistes que celui de dégager la vérité historique des obscurités qui la voilent, et des documents de valeur in-

gale qui la rendent. On peut pour une telle besogne se servir de la critique, mais alors on ne fait plus de la critique.

Il nous semble d'ailleurs que l'aveu plaçant toujours à un degré surprenant de cette faculté indispensable à l'historien et que l'érudition ne saurait suppléer, qui consiste à saisir dans les faits et les témoignages souvent incohérents, souvent contradictoires, les éléments substantiels qu'un bon logique relie et qui, judicieusement combinés, selon les lois de l'expérience, reconstituent la réalité plus ou moins altérée et la ramènent en quelque sorte vivante et debout. En d'autres termes, il ne paraît pas grand chose dans l'art de retrouver la substance sous les accidents. Nous le soupçonnons déjà en lisant la p. 800, parlant de la solide comparaison de Descartes prise du le cira qui perd en se liquéfiant toutes les qualités sensibles qu'elle possédait auparavant et qui est pourtant toujours la même cira, il s'exprime, en vérité, comme si la cira fondue n'était pas toujours de la cira, d'aut-à-dire un certain corps dont la composition chimique est toujours la même dans ses divers états. Il y a là une telle sottise philosophique qui affecte l'intuition historique, parce qu'elle empêche de dominer les détails des événements et des choses, par conséquent d'en saisir le fond essentiel.

Il y a trois manières principales d'embrasser les religions dont on fait un objet d'étude et de réflexion.

On peut les considérer comme des blocs imposants dont toutes les pierres apportées par les siècles sont solidaires les unes des autres, dont aucun fragment ne peut se détacher sans que tout le reste croule.

Il en résulte que ceux qui y sont fermement attachés pour des raisons qui peuvent être très respectables, recourent à toutes les armes de la dialectique pour défendre leur position. Leur faiblesse est le parti-pris évident.

La seconde manière est celle des gens qui, brouillés avec toute religion en principe, ne voient dans la critique qu'un moyen de détruire et de faire crouler le gros bloc que les premiers s'acharnent à défendre, mais sans éprouver la moindre idée de nous dire par quoi ils le remplacent. Le *démolir* est leur devise unique.

Il y a enfin la troisième qui fait de la critique religieuse historique un pur moyen d'arriver au vrai sans passion ni sans haine contre la tradition. Au contraire, partant de cette vérité que la religion en général fait partie intégrante de la nature humaine, il ne dédaigne pas au vrai critique de constater que, lorsqu'on a fait en toute loyauté et sans préjugé toute la part réclamée par le culte du vrai, il reste des éléments intan-

guides qui peuvent servir de base à une transformation salutaire des églises détruites.

Chacun de nous a le droit absolu de se ranger dans l'une ou l'autre catégorie. D'ailleurs il faut reconnaître qu'il est des états d'esprit intermédiaires. Il ne peut s'agir ici que de centres de gravité des diverses tendances. Il peut y avoir, il y a beaucoup de conviction et d'intention loyale chez les partisans de chacun de ces points de vue. La supériorité du troisième, c'est qu'il est de beaucoup le moins belliqueux et qu'il voit modestement son petit bonhomme de chemin sans beaucoup s'émouvoir des anathèmes qu'on lui lance de droite et de gauche. C'est ce qui lui est forcé et sa confiance. L'avocat du diable appartient, nous le regrettons pour son mandant et pour lui-même, à la seconde catégorie. Il la représente avec savoir et talent, non sans se laisser en plus d'une occasion dominer par son parti pris. Sa critique manque en effet en la d'excellence et d'études suffisantes. Mais il plaide, et cela dit tout.

Quant à ceux — « ses assistants » — auxquels il reproche de conserver dans leur cœur « le vieux levain de vague religiosité de leurs premières années », il faut qu'il s'y résigne, ils ne verront dans cette supposition de l'avocat qu'un compliment et non pas une raison de s'alarmer sur eux-mêmes.

A. RÉVILLE.

JEAN GUIRAUD. — L'État pontifical après le Grand Schisme.

Étude de géographie politique. — (Fascicule LXXIII de la *Bibliothèque des Écoles d'Athènes et de Rome*.) — Paris, Fontemoing, 1896, in-8. 251 p.

M. Jean Guiraud, ancien membre de l'École française de Rome, annonce l'intention d'étudier la longue lutte entreprise par les papes du *xv*^e siècle pour devenir les maîtres dans leurs propres États, et, avant de nous faire assister à ce long établissement du gouvernement absolu dans les États de l'Église, il a jugé utile de retracer d'abord la situation géographique et politique du domaine de saint Pierre au lendemain du Grand Schisme. C'est l'objet du présent volume. Il nous est donné comme le premier d'une série, et cette introduction est de nature à nous faire désirer ce qui doit suivre.

« C'est en quelque sorte, dit M. Guiraud ¹, le bilan du Grand Schisme

¹) Page 4.

en point de vue temporel qu'il s'agissait d'établir, » et il ne s'est pas dissimulé les dangers d'une pareille entreprise. « Elle risquait d'être ou trop vague ou trop minutieuse et peut-être d'un et d'autre à la fois. » M. Guiraud a vu ce double écueil et il s'est appliqué à l'éviter. « Autant que les documents le lui ont permis, il a énuméré les pays qui formaient tel ou tel comté, telle ou telle république municipale, telle ou telle seigneurie; mais en même temps il s'est efforcé de faire revivre sous les yeux du lecteur ces petits États et leurs tyrans, et d'expliquer par des raisons historiques et géographiques la valeur des positions les plus disputées, la raison des plus violentes rivalités. »

Dans cette vaste enquête les lacunes étaient inévitables. Il faut pardonner M. Guiraud de ne pas en avoir laissé davantage. On est bien obligé de s'arrêter à la porte de certaines archives quand elles se ferment systématiquement devant vous. Mais M. Guiraud peut se rassurer. Voilà qu'on annonce comme prochaine la mise en vente de ces Archives de la famille Ortol, qui lui sont demeurées closes. Les érudits ne seraient-ils réduits à faire des vœux pour la salubrité universelle du patriarcat romain?

On a plaisir à suivre M. Jean Guiraud dans ses excursions à travers les terres pontificales. Il sait voir et il fait voir. En quelques traits il indique un paysage, et, sans qu'il se mette jamais en scène, (il a pour cela trop de discrétion et de bon goût), on sent, en plus d'un endroit, tout le charme d'un souvenir vivant et personnel. Lisez par exemple la description des environs de Farfa. « Au sortir du village de Farfa, vers le nord, c'est une série de montagnes qui semblent rangées comme les tentes d'un camp; au-dessus des pentes couvertes de forêts d'oliviers se dressent des villages dont les toits blanchâtres tranchent brusquement avec la coloration foncée des arbres; au pied de Farfa, serpente la vallée du Farnes qui conduit au bas fond où s'est recueillie l'abbaye aujourd'hui déserte et dévastée. » Regardez encore, du haut de ce majestueux château fort qui domine le noir village de Serronista, « le domaine de Lucius Costant tel que nous le voyons aujourd'hui, tel qu'il était déjà au ^{xv}^e siècle. En côté de la mer se déroulait la plaine des marais Pontins, yau désert occupé par les eaux; peuplé par toute la flore des marécages et divisée par la fierre; puis la ligne presque ininterrompue de hautesailles et d'arbustes inextricables qui se prolongeait depuis les marais d'Onie jusqu'à ceux de Terracina, le long de la côte basse, abandonnée, longue de laquatre, défendue par une ligne de

loux, et se relevant, au-dessus de Saint-Félix et devant Terracine, par le brusque promontoire de Circe, ancienne de entrée au milieu des rochers.

Mais on eût dû donner du livre de M. Guiraud, une idée exacte que de trop insister sur les traits pittoresques dont il est orné. Il ne s'agit pas ici de « Sensations d'Italie ». Si l'auteur a fait le tour des États romains, ce n'est pas simplement pour en saisir et en rendre la physionomie. Ce qu'il a voulu, c'est nous décrire la scène avant d'introduire les acteurs, et ce n'est là que la première partie de sa tâche. Il a parcouru et il nous fait parcourir avec lui les différentes provinces qui composaient l'État de l'Église : la Campanie et Maritime, le Patrimoine de Tuscane, l'Ombrie, la Marche d'Ancône et les Romagnes¹. Partout où il conduit son pèlerinage, il frappe à la porte des archives, et il interroge les documents. Il peut ainsi faire revivre pour nous ces grandes familles féodales, dont les domaines, devenus de vrais principautés, se pressent autour de Rome, ces petites républiques absorbées dans des guerres sans fin contre leurs voisines, tous ces États dans l'État qui réduisaient l'autorité du pape à n'être que nominale, l'anarchie qui a suivi le Grand Schisme est mise là sous nos yeux.

Mais j'aurais voulu, je l'avoue, que M. Jean Guiraud se se fût pas enfoncé si strictement dans le titre de son livre. Il s'est presque toujours interdit de regarder au arrière. Sans doute il recherchera bien au XIV^e siècle les antécédents immédiats des faits qu'il consigne au XVI^e. Mais il ne remontera guère au delà. Il a pris les choses telles qu'elles étaient après le Grand Schisme sans se préoccuper assez des origines. Un regard d'ensemble sur le passé lui eût permis pourtant de mieux situer dans le temps la période qu'il nous décrit.

C'est assurément une idée excellente d'avoir pris pour cadre géographique l'Italie illustrée d'un contemporain d'Éugène IV, Gaspare Brando. Mais s'il était remonté plus haut, ne fût-ce qu'à l'époque où se forma, sous Innocent III, le groupement qui subsistait au XV^e siècle, M. Guiraud nous aurait peut-être mieux fait comprendre la nature et la raison des différences profondes, qui, avant comme après le Grand Schisme, faisaient des différentes provinces de l'État ecclésiastique autant d'unités très distinctes. L'attraction de Rome — de cette Rome contra-

1) Page 66.

2) On a souvent observé que la Hongrie n'a pas été étudiée aussi minutieusement que les provinces voisines de Rome. Il y a là une vraie lacune.

rière nous le verrons plus loin, dans son développement logique et naturel — n'avait pas été sans puissance pour modifier le caractère original de ses règlements et pour leur imprimer une marque commune. Au sud, la Campanie, sans industrie ni commerce, peuplée de bergers et de laboureurs, hérissée de châteaux forts naturels, avait été le berceau de presque toutes les grandes familles féodales de Rome; au nord, l'Ombrie et la Toscane romaine avaient au contraire participé au mouvement communal des grandes villes de l'Europe; Orvieto, Viterbe, Pérouse n'avaient rien de commun avec les nids féodaux du pays des Volscs. Ces contrées sont pleines d'irradiement, et aujourd'hui encore le passé se constate.

Il y avait là des causes permanentes, préexistant au Grand Schisme. Elles n'ont point échappé à M. Guizot. J'aurais voulu qu'il nous les fit valoir, et qu'il ramassât lui-même des traits, épars en plus d'un endroit de son livre, pour nous les présenter en un tableau d'ensemble. Lui-même peut-être aurait mieux vu qu'il y a, dans ce qu'il nous raconte, bien des faits que le Grand Schisme n'explique point et qui tiennent à la nature des choses. Dans l'état qu'il décrit, presque rien n'est d'hier. La situation était sensiblement la même trois siècles plus tôt.

L'histoire de l'Etat pontifical est des moins connues. Lorsque Napoléon supprima d'un trait de plume les Etats de l'Eglise en déclarant révoquer la donation faite par « son illustre prédécesseur Charlemagne, » il exprimait une croyance commune, que contiennent à partager la plupart de nos contemporains. On s'imagina volontiers que la donation de Charlemagne avait constitué à la Papauté un Etat analogue à celui qu'avait créé avec tant de peine les papes du x^e siècle. Il n'en fut rien du tout. A vrai dire, la promesse de donation faite par Charlemagne en 774, avant la chute du royaume lombard, ne reçut jamais sa complète exécution, et, même dans les provinces qui lui furent reconnues par Charles, le pape n'exerça qu'un pouvoir bien restreint. Léon III ne put se maintenir à Rome que grâce à la toute-puissante intervention du roi des Francs, et en 824 le jeune Lothaire dut changer en un protectorat effectif le protectorat moral exercé jusque-là sur le pape par l'Etat franque. Un résident impérial, installé à Rome, partagea avec le pape l'exercice du pouvoir. C'était une vassalité personnelle. Seul, le représentant de l'Empire pouvait défendre le souverain pontife contre les assauts sans cesse renouvelés de l'aristocratie romaine. On le vit bien lorsque l'Empire eut à étendre sur le Saint-Siège son bras protecteur.

Qu'on se rappelle les conditions dans lesquelles était né le pouvoir des papes. Lors de la désagrégation de la puissance byzantine en Italie, chaque duché avait naturellement formé une unité politique : il en avait été du duché de Rome, comme de celui de Venise ou de celui de Naples. A Rome, si la personnalité du pape reléguait celle du duc au second plan, ce fut en partie grâce aux Carolingiens. Mais le jeu naturel des forces politiques, à cette époque de violences et de troubles, devait aboutir nécessairement, lorsque personne ne serait plus là pour s'y opposer, à rendre le premier rôle à l'élément laïque et militaire. Ce fut l'œuvre de la puissante maison d'Albini. L'État romain devint, grâce à elle, une principauté séculière.

Il fallut l'intervention violente des Ottos pour modifier la cours de l'histoire dans cette Rome qui, décidément, ne s'appartenait plus elle-même et qui devait toujours être sacrifiée à la grandeur de sa mission.

La Papauté était devenue l'appanage d'une famille. Lorsque Otton parut en Italie, ce n'est pas en qualité de pape que Jean XII dominait à Rome, le pontificat n'était pour lui que le complément naturel de la puissance séculière héritée de sa maison.

Avec Otton, on vit reparaître la fameuse donation de Charlemagne. Mais cette fois encore c'était plutôt un programme qu'une réalité. Et, pour protéger efficacement le saint-Siège contre les perpétuelles menaces des barons romains, les empereurs allemands ne trouvèrent rien de mieux que de l'asserir.

C'est alors que Grégoire VII entreprit de revendiquer l'indépendance du siège de Rome, condition nécessaire de la grande œuvre qu'il voulait accomplir. Les recueils canoniques qui imprirent à sa voix enregistrèrent les titres de la souveraineté temporelle du Saint-Siège à côté de ses titres à la direction de l'Eglise universelle. Ce fut un long combat, plein de vicissitudes. Alexandre III parut en sortir victorieux. Pourtant lorsque, vingt ans après, Innocent III devint pape, ce qu'on appelait précisément « le Patrimoine de saint Pierre » ne dépassait guère les limites de l'ancien duché de Rome. Encore s'enfallait-il que dans ces limites le pouvoir du pape fût universellement reconnu. Il n'y avait guère, au dire d'un contemporain, que la *Campagna* où s'exerçât encore, tant bien que mal, l'autorité pontificale. A Rome, le sénateur, agissant comme représentant de la commune, revendiquait les droits du Capitole sur l'ancien duché romain; les magistrats états en Sabine et en Maritime avaient reçu de lui leur mandat; le préfet de Rome, tout-puissant dans la Tuscia romaine par ses possessions de Vico, qui le rendaient maître des

communications de la ville vers le nord, tenait de l'Empereur l'investiture de sa haute fonction; et le pape, ballotté entre des factions rivales, était contraint d'acheter, à beaux deniers comptants, aux numismes de la plèbe romaine, qui s'en faisaient un revenu, une sorte d'assurance contre l'insulte. Ce revenu est bien caractéristique et mérite d'être signalé. A plus forte raison n'était-il plus question du pape dans les domaines plus lointains que le Saint-Siège revendiquait en vertu des donations carolingiennes. Astorre et le duc de Sapèze étaient aux mains d'un duc allemand, et Markwald, seigneur de l'Empire, devenu marquis d'Ancone et de Molise, duc de Ravenne et de Romagne, détenait toute une moitié des États de l'Eglise.

La situation était donc alors infiniment plus précaire qu'à la fin du Grand Schisme. J'aurais voulu que M. Guiraud tournât un peu nos regards vers ce passé. Il nous aurait fait saisir ainsi les caractères primordiaux et constants de l'institution dont il étudie une modalité. Sans doute la Papauté ne s'abandonnait pas. Le pauvre Célestin III, incapable de résister à Henri VI, avait du moins préparé des armes pour son successeur. Dans le silence des archives, le camérier Conrad, (qui devait être le pape Honorius III), avait hâtivement réuni tous les documents relatifs aux prétentions territoriales du Saint-Siège. C'était bien significatif, on, à côté du rêve traduit par la donation de Constantin. A côté de l'idéal tracé par les diplômes impériaux qui s'étaient succédé de Charlemagne à Lothaire II, la plus légère trace d'un droit exercé sur la plus humble bourgade du Patrimoine est soigneusement relevée et enregistrée. C'était comme un tableau du présent et une justification anticipée des revendications à venir.

Innocent sut admirablement s'en servir. Mettant résolument à profit la vacance impériale et le mouvement national qui précipitait sur les Allemands les forces ligées des cités toscanes, il put rapidement faire reconnaître presque partout son autorité. La Romagne pourtant lui échappa et, là même où il remait, il eut à compter avec les forces auxquelles il s'appuyait. Il dut reconnaître à toutes les villes de l'Ombrie des privilèges qui en faisaient, sous la réserve des droits souverains du Saint-Siège, de véritables républiques. Aussi, durant tout le XII^e siècle, la Chambre apostolique, qui ne tenait directement dans l'État romain qu'un petit nombre de places — de provinces, pourrions-nous dire, — continua d'insérer au livre censuré tout ce qui témoignait, à un titre quelconque, d'un droit possédé par elle sur les mandres villes, châteaux ou bourgades. Par là se marque bien l'écart qui séparait le vaste idéal tracé par les donations impériales de l'exigüe réalité du pouvoir effectif.

Aussi nées de la part du Saint-Siège un perpétuel effort pour atteindre cet idéal. Ce n'est pas le Grand Schisme, ce n'est même pas l'indulgence qui ont détruit le pouvoir temporel. Avant le x^e siècle, ce pouvoir a toujours été quelque peu théorique, il est devenu dans un perpétuel devenir, il n'a jamais été tout à fait une réalité. Il n'a pas été au nord ni qu'il a été au sud ; il a visité souvent les provinces et les villes ; il a passé, selon les temps, par bien des vicissitudes et par bien des éclipse. Si les papes, au commencement du x^e siècle, ont abandonné Rome pour Avignon, c'est que la situation n'était plus tenable, et que les difficultés qui leur étaient faites dans les États romains devenaient chaque jour plus pressantes. La Papauté était à la merci des barons. Les Colonna n'ont-ils pas été pour Philippe le Bel les plus présents des complices ?

La nature même du pouvoir pontifical, essentiellement séculier et personnel, le priva des moyens dont il aurait eu besoin pour assurer sa domination. On sait le rôle qu'eut en les mariages dans l'œuvre romaine des Capétiens. Ici le mariage, qui, après l'autorité accéptée par les papes du x^e siècle, a pu fournir une forme de gouvernement qui en a valu d'autres, constituait, avant cette date, un redoutable danger. L'élection de la famille du pape équivalait apparemment d'autant les ambitions du successeur. Tous ces intraitables barons romains avaient eu des papes dans leur famille ; souvent leur puissance datait de là.

Et je ne puis m'empêcher de regretter qu'on n'ait pas encore tiré au clair l'origine et la nature de ces droits que la Commune de Rome exerçait encore en plein quatorzième siècle sur certains lieux de l'ancien duché comtal. J.-B. de Rossi avait découvert à Sienne la liste de tous les pays qui, en 1329, payaient au monarque de Rome les impôts de la gabelle et du fouage. Il a communiqué à M. Guiraud la partie de cette liste qui concerne la Toscane romaine, et M. Guiraud nous la donne. Ce fragment est du plus haut intérêt. Malheureusement il ne suffit pas pour résoudre les problèmes d'origine soulevés par l'existence même du duché.

Devons-nous remonter à Cels de Renzo, ou bien, plus haut encore, jusqu'au x^e siècle, jusqu'à la constitution du Sénat de Rome et au partage des droits régaliens dans Rome entre la Commune et la Papauté ? On a signalé l'intervention du Sénat romain, au xiv^e siècle, dans la nomination des Podestà préposés aux villes sujettes de la Commune de Rome¹ ; et M. Guiraud compte que la « grande rivalité de Viterbe

1) *Bibliothèque Angelica*, D. 4, 17. — *Gregorovius, Storia della città di Roma*, t. V, p. 430.

dans le Patrimoine, n'était Rome. Les querres entre ces deux villes étaient perpétuelles: on connaît la trêve imposée par Rome à Viterbe, de l'aveu même d'Innocent III, et la complète soumission de la ville romaine au Sénat et au peuple romain. Ce qu'on sait moins, c'est qu'à la fin du xiii^e siècle, sous le pontificat de Nicolas IV, la Chambre apostolique pouvait être forcée d'insérer dans ses livres — à propos d'une église de Tusco qui devait un cens annuel au Saint-Siège — la mention suivante: *Camera ecclesie dicitur possidere possessiones deinde ecclesie* (il s'agit de Saint-Sens de Mâcon), et *fecerunt resolutiones pœni in varentiuntium qui etiam concierarios urbis ut penitentiis satisfaceret. Ita quod pœni appante apertum relaxari et dicitur amittit dimittentur*¹.

La peine dont il s'agit était l'excommunication; mais lorsque les droits du pape étaient en conflit avec ceux de la ville de Rome, le pape n'avait pas aisément le dessus; à ses anathèmes, le sénat répondait en faisant en prison son ennemi, et pour finir relâcher l'agent de la Chambre apostolique, le pape était forcé de capituler. Or cela se passait en l'an de grâce 1291, c'est-à-dire quatorze ans avant l'exil d'Avignon. Que de choses obscures, qu'on interprète, grâce à un texte, comme à la lueur d'un éclair aussitôt disparu, dans cette longue histoire, si mal documentée, du pouvoir temporel! J'aurais aimé que M. Jean Guiraud nous en donnât le sentiment.

Il m'en a été très bien fait ressortir l'indivisibilité des États de l'Église après le Grand Schisme. Il a très bien dressé la carte des possessions principales, très bien marqué le rôle des anciennes familles, notamment indiqué l'origine et l'importance des familles nouvelles, comme celle des Farnèse. Il nous a fait saisir le sens des factions communales, il a indiqué la raison des haines et des contraires qui les opposent aux milices ou les jettent les uns contre les autres; il nous a fait pressentir la politique que suivront les papes pour mettre de l'ordre dans tout ce chaos.

Mais quand je dis que M. Guiraud a dressé la carte des possessions principales, n'est-ce pas de son texte que je parle et non des cartes géographiques qui ont servi à le traduire à nos yeux. L'École française de Rome fait bien les choses: trois grandes cartes terminant le volume. On se demande pourquoi il n'y en a pas une quatrième, pour la Romagne. A quoi quelques cartons carrés ont répondu que c'était été une dépense inutile. Si faut les en croire, une seule carte d'ensemble, sur laquelle aurait

¹ Archives vaticanes, Ann. XXXIV, 33 A. fol. 51.

figuré autre chose qu'une nomenclature, aurait mieux fait notre affaire. — et peut-être ont-ils raison.

Et puisque nous parlons de la disposition matérielle du livre, il convient de féliciter M. Jean Guiraud, (je ne parle pas, et pour cause, de sa liste bibliographique dont je ne le rends pas responsable), du très excellent index qui termine son ouvrage. Il y a tout de choses dans ce livre et tant de choses nouvelles! M. Guiraud a puisé à pleines mains dans l'inédit¹. C'est à peine s'il songe à s'en prévaloir. Il ne sert des documents inédits comme d'autres se servent des documents imprimés, — sans ce fétichisme ou cette charlatanerie aujourd'hui si fréquente. Il a fait une œuvre de bonne foi et de bon aloi. Je lui ai reproché de ne pas avoir cherché à pénétrer le mystère des origines. Il me répondra qu'il n'aime pas les obscurités. Cela se sent à la netteté de ses idées, à la fermeté de son style. Il a pu être incomplet, c'était inévitable. Ce qu'il a fait du moins n'est plus à faire et je sais bien que cela lui suffit.

Paul FAMEL.

Henri Joly. Psychologie des Saints. Paris. V. Lecoffre, 1897, in-12, ix-201 pages.

Il est fort difficile de porter un jugement sur le livre de M. Joly, parce qu'il est malaisé d'en déterminer le caractère. M. Joly a-t-il voulu faire œuvre scientifique et historique ou bien écrire, sous une forme raisonnée et renouvelée, une sorte de petit traité d'apologétique ou bien encore un livre de piété et d'édification? On ne sait. Peut-être s'est-il proposé à la fois ces fins diverses et est-ce avec intention qu'il a conservé la forme d'un essai critique sur ce que nous apprenons de la vie intérieure des saints, vénétrés par l'Eglise, les récits de leurs biographes et leurs propres écrits, à ce petit livre où s'expriment à chaque page des convictions religieuses personnelles qu'il s'efforce de faire partager à son lecteur, parce qu'elles lui apparaissent comme véritables et salutaires, et qui semblent par

1) On peut se demander pourquoi M. Guiraud, qui avait à sa disposition les registres originaux des papes du x^e siècle et qui s'en est si bien servi, s'est contenté trop souvent de citer les textes, puisiblement d'après les indices révisés par l'Abbé Fauriol et de Michel Luchès, respectivement auteurs des introductions, mais qui lui auraient permis de recourir aux sources quand dans un précédent volume. — 2) A propos du des bédiles de Langue, pourquoi citer les copies de la Bibliothèque de Naples ou les des autographes, qui sont conservés, se ne les trouvaient aux Archives du Vatican?

endroit une sorte de tentative pour réhabiliter auprès des gens du monde et des lettrés, les grands mystiques, les âmes pieuses qui ont vécu à l'ombre des cloîtres et les hommes d'action, fondateurs d'Ordres ou pasteurs de peuples, qui sont inscrits au calendrier romain. En avaient-ils donc besoin et régnait-il contre les saints de tels préjugés? Peut-être aussi M. Joly a-t-il voulu, très réellement, se maintenir sur le terrain solide de la psychologie et de l'histoire, mais n'a-t-il pu résister à se dépouiller assez complètement de sa foi intime et de son désir de faire briller aux yeux de tous l'excellence du dogme et de la morale du catholicisme, (qu'il a, semble-t-il, plus de tendances que n'en comporterait le seul souci de la vérité objective à identifier avec le christianisme tout entier ou même avec la religion en ses diverses et multiples manifestations), pour se résigner à parler des saints, qu'il vénère et qu'il aime, comme il aurait parlé des marabouts musulmans, des yoghis de l'Inde, des disciples de Pythagore ou des grands réformateurs du xvi^e siècle — Le sujet même de l'ouvrage est ambigu comme le dessin qui s'est assigné son auteur. A parcourir les premières pages (du chapitre I, *L'idée de la sainteté dans les différentes religions*), après avoir lu la très courte introduction où M. Joly s'efforce de rattacher son ouvrage aux beaux travaux qu'il a publiés antérieurement sur les diverses provinces de la psychologie générale¹, l'idée vient que l'objet du livre est de déterminer quelle est, d'une part, la conception que l'on s'est faite, aux divers moments de l'histoire et dans les divers groupes ethniques et religieux, des hommes que l'on supposait en plus étroits rapports avec Dieu ou avec un dieu que la masse du peuple croyant; et d'autre part, quelle a été ou fait la structure psychologique de ceux auxquels la foi populaire ou les décisions sacerdotales ont attribué une plus large part aux faveurs divines et, en certaines formes religieuses, une plus haute excellence morale. Mais on ne tarde pas à s'apercevoir qu'on a fait fausse route. Les quelques pages, consacrées à la religion chinoise, au bouddhisme, à la Grèce ancienne, à l'islamisme, au judaïsme antique, n'ont d'autre objet que de montrer que c'est dans le christianisme seul qu'a pu se développer et grandir la notion de la sainteté. Encore, l'auteur passe-t-il fort vite sur le christianisme évangélique et messianique; il signale à peine d'un mot quelle a pu être la conception de la sainteté

1) *L'Intellect. L'Homme et l'animal. Psychologie des grands hommes. Le crime. La France criminelle*. Les deux derniers volumes sont particulièrement remarquables.

dans les diverses confessions protestantes, et il parle sur les Églises orientales, sur l'Église grecque en particulier, où l'hagiographie a toujours tenu une si large place, un silence complet, tant il a hâte d'en arriver à son vrai sujet, non pas les saints, mais les saints reconnus comme tels par l'Église catholique. Remarquons que le groupe ecclésial, auquel M. Joly a volontairement limité ses recherches, n'est pas un groupe homogène : la conception de la sainteté a varié singulièrement dans le catholicisme, de Constantin jusqu'à nos jours, et la structure mentale, les idées, les sentiments, le caractère des personnages, qui ont incarné en quelque mesure l'idéal religieux et moral des hommes de leur temps et de leur pays, présentent une telle diversité qu'il faut bien se résigner à reconnaître qu'un même nom désigne ici des modes de pensée et d'action, qui nous apparaissent comme logiquement discontinus, lorsque nous voulons les rapprocher les uns des autres et utiliser tous ces traits épars pour esquisser un tableau d'ensemble de la vie sainte. Ici, comme ailleurs, rien n'est intelligible qu'historiquement : les faits n'apparaissent avec leur signification et leur valeur véritables que si on les étudie dans leur développement. L'apôtre que parmi les saints qui honorent l'Église, il en est beaucoup dont la canonisation a été motivée par des circonstances tout à fait indépendantes de l'excellence de leur vie, et dont la conduite a été vue plus d'un point en désaccord avec les exigences morales de leur temps, qu'un grand nombre ne devaient la haute situation qu'ils occupent dans les cultes locaux ou même dans les églises universelles à tous les pays catholiques qu'à des légendes populaires, qui se sont cristallisées autour de leurs noms, et bien que de leur personnalité réelle nous ne savons rien, ou si nous en savons quelque chose, cela ne nous paraît guère pouvoir légitimer la réputation de sainteté qu'ils se sont acquise. Beaucoup des saints d'ancienne date sont ou bien des thaumaturges ou bien des martyrs, leur psychologie est assez fruste et fort élémentaire et ne ressemble guère à celle des grands érudits ou à celle de ces hommes au genre social, dont la foi religieuse est venue échauffer et vivifier le sens pratique, et qui semblent l'objet de prohibition des études de M. Joly. Peut-être nous dirait-il que de ceux-là, il n'a pas voulu s'occuper. Soit, mais alors il définit arbitrairement et d'après ses conceptions personnelles, la notion catholique de la sainteté. Et là encore il semble n'être pas fidèle à l'esprit historique.

Parmi les saints les plus légitimement canonisés et au regard des conceptions morales et religieuses de leur temps et au regard de nos idées à nous, il n'y a guère autre chose de commun, que l'attachement à une

même loi, je veux dire aux formes diverses et successives, aux formes infiniment variées, qu'a revêtues au cours de l'évolution des dogmes une même tradition dont l'écriture remonte à Jésus. le même désir d'adhérer à Dieu, le même sentiment du péché et de confiance dans le Père céleste, mais diversifié en des nuances infinies; tout le reste diffère : le milieu où ils ont vécu, les idées, les conceptions morales et sociales, les professions, la race, les langues, les habitudes, le tempérament, le caractère. Comment, en de telles conditions, pourait-on trouver entre eux des traits communs de structure morale qui ne leur soient pas en même temps communs avec bien d'autres, et qui permettraient de les réunir en groupe aux contours nettement définis ? Chacun des saints du calendrier romain ressemble beaucoup moins à la plupart de ceux que l'Eglise a revêtus du même caractère vénérable et sacré, qu'à bien d'autres qui appartiennent à cette famille d'esprits dont il est membre, à ce milieu où il a grandi, et qui jamais n'ont été réunies. En matière psychologique, il y a des lois générales qui se vérifient pour tous les esprits; il existe d'autre part des types individuels et des types sociaux, historiques ou professionnels, et il faut bien envisager les aspects particuliers que revêtent les ordres moraux intérieurs suivant le moment de l'évolution que l'on considère : il y a une psychologie spéciale de l'enfant et du vieillard, une psychologie spéciale du sauvage. Mais il n'y a pas de psychologie spéciale du criminel, du grand homme, du talent, du saint; il y a mille manières d'avoir du génie et mille manières d'être fou, elles sont incomparables entre elles, elles n'ont rien de commun que leur déviation commune d'un type normal ou moyen; le crime est une notion juridique et non psychologique, la sainteté est une notion théologique et religieuse : on peut être saint pour des motifs fort divers, presque opposés, et avec un esprit étonnant sur des modèles très dissimilaires. Aussi le parallèle entre le grand homme et le saint qu'esquisse M. Joly en ce style aride et simple qui respire le petit livre d'une si atroce lecture, nous semble-t-il se gêner pour nous en relief que le talent de l'homme; rien de solide ne peut résulter pour nous de cette comparaison entre deux entités qui, plus l'une que l'autre, n'ont une existence réelle.

M. Joly n'est ni obligé de donner de la sainteté une définition; et après avoir assez longuement argumenté pour savoir s'il convenait d'identifier la mystique et la sainteté, il en est arrivé à cette conclusion que si tous les mystiques ne sont pas des saints, tous les saints du moins sont des mystiques, car, suivant la formule qui lui a été inspirée par son ami M. Paulin Huetlin, le mysticisme n'est autre chose que l'amour de

Dieu. A ce compte, à coup sûr, il serait impossible d'éliminer de la notion de sainteté le mysticisme, mais est-il bien sûr qu'historiquement il soit bien réellement l'ameur de Dieu et ne soit que cela? Et si d'autre part, on le réduit arbitrairement, (les définitions sont libres), à ne signifier que l'amour de la créature pour le Créateur et la soumission à sa volonté, et, d'autre part, on fait du mysticisme l'essence même de la sainteté, on ne voit pas bien comment le saint pourra différer, autrement qu'en degré, de l'honnête homme, animé d'une foi saine, le cœur rempli de charité et d'espérance. Mais comment dès lors espérer qu'il soit possible d'esquisser un portrait psychologique qui réponde, même très-proximement, à tous les individus qui comprendraient un pareil groupe, et qui n'appartient d'autres traits communs que leur foi en un même Dieu et leur adhésion à une même loi?

Cette difficulté, M. Joly s'en est, à vrai dire, fort bien rendu compte. Je n'en veux pour preuve que le très-intéressant chapitre qu'il intitule *La Nature chez le saint* (chap. II, p. 42-67), et où il s'attache à montrer les différences de goût, de caractère, de forme même d'esprit qui ont existé entre les saints. L'on voit donc qu'il cherche à réunir sous en un seul groupe des individus, dont les modes de penser, de sentir et de vouloir sont en somme si peu essentielles, et qui ont entre eux, à tout prendre, des affinités moins étroites encore que celles qui existent, en dépit des prodigieuses différences de structure mentale qui les séparent les uns des autres, entre les hommes de génie? Il semble que la solution réside en ce fait que M. Joly indique en passant, c'est-à-dire point à point, que l'on devient un saint, qu'il y faut l'aide de Dieu et que la nature ne fait que préparer l'œuvre de la grâce. La sainteté, c'est une sorte d'*afflatus* divin; et ceux-là seuls, ou qui se développent cette vie surnaturelle, sont appelés à faire partie de ce groupe d'âmes nobles et pures, nobles que l'Eglise offre à la vénération des fidèles. Mais, sans mettre en instant le thème en discussion — ce serait nous aventurer sur un terrain qui n'est pas le nôtre et nous laisser glisser à des polémiques qui sont en dehors du cadre de cette *Revue* — nous nous sommes simplement remarqué d'une part que cette coopération de Dieu avec l'homme, cette complémentarité en un même individu de la nature et de la grâce, ce n'est pas à la sainteté seulement, qu'en regard de plus d'un théologien — et d'après les enseignements du concile de Trente, — mais à la vie chrétienne, à la pratique des devoirs de l'honnête homme qu'elle est nécessaire, qu'entre la conversion et la sanctification des différences de degré seules subsistent et que des lois n'abaissent les barrières qui semblaient isoler

les saints du commun des fidèles. Si même, d'autre part, cet élément divin était propre aux saints et n'appartenait qu'à eux seuls, le trait de ressemblance, qui permettrait de les constituer en un groupe distinct, ne serait pas un trait psychologique; nous sortirions du domaine des faits de conscience, des dispositions de caractère observables et interprétables en conformité avec les lois générales de la psychologie; il s'agirait, non plus de la structure mentale des saints, mais de la notion théologique de la sainteté et des modes divers suivant lesquels peut opérer en nous l'action divine.

On retrouve au reste, en d'autres parties du livre de M. Joly, cette tendance à faire intervenir comme principe d'explication l'action d'une force ou d'un agent surnaturels. Je citerai, par exemple, le chapitre qu'il a consacré aux *Faits extraordinaires de la vie sainte* (chap. III, p. 119-126). Je ne songe point à discuter ici la réalité de forces ou d'agents de cette espèce, ni même la réalité de leur habituelle intervention dans les phénomènes de la nature, les événements sociaux ou la vie intérieure de l'esprit : ce sont questions métaphysiques et religieuses que le caractère essentiellement objectif et historique des recherches auxquelles est consacrée cette *Revue* me permet de ne point aborder et m'engage même à ne pas examiner pour l'instant. Mais ce que je puis dire, c'est que le recours à de telles explications n'explique rien, au sens scientifique du mot. Le seul objet de la science en effet, qu'il s'agisse de sciences physiques ou naturelles, de psychologie ou d'histoire, c'est d'analyser aussi exactement que possible les phénomènes et de déterminer les rapports constants qui les unissent. Or, si nous admettons dans leur train l'intervention d'un agent surnaturel, de deux choses l'une : ou cet agent utilisera le mécanisme psychique ou physique qui préexiste à son intervention et rien ne sera changé dans le déterminisme des faits, ou il les comblera à sa guise et suivra ses volontés particulières, et il n'y aura plus, dans les rapports de coexistence et de succession des phénomènes de constance ni d'uniformité, et des événements nouveaux se produiront auxquels nous ne connaîtrons pas d'analogues; dès lors, et de ce groupe de faits tout au moins, il n'y aura pas d'interprétation scientifique possible, pas de connaissance rationnelle. Au reste le surnaturel, nous pouvons bien l'inférer, mais non le constater: recourir à son intervention ce sera donc en une explication métaphysique superposée à une explication psychologique ou scientifique qu'elle ne saurait remplacer, ou bien une justification que nous nous fournissons à nous-mêmes de notre incapacité à rendre compte d'un événement.

Il est bien clair que dire que la sainteté est une névrose, c'est avancer une proposition incontestable en fait et en elle-même malaisément intelligible, mais je ne sais pas que personne, personne au moins qui souffre en ces matières un sérieux intérêt, ait défendu, présenté sous cette forme, une pareille opinion. Si l'on entend par ces belles formules qu'un grand nombre de saints ont été atteints de maladies nerveuses et qu'il y a des sujets de phénomènes pathologiques, qui ont exercé sur la formation de leur imagination et la couleur de leur sensibilité, cela revient à dire que les hommes de foi ardente et de haute vertu peuvent être frappés des mêmes accidents que les autres hommes et que la vie de leur esprit est soumise aux mêmes lois : c'est presque une affirmation tautologique. Que l'ardeur même de leur vie intérieure, la force habituelle de leur imagination, la vivacité de leur sensibilité, qui les constituent en une sorte, les prédisposent à certains accidents cérébraux et que certaines affections nerveuses forment pour le développement de phénomènes hallucinatoires un terrain bien préparé, c'est encore là ce que l'on peut admettre; et si l'on nous dit que Dieu utilise pour ses desseins les dispositions morbides dont sont doués certains de ses serviteurs, nous jugerons que c'est là une question de foi personnelle et nous n'y contredirons pas. Mais si on veut faire un départ entre ces phénomènes et dire : ceux-ci s'expliquent par l'action d'une névrose ou d'une maladie mentale, et ceux-là par l'intervention directe de Dieu dans la vie de l'âme, et ceux-là encore, c'est un démon qu'il faut en regarder comme l'auteur, nous répondrons : pour une catégorie donnée de phénomènes, établis entre eux, si différents que puissent être les causes des autres en dehors des causes métaphysiques et surnaturelles, les causes ou, si l'on veut, les conditions phénoménales et immédiates d'origine constantes; c'est par analogie avec les états psychiques que nous connaissons chez les individus ordinaires, normaux ou pathologiques, que nous devons expliquer les phénomènes étranges dont nous retrouvons la trace dans la vie d'un certain nombre de saints. Toute autre forme d'explication est arbitraire ou se ramène à l'affirmation, peut-être en certain cas légitime, de l'impossibilité qu'il y a à expliquer les faits.

M. Joly donne tout un ensemble de cas de seconde vue, absorbés chez des saints ou tout au moins rapportés par leurs biographes, et il se réfère à les assimiler aux cas analogues de télépathie qui ont été récemment étudiés par les méthodes habituelles de la psychologie : chez les saints, dit-il, « c'est la sympathie d'une charité qui est devenue maîtresse de l'air tout entier, mais qui est elle-même pénétrée de l'esprit divin ».

Admettons-le, cela ne nous donne sur le mécanisme du phénomène aucune lumière et ne fait pas au reste qu'il ne puisse être identique avec celui qui fonctionne chez les sujets ordinaires. Le contenu des visions est différent, la nature des révélations est différente, parce que la tournure d'esprit des saints du xiii^e ou du xvi^e siècle et leurs préoccupations habituelles ne sont pas identiques à celles d'un commerçant anglais ou d'un médecin français de notre temps, mais il ne s'ensuit pas qu'un autre déterminisme régie les faits et qu'il en faille fournir des explications d'une autre espèce. M. Joly réfute aisément la thèse qui fait des visions des mystiques autant de phénomènes hystériques, mais est-ce leur eslever tout caractère anormal? Assurément non; il y a d'autres anomalies normales que l'hystérie; d'autres troubles psychiques que ceux qui se trouvent sous la dépendance de cette œuvre. Est-ce leur assigner une signification anormale? Non encore, puisqu'on retrouve chez des sujets normaux, et dépourvus de toute signification religieuse, des manifestations analogues et des états de conscience exactement comparables. Que certains d'entre les saints, sujets de phénomènes étranges, dont la caractéristique morbide est évidente, aient perdu toute l'intégrité de leur intelligence et la vigueur de leur volonté, cela est incontestable; et c'est pour cela qu'ils ont été des saints et non des aliénés, mais cela se rencontre à chaque pas dans la vie humaine, et sans que la sainteté des gens soit en cause; tout neurasthénique, tout halluciné, tout « exaltique » n'est pas nécessairement un fou, et c'est parce qu'il n'est que partiellement atteint par une affection fonctionnelle ou organique, qu'il réussira à être un homme d'action ou de pensée; c'est en même temps parce qu'il ne est atteint que sa pensée et sa façon d'agir surant ou tout particulier et comme une œuvre spéciale.

Les deux derniers chapitres du livre de M. Joly¹ sont consacrés à des questions de psychologie pure. L'auteur y étudie, et surtout d'après les mystiques du xiii^e, du xiv^e, du xvi^e et du xvii^e siècles la forme de l'imagination chez les saints, leur tendance à la fois à se représenter les idées sous des apparences concrètes et matérielles et à spiritualiser, à sublimer en quelque sorte, les événements les plus banals de la vie, l'état de la pensée pendant l'extase, le rôle de la réduction dans la vie intérieure, la valeur et les dangers de l'examen de conscience, les relations réciproques de la méditation active et de l'état de parfaite oraison; il analyse

1) Chap. iv. Les Sens et l'Imagination. V. Extase et la Contemplation (p. 127-157). — Chap. v. La Sensibilité, l'Amour et l'Action (p. 158-195).

Ammonçant la nature particulière de la sensibilité des âmes pieuses et saintes; il indique quelles sont les épreuves qu'elles ont subies et quelles sont celles qui subsistent en elles; et montre que la pitié, la joie, une certaine bonne humeur naïve et virile à la fois sont des marques habituelles de la bonne santé morale de ces hommes de Dieu, qui n'ont renoncé à rien en ce monde qu'à leur égoïsme: ce qui fait le saint véritable, c'est avant toutes choses l'auver, l'amour de Dieu et l'amour des hommes à la fois. Mais il signale en même temps, comme une caractéristique essentielle de la sainteté, l'amour passionné de la souffrance; non pas seulement acceptée, mais recherchée, et la joie dans la douleur. La souffrance est aimée des saints parce qu'elle est un exercice, et le plus salutaire de tous, pour la volonté, parce qu'elle est l'efficace et puissant aiguillon qui pousse l'âme dans le chemin de la perfection. Tout ce dernier chapitre est un délicat et sobre petit traité de morale pratique que liront avec fruit ceux-mêmes que l'auteur n'aura point réussi à gagner à ses idées.

Le livre de M. Joly doit servir d'introduction à toute une série de biographies de saints, dont quelques-unes, au reste, ont déjà paru. Il nous fait pressentir au quel esprit elles seront écrites, avec quelles précautions, et de quelle méthode s'inspireront leurs auteurs. Ce ne seront pas toujours œuvres de rigoureuse critique et de science prudente et réservée, ce seront œuvres de bonne foi et de sincère piété, et si tous ceux qui collaboreront à cette glorification des hommes que l'Eglise a désignés à la vénération des fidèles, prêteront moi-même sur l'auteur de la *Psychologie des saints* des œuvres de talent, que goûteront les lecteurs.

L. MARILLON.

SIR WILLIAM WILSON HUTTON. — *Life of Brian Houghton Hodgson, British Resident at the Court of Nepal.* — John Murray, London. 1880. in-8. ix, 390 pages.

Brian Houghton Hodgson, né en 1800, mort en 1869, a traversé presque tout le XIX^e siècle. Il s'est partagé entre la diplomatie, les sciences naturelles et l'érudition. La part importante qu'il a prise notamment aux travaux sur le bouddhisme lui assigne une place spéciale parmi les savants qui se sont occupés de l'histoire des religions.

Des membres de sa famille qui étaient dignitaires dans l'Eglise angli-

rons auraient voulu lui faire suivre la carrière ecclésiastique; les circonstances et ses goûts le possédèrent dans une autre direction. Un ami de la famille qui occupait une haute position dans la Compagnie des Indes, James Pattison, facilita son entrée au Collège de Haileybury créé depuis peu par cette Compagnie pour former des administrateurs. Après deux années de brillantes études dans cet établissement (1810-1817), il fut envoyé à Calcutta pour faire une troisième année d'études au collège de Fort-William.

Au sortir de là, il fut placé dans le district himalayen de Kananou pour assister Georges William Traill qui avait à réorganiser ce pays dévasté par deux invasions successives. Hodgson fit là un bon apprentissage (1819-1820) et passa ensuite au Népal sous la direction de Gardner comme assistant-résident. La place de secrétaire-député au département persan à Calcutta, étant devenue vacante, lui fut donnée en 1822. C'était un acheminement aux plus hautes fonctions de l'administration de l'Inde; mais sa santé, qui avait été éprouvée dès la première année de son séjour à Calcutta, fut de nouveau sérieusement menacée dans l'automne de 1823. On jugea prudent de le renvoyer au Népal où il fit sa carrière de diplomate, d'abord comme résident-assistant de 1825 à 1833, ensuite comme résident titulaire de 1833 à 1843. A cette dernière date, le gouverneur général Ellenborough lui ayant enlevé sa position pour lui en donner une inférieure, il se retira du service.

Après un voyage en Angleterre pour revoir sa famille dont il avait été séparé pendant un quart de siècle, il revint dans l'Inde et se fixa dans la région himalayenne, près du Népal, à Darjiling, afin d'y terminer des travaux commencés ou d'y exécuter des travaux projetés. Il y resta treize ans; la mort de sa mère, suivie peu après de celle de son père, le décida à revenir en Angleterre; ce grave changement eut pour résultat de le faire renoncer à des travaux qu'il avait eu vue, mais pour lesquels il n'avait plus les mêmes ressources, et que d'ailleurs de plus jeunes avaient entrepris ou se disposaient à entreprendre. Il fit don à la Bibliothèque de l'India Office à Londres, de ses collections et de ses papiers, et vint désormais dans la retraite, un gentilhomme campagnard, chassant et allant à cheval jusqu'à l'âge de 68 ans et faisant régulièrement à Londres sa visite annuelle. Pendant les dernières années de sa vie, il passa l'hiver à Menton où il s'était fait construire pour lui et pour M^{me} Hodgson (sa seconde femme) une villa, la « Villa Himalaya » dont le nom rappelait le pays où il avait passé 38 années de sa vie et déployé toutes ses facultés.

Je n'insiste pas sur son rôle diplomatique qui fut rempli à la satisfaction générale et n'eut que la désapprobation de Lord Ellenborough d'après son propre témoignage et d'ailleurs par ses contemporains, ni sur les travaux dont la femme du Népal a été l'objet de sa part, tandis que son ami le Dr Hooker en dédaignait la trace. Mais je rappellerai que l'histoire, l'administration, les mœurs, les langues, et surtout le régime du pays ont été pour elle des questions qui ont été de sa part l'objet de savantes recherches publiées dans des recueils périodiques et réunis depuis en volumes. Indigène on ne s'est pas borné à faire des travaux personnels : il a donné à tous les érudits d'Europe et d'Asie le moyen d'en faire à leur tour et d'avancer la science par la publication des résultats qu'il a mis à leur disposition. Toute la littérature bouddhique du Népal, jusqu'à lors ignorée, a été pour ainsi dire produite à la lumière par ses efforts. Les Sociétés savantes et les bibliothèques publiques ont été enrichies par les manuscrits manuscrits qu'il a fait copier tantôt à ses frais, tantôt aux leurs. Les travaux qui furent dus à son entreprise et qui se continuent sont dus à son initiative, il en fut le promoteur et peut en être considéré comme le premier auteur.

C'est Eugène Burnouf qui a répondu le premier, (on pourrait même dire qui a répondu seul dans le principe), aux généreuses intentions de Hodgson. Il avait, au début de sa carrière, abordé le bouddhisme par sa littérature indienne. *L'Ecrit sur le pish.* publié en commun avec Lassen, est le seul fruit de ses premiers efforts. L'émancipé indologiste se tarda pas à reconnaître que l'insuffisance des documents ne lui permettait pas d'aller bien loin dans cette voie; et il l'abandonna pour se livrer, avec la succès que l'on sait, à l'étude du Manichéisme et aux travaux que réclame l'interprétation de l'Avesta. Les textes saouvéris du Népal répandus par Hodgson dans le monde savant, l'en firent dévier et le ramènerent au bouddhisme, mais cette fois au bouddhisme septentrional. Il pensa qu'il y avait un devoir à remplir, une dette de reconnaissance à acquitter envers le résident anglais au Népal : c'était de soumettre toutes ces richesses à un examen sérieux et approfondi. De là ces deux grandes publications : *L'Introduction à l'Histoire du Bouddhisme indien* et le *Levi de la Bonne Loi*. Le second de ces volumes est dédié à M. Brian Houghton Hodgson, comme au fondateur de la véritable étude du Bouddhisme par les textes et les monuments. Un tel hommage vaut bien à lui seul tous les honneurs accordés par les Sociétés et les corps savants de l'Europe et de l'Asie.

Le volume de M. Hunter, orné de huit photogravures (dont cinq portraits

d'Hodgson aux différentes époques de sa vie, est fait avec autant de soin que de simplicité. L'auteur connaît l'Inde où il a été fonctionnaire; il a connu Hodgson; il a eu toutes les facilités pour être bien renseigné, principalement par M^{re} Hodgson qui a été pour lui une véritable collaboratrice, et à qui le livre est dédié. Toutes les qualités et les traits de caractère de l'illustre résident au Népal y sont dépeints, non en s'appuyant tant par le réel que par des extraits de la correspondance. On voit, en même temps que l'exercice de ses fonctions, ses travaux de tout genre et les relations que l'abusivement on l'empêchait pas d'entretenir avec sa famille. Les quatre appendices, qui terminent le volume et n'occupent pas moins de quarante-deux pages, offrent par leur seul aspect, aux personnes les plus étrangères aux études spéciales de Hodgson, un témoignage frappant de son activité et de son initiative intellectuelle.

L. FLER.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

KATE MAC COSH CLARK. — **Maori Tales and Legends, collected and retold by — with illustrations by Robert Atkinson.** Londres: D. Nutt, 1893, in-8, x-186 pages.

En composant ce très élégant recueil de contes et de légendes de la Nouvelle-Zélande, M^{me} Kate Mac Cosh Clark s'est proposé un double objet : elle a voulu mettre aux mains des lettrés et des mythologues un livre qui contiendrait, sous la forme la plus condensée et la plus agréable à la fois, les mythes les plus caractéristiques de la littérature maorie du sud, (ils diffèrent à bien des égards des mythes des îles Hawaï), et les récits romanesques et merveilleux, qui constituent comme les divers épisodes d'une large épopée polytémique où le principal rôle est dévolu à Maui, le héros civilisateur, l'inventeur du feu, le dompteur du soleil et l'adversaire de la mort, mais, l'esprit charmé par tout ce que renferment de tendre, d'héroïque et d'éclatante poésie, ces poèmes d'amour, de batailles, de magie et de mort, elle a cherché à écrire une œuvre qui pût permettre au grand public de l'Angleterre d'Irlande et du reste plus vaste Angleterre d'au delà des mers, de goûter la pénétrante et originale saveur de ces traditions où vibre et pulse encore l'âme ardente, sensible et naïve des guerriers et des femmes, qui ont jadis peuplé la grande île océanique. Et ce n'est pas aux lettres seulement que M^{me} Clark a voulu s'adresser, mais à tous les jeunes gens qui « parlent la langue de la mère-patrie, qu'ils vivent sous la Grande Ourse ou sous la Croix du Sud ». L'auteur ne s'est point défilé à choisir entre les deux conceptions, que l'on se pourrait faire de livres qui n'auraient de commun que le résultat, c'est que son œuvre a, comme le dessein même qu'il s'était assigné, quelque chose d'ambigu et de contradictoire. Il est certain que M^{me} Clark n'avait pas seulement le désir de montrer l'extrême parti que peut tirer un écrivain de talent des thèmes que fournit le folklore maori et d'enrichir la littérature d'inspiration populaire d'un nouveau volume, tout émanant du soleil, tout rempli d'ardeur guerrière et de noble tendresse. Elle a voulu faire œuvre scientifique : est-elle, sans cela, épuisée à son livre ces vingt pages de notes, qui l'auraient aujourd'hui rendus inutiles ? Mais, dès lors, et tout en tendant à la supplexer d'improvisation son style, à l'habileté rare avec laquelle elle sait composer des petits drames de la vie primitive, à la puissance et à la finesse des émotions qui émanent des récits, où elle a mis en œuvre person-

saïe, un hommage rendu, on est en droit de critiquer avec quelque sévérité la méthode qu'elle a cru devoir suivre. Si l'on est à pari quatre doctes en d'appartenant pas à la Nouvelle-Zélande et dont elle a emprunté la substance aux recueils de Wyatt Gill et de Turton, toutes les légendes qui renferment ce volume ont été, au témoignage de M^{me} Clark, recueillies par elle de la bouche même des Maoris par lesquels elle a longtemps voyagé. Mais, à coup sûr, elle ne nous les redit pas comme elles lui ont été dites. On n'a, pour en être convaincu, qu'à comparer les versions qu'elle nous donne de ces divers récits, à celles que nous en ont conservées Sir Georges Grey, Taylor, Shortland, Womersley, White et qui, toutes semblables entre elles, en leura traits généraux, diffèrent singulièrement, par la forme tout au moins, par les inévitables redites, les incohérences, les contradictions, les répétitions et les inutilités, des autres abrévées, des erreurs éliminées et parfois, gravées et fortes à la fois, que M^{me} C. est venue nous apporter d'un bout des mers. Des descriptions, ou s'élevant à profusion toutes les richesses splendides de la nature tropicale, enchaînant à merveille les délicates analyses, que fait l'auteur, des sentiments qui agitent l'âme de ses héros, mais des versions indubitablement authentiques de ces récits ces analyses et ces descriptions sont également absentes, et l'on pourrait penser que plus d'un fois M^{me} Clark a prêté aux dieux, aux guerriers et aux femmes qui peuplent ses mondes enchantés sa manière de sentir et ses yeux d'artiste. Très ingénieusement, elle a trouvé le moyen d'introduire dans bon nombre de ses copies des descriptions et des explications des coutumes, des rites et des pratiques superstitieuses en usage à la Nouvelle-Zélande, ce sont détails et explications qui manquent dans les véritables légendes indigènes, ils devraient au contraire être des récits sans valeur comme s'adressant à des Maoris. Sur la provenance précise de chaque récit, de ses sources et de très rares indications; cela ressemble peu à l'abondance des renseignements qui fait de l'*Ancient History of the Maori de White* un si précieux instrument de travail. M^{me} C. a fait, à coup sûr, de nombreux emprunts aux versions déjà imprimées et publiées des contes qu'elle publie, mais elle ne précise guère part la nature et l'étendue de ces emprunts. On a l'impression qu'elle a puisé à la fois dans les divers recueils de légendes qui sont aux mains des mythologues et dans la tradition orale et qu'elle a combiné, en d'harmonieux assemblages, et parfois en les déformant légèrement, des incidents pris çà et là, en raison de leur valeur pittoresque ou poétique, bien plutôt qu'en raison de la signification mythologique qu'ils peuvent présenter. Pour tout dire, on sent en un orgueil solide qu'on est en présence d'une œuvre factice, bien que les éléments dont elle est composée soient, à tout prendre, de valeur provenance et de bon aloi, et les mythologues ont tout intérêt à aller chercher les faits en des documents moins romanesques, moins arrangés, où les conceptions et les événements légendaires seules, sous l'emprise de préoccupations artistiques, nous attendent. Impossibles de faire servir à l'histoire des mythes d'un groupe ethnique des récits qui ont subi

de tels événements et aussi merveilleux. Cette page est bien écrite à l'encre unique, et de la composition, qui aurait pu être certainement améliorée, mais les vers sont admirablement choisis et ceux qui sont les plus intéressants. M^{lle} C. a mis la main au travail, puisque ses vers, elle ne s'est pas donnée de peine les transformer en une forme plus de tout éloignée avec les légendes parallèles des autres races.

Voici la liste des contes qui se trouvent en volume : I. *Le roi et la reine*, c'est la reine des amours d'une fille de noble race, et d'un prince, et d'un prince, qui, comme l'épique, se cherche celle qu'il aime jusqu'à la mort de sa mère, mais, plus heureux que lui, réussit à la ramener à la maison du roi. Le prototype du conte se trouve dans le recueil de White. II. *Le roi et la reine* : c'est la légende de la séparation du ciel et de la terre. (Elle constitue l'intéressante partie sur la formation des étoiles, du soleil et de la lune.) III. *Le roi et la reine* : c'est la légende du ciel et de la terre. (Ce sont les échos de la mer qui font entendre. Un ciel, éclairé par une lune prophétique a réussi à s'emparer à la fois de son fils et d'une fille de son père. Le conte a été recueilli par Sir G. Grey, et c'est sur ces notes que M^{lle} C. a composé la narration légendaire qu'elle a publiée.) IV. *Le roi et la reine* : c'est la légende du ciel et de la terre. (M^{lle} C. a composé un conte et recueilli les légendes merveilleuses qui flottent autour du nom de M^{lle} et sont sous plusieurs de multiples versions.) V. *Le roi et la reine* : c'est la légende du ciel et de la terre. (L'antique version polythéiste du thème est un prototype dans la légende grecque d'Héra et Leda, mais les idées sont différentes.) VI. *Le roi et la reine* : c'est la légende du ciel et de la terre. (Le conte est une légende étiologique, relative à l'origine du monde.) VII. *Le roi et la reine* : c'est la légende du ciel et de la terre. (Le conte est une légende étiologique, relative à l'origine du monde.) VIII. *Le roi et la reine* : c'est la légende du ciel et de la terre. (Le conte est une légende étiologique, relative à l'origine du monde.) IX. *Le roi et la reine* : c'est la légende du ciel et de la terre. (Le conte est une légende étiologique, relative à l'origine du monde.) X. *Le roi et la reine* : c'est la légende du ciel et de la terre. (Le conte est une légende étiologique, relative à l'origine du monde.) XI. *Le roi et la reine* : c'est la légende du ciel et de la terre. (Le conte est une légende étiologique, relative à l'origine du monde.) XII. *Le roi et la reine* : c'est la légende du ciel et de la terre. (Le conte est une légende étiologique, relative à l'origine du monde.) XIII. *Le roi et la reine* : c'est la légende du ciel et de la terre. (Le conte est une légende étiologique, relative à l'origine du monde.) XIV. *Le roi et la reine* : c'est la légende du ciel et de la terre. (Le conte est une légende étiologique, relative à l'origine du monde.) XV. *Le roi et la reine* : c'est la légende du ciel et de la terre. (Le conte est une légende étiologique, relative à l'origine du monde.)

Tutuhiki, qui se rattache originairement, comme on voit, au cycle des Sympliciens, mais qui s'est égarée et acheminée en des lieux par où quelques érudits étrangers qui sont venus d'y intercaler).

En dépit des principes que nous avons dû admettre à la méthode de M^{re} Clair, il nous faut reconnaître que ses Etre, indépendamment de sa principale valeur littérale, sera d'une réelle utilité aux mythologues qui auront pu y avoir recours qu'avec précaution, parce qu'il contient, combinés en une forme claire, l'essentiel de la mythologie de la Nouvelle-Zélande et peut permettre aussi de ne se reporter que pour des vérifications aux sources originales, qui sont peut-être plusieurs fois difficile. Les notes qui terminent le volume, si elles ne nous donnent que des références manuscrites et parfois incertaines, contiennent en revanche quelques renseignements de détail d'un haut intérêt.

Ce recueil de notes a été écrit et imprimé avec un grand esprit et un art véritable. Les illustrations d'Atkinson, faites d'après nature, ajoutent encore à la valeur de ce petit volume qui fait honneur à M. D. Nott.

L. MARIETTE.

G. Haerem, — *La question homérique. Variétés littéraires.* 1 vol. in-12. Paris. Cl. Poussielgue, 1897.

Ce volume est un recueil d'articles, sur les sujets les plus divers : l'auteur y a rassemblé des controverses d'un vif intérêt en dressant une suite sur l'édition des *Servantes de Homère* de l'abbé Lebeuf, un paléographe de M^{re} d'Haut (M. Destrin est professeur à l'Université catholique de Paris). Mais le processus de recherche est un problème, qui compte plus de la moitié du livre (200 pages sur 320), sur la question homérique. Contrairement aux conclusions des critiques les plus autorisés de ce temps, M. H. soutient, pour la soutenir, à la vérité d'une façon de l'unité de l'œuvre, et de l'attribution du poème, tel qu'il nous est parvenu, à un poète unique, Homère. Il faut en effet en même temps un érudition qui ne se dément pas : un recueil de deux quatrains littéraires passe à travers toutes ces pages, et c'est fort amusant à lire. C'est peu de dire que M. H. soutient avec ardeur ses assertions, les « *Wunders* » et il les poursuit, et c'est avec le même plaisir qu'il lui soit tel Diogenes Laërte, Dugès-Munthe, M. Egger et M. Maury, qu'il lui soit aux autres érudits, et les critiques (p. 10, 66, 200). Il a l'indignation facile : dénonçant les *Wunders* qu'on lui attribue la même importance au témoignage de Clément d'Alexandrie, de Diodore de Sicile, de Platon, de Plutarque, de Pline, de Pausanias, de Strabon, de Lucien (p. 101, 160). Il se peut aussi à leur intérêt des conclusions plus vagues, mais elles sont : un *Wunder* pour (p. 7) ; un *Wunder* philologique, fort exact (p. 103) ; un *Wunder* philologique (p. 200), il compare volontiers l'œuvre à son auteur (p. 121,

163) : comparaison n'est pas raison. Il est gênant, car il consiste à ausculter ce que l'*Illiade* et l'*Odyssée* ne sont pas du même poète ; mais ce n'est pas sans motifs : « si l'on tient compte de tous les points de vue, on croira sans doute qu'il est bien difficile, je n'ajoute pas impossible, d'y voir l'ouvrage d'un même auteur, que dis-je ? la production d'un même civilisation. » Cette conclusion met, d'ailleurs, M. B. dans un cruel embarras, car il s'appuiera tout à l'heure, pour démontrer l'existence d'Hésiode et l'unité de l'*Illiade*, contre d'Hésiode, sur l'unanimité des témoignages dans l'antiquité (p. 80-88) ; et il est loisible de soutenir que, pour l'*Odyssée*, l'unanimité n'est guère moins touchante : « aucun doute ne vint jamais aux anciens sur l'auteur des poèmes et l'unité primitive de ses œuvres : quelques esprits cédèrent vainement à l'idée que l'*Épique* n'était pas du même poète que l'*Illiade*, ils furent d'ailleurs très peu nombreux ; leur voix semble perdue dans la concert qui salua en Hésiode la naissance d'Achille et celui d'Ulysse » (p. 17, 20, 90).

Mais c'est aussi abandonner M. B. Au reste nous ne pouvons songer à discuter avec lui cette grave question qui est d'ordre littéraire, et d'intérêt que très indirectement l'histoire religieuse. En dépit du ton et de la forme, son attitude est sérieuse ; et, si elle ne nous a pas convaincus, du moins elle nous a instruits. Je signale volontiers les pages relatives à la langue de l'*Illiade*, à l'écriture au temps d'Hésiode. Les lecteurs de la *Revue* en rapporteront avec plaisir en passant (p. 163) et aux faits religieux et aux concours poétiques de cette époque préhistorique ; et à l'analyse, plus judicieuse qu'originale, de la mythologie homérique, et diffusée dans l'*Illiade* et dans l'*Odyssée* (p. 26-74). Alléguant, M. B. n'a pas de peine à montrer que le système védique « fait une large part à l'hypothèse ; et certes nous ne lui ferons pas un reproche d'avoir essayé de réagir contre les exagérations de la critique négative ; mais vraiment M. Croiset, puisque c'est surtout à lui que M. B. s'en prend, eût-il jamais prétendu imposer comme une certitude non cessé d'explication de la formation des poèmes homériques ? Enfin, si M. B. triomphe trop facilement en faisant toucher du doigt le danger qu'il y a à vouloir affirmer le plus en moins d'authenticité de tel passage de l'*Illiade* d'après son degré de beauté intrinsèque, il faut convenir que ses conclusions sur ce point, encore que très longuement déduites, ne manquent ni de méthode ni de justesse.

LOUIS COEZE.

1) Sans parler de Benjamin Constant (*De la Religion*, t. III, Bergk et M. Lacroix, dans leurs *Œuvres de la Littérature grecque*, avaient longuement traité ces différences.

K. ROCHAT. — *Essai sur Mani et sa doctrine*. — 1 vol. in-8 (100 pages).
Genève, Georg et C^{ie}, 1897.

En attendant que K. Kessler ait publié le second volume, impatiemment attendu, de son travail si remarquable sur Mani¹, M. Rochat nous donne, sous la forme d'un petit livre intéressant et très étudié, le résumé des savantes recherches entreprises, depuis peu d'années, sur les origines et le caractère du manichéisme. En lisant l'ouvrage de M. Rochat, on est exactement renseigné sur l'état du problème historique posé à nouveau par Filzger, Kessler et Brandt, et à peu près résolu, à notre avis du moins, par l'éminent professeur de Greifswald.

L'essai de M. Rochat est divisé en cinq chapitres : dans le premier, l'auteur étudie les Actes d'Archélaüs, qui constituent l'un des principaux documents à consulter, malgré le peu de crédibilité que nous pouvons accorder à leur témoignage. Dans le second, il retrace l'état politique et religieux de la Perse jusqu'à l'époque de Mani. Le troisième chapitre est consacré à l'histoire fort obscure de Mani et de ses prédécesseurs. Dans le quatrième M. Rochat expose le système religieux de Mani, d'après les Actes, d'après le document très exact et très véridique tiré du célèbre *Kutub el-Fihrist*, et d'après les auteurs dont le témoignage est moins important, comme Ephrem le Syrien, Alexandre de Lyonnais, etc. Enfin, dans son dernier chapitre, l'auteur cherche à dégager les origines du manichéisme, en montrant les rapports étroits qui le relient soit à la religion mandéenne, soit à la religion chrétienne et au mazdéisme.

La thèse centrale soutenue par M. Rochat n'est que l'origine du manichéisme est purement orientale, et que l'influence du christianisme sur Mani est à peu près nulle. C'est l'idée nouvelle que Kessler a mise en lumière par ses patientes et minutieuses recherches sur Mani, et qui s'imposera de plus en plus à ceux qui voudront la peine d'étudier les documents originaux. Telle est notre conviction bien arrêtée, après examen des textes anciens relatifs aux origines du manichéisme.

Tout en félicitant vivement M. Rochat d'avoir exposé aux docteurs de langue française ces résultats nouveaux de la critique historique sur Mani et le manichéisme, nous attirerons son attention sur les imperfections de son étude. L'auteur aurait dû, comme introduction à son essai, rappeler l'opinion traditionnelle sur les origines du manichéisme; son travail n'est trop composé à l'usage des spécialistes et je crains fort qu'il ne paraisse très obscur à ceux qui ne sont point initiés à ces questions difficiles. Il est regrettable aussi que le résumé ne soit si court; on souhaiterait plus de développements, plus d'ex-

1) *Mani Forschungen über die manichäische Religion*, 1^{er} Band, Berlin, 1896.

philosophes. Enfin, l'auteur s'efforce de dégager la philosophie du matérialisme et ne peut donner son rôle d'historien à l'investigation et à l'éducation. Si M. Michal reprend au jour l'étude du matérialisme, ce que nous aurions très honteux d'apprendre, nous souhaiterions qu'il recueille bien tenir compte des quelques observations que nous lui présentons.

Edouard Moutet.

L.-J.-B. Rousseau-Fenart. — *Superstitions et survivances. Études au point de vue de leur origine et de leurs transformations.* — Paris, E. Leroux, 1906, in-8, T. III, 526 pages. T. IV, 320 p. T. V, 510 pages.

M. R.-F. n'a pas juré à donner une suite aux deux intéressantes volumes de *superstitions populaires* et de *folk-lore* qu'il avait fait paraître à la fin de l'année 1895. Son ouvrage est aujourd'hui terminé, non pas qu'il ait été ses derniers et qu'il ne lui soit venu d'augmenter de quelques volumes encore son ample recueil de légendes, de coutumes, de croyances, de rites et de superstitions, mais les faits qu'il a groupés et publiés lui paraissent être en nombre suffisant pour qu'on en puisse sans témérité tirer des conclusions. Et en dépit de l'apparence fragmentaire que présente son livre, c'est bien un livre systématique qu'a voulu faire M. R.-F. : il a voulu établir, et c'est là une chose qui ne rencontrera guère de contradicteurs à l'heure présente chez les mythologues ou les folkloristes, que les « *nécessités* » antiques, pour nous servir de son expression favorite, ne sont que des traces, des survivances dans une civilisation plus parfaite et une religion plus épurée et plus imprégnée d'idées morales, des primitives croyances animistes et des anciens cultes de la nature. Il semble que sur ce point l'opinion soit faite et que la nécessité d'une nouvelle démonstration n'apparût point avec évidence, mais les faits qu'a recueillis M. R.-F., avec un zèle patient, qui lui mérite la reconnaissance haute de tous ceux qui se sont adonnés aux mêmes recherches, n'en auraient pas même tout leur intérêt. Il a procédé comme dans les volumes précédemment parus : chaque chapitre constitue une monographie qui se réfère à elle-même et qui aurait pu être publiée indépendamment ; de là des répétitions et des redites qu'il n'est pas possible et peut-être, en certains cas, facile d'éviter. Cela est permis de réduire un peu les dimensions de ce grand ouvrage de près de 2.700 pages, dimensions qui peuvent paraître un peu exagérées à certains, puisqu'après tout, M. R.-F., est nécessairement demeuré, sur tous les points auxquels il a touché, strictement impartial. Il est demeuré, en chaque de ces monographies, fidèle au plan qu'il avait initialement tracé : il commence par exposer les croyances, les coutumes et les observations superstitieuses de la Grèce, puis il indique les

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIV, p. 110-120.

parallèles qu'il leur a trouvés dans la folk-lore des peuples européens. Dans les religions des peuples non civilisés, les cultes et les mythes de l'antiquité se confondent dans les légendes et les rites du christianisme, du rapprochement de ces multiples données, de très diverses origines, il cherche à faire jaillir la signification première, d'ordinaire assez simple et fort claire à ses yeux, de la « mentalité » qui fait l'objet de son étude.

Vous à l'aise des diverses questions abordées dans ces trois volumes : I. L'englobement des esprits, I. III, p. 1-134 (étude sur les esprits englobés, les formations cultuelles de l'eau et d'échange, etc., empruntées en très grande partie au travail publié sur cette même question par M. R. Basset et quelques autres des collaborateurs du M. Schuller dans la Revue des traditions populaires. — II. Les statues brisées miraculeuses, p. 135-168. — III. Les amulettes qui font romber la pluie, p. 167-214. — IV. La production et la conjuration des magas, p. 215-246; (dans ces deux études, M. B.-P. distingue et oppose les rituels destinés à exhorter la bienveillance des divs naturels et les pratiques magiques destinées à contraindre leur volonté ou à provoquer directement l'apparition du phénomène désiré). — V. Le palierage de la Sainte-Barbe, p. 247-280 (M. B.-P. y voit la survivance du culte gésésique d'une antique divinité akkadienne. Si hardie que soit l'hypothèse, il ne semble pas qu'elle doive être rejetée outright et elle paraît rendre compte d'une manière satisfaisante d'une partie au moins des faits ; mais il ne faudrait pas se laisser entraîner par l'esprit du système à des exagérations, comme celles qui sont venues à l'esprit dans le nombre de pénitents de saint Madeleine le miracle de la classe et dans la course de la grille l'image du sang miraculeux ; il faudrait aussi se délier d'une philologie fantaisiste qui rattache le mot *Barbe* ou *gras Barbe*). — VI. Les vertus miraculeuses des fontaines, p. 281-344, (leurs fonctions oratoires, leur action économique et curative). — VII. Le sort périlleux, p. 345-377, (légendes de naufrage ou de puits périlleux qui ont pu s'effectuer sans dommage, grâce à la protection d'en-haut, des sorts prodigieux ou du naturel « à ce l'air. M. B.-P. rapproche ces traditions de celles du « Sort de Lévade »). — VIII. Les anges, p. 378-400, (étude sur les anges prophétiques et les présages du monde). — IX. Les démons pieux, p. 401-440 (M. B.-P. insiste en particulier sur la danse de Saint-Marcel à Bayeux, où l'on attribue le chant traditionnel des tripettes. D'après lui, Son Marcon n'est autre chose que la personification, l'anthropomorphisation d'un ancien festin sacré, qui avait lieu à une fête agricole, où le principal rôle appartenait au bœuf. Les hypothèses de l'auteur sont ici fort hasardeuses et s'appuient malheureusement sur la plus arbitraire et la moins scientifique des philologies). — X. Le soleil et la Sainte-Barbe, p. 441-466; (le jour de la Saint-Barthé, 11 juin, et le jour de la Sainte-Madeleine, 2 juillet, le soleil pénètre dans la grille par une fissure des rochers et le rayon lumineux tombe juste sur l'autel dédié à la sainte. M. B.-P. rapporte les légendes qui se rattachent à ce fait et les pratiques qui des faits ans-

lignes ont empruntées ou d'autres pays). — XI. *Le crime d'Edipe*, p. 307-313; (usages populaires et traditions qui ont pour thème un inceste, dans certains ou couramment ou momentanément commus). — XII. *Les poudrières de vents*, p. 315-321. (vertus miraculeuses de la poussière qu'on obtient en traitant les statues des saints, des charbons des feux de joie, des cendres de la bûche de Noël, du laurier béni, des plantes des sanctuaires, de l'œuf du Vendredi-Saint, etc.). — XIII. *Vestiges des Saturnales*. t. IV, p. 1-146, (étude sur la fête des lauz, la fête des moutons, la fête de l'âne, la fête du bœuf, la fête de l'agoutineux, le mort de Carnaval, etc., que M. B.-F. rattache en bloc, d'une manière un peu arbitraire et exclusive, aux seules Saturnales). — XIV. *Les drapens de vertu*, p. 147-232. (légendes relatives à la protection miraculeuse dont de saintes personnes ont été l'objet contre ceux ou celles qui voulaient attenter à leur vertu et aux actes d'héroïsme bizarre que leur a inspirés le désir de préserver leur chasteté). — XV. *Le transport miraculeux des individus ou des objets saints par la nuit*, p. 233-234. — XVI. *Le punitif de l'impiété*, p. 235-291. — *Les saints pilons*, p. 295-313 (M. B.-F. voit dans ces petits pilons quadrangulaires élevés aux carrefours ou le long des routes les symboles survivants d'anciens cultes phalliques). — XVIII. *Apparitions, fantômes et revenants*, p. 315-318. — XIX. *Le diable*, p. 319; (d'intéressantes légendes locales sur laquelle vient se greffer une assez laide étude historique sur le mauvais principe ou par distraction aux deux M. B.-F. fait d'Ornamet et d'Abtman des dieux babyloniens). — XX. *Légende et réalité*, p. 321-335; (très pénétrante et très curieuse étude de critique historique où M. B.-F. montre par des exemples topiques comment un bon fait-divers peut presque sous nos yeux se transformer en légende. C'est de beaucoup le meilleur chapitre de tout l'ouvrage et le plus original). — XXI. *Marques et sorciers*. t. V, p. 1-113; (le mot de marque désigne en Provence les magiciens et les sorciers M. B.-F. semble croire à la réalité du sorcier, survivance, d'après lui, des anciens cultes et en particulier des mystères. C'est une hypothèse hasardeuse et tout opposée, au contraire, tentée à prouver que le sorcier n'a guère été autre que dans l'imagination les sages et les sorciers). — XXII. *Prodiges et miracles*, p. 115-176; (énumération des divers phénomènes attribués ou des divers miracles qui ont pu engendrer dans l'esprit humain la croyance aux événements miraculeux, aux prodiges, à l'intercession divine dans la vie de chaque jour. M. B.-F. semble en être revenu aux théories curieuses du XVIII^e siècle qui attribuaient aux ruses, aux supercheries con-
comptes, aux tromperies intéressées des prêtres, qu'il appelle un ou soit pour-
quel «*féliciteurs*», la genèse de la croyance au surnaturel et la plupart des
pratiques religieuses; une plus attentive étude des faits lui aurait montré que
les prêtres et les devins, aux époques très anciennes surtout et dans les civiliza-
tions encore peu développées, ont presque toujours de bonne foi). — XXIII.
La fécondité de la nature, p. 177-280; (étude sur les cultes phalliques et

généralistes à laquelle vient s'ajouter en appendice un essai sur la culture de la nature chez les Perses, tout rempli de conceptions très hasardeuses historiques, contadictoire et où l'imagination de l'auteur s'est laissée libre courir : Il en, par exemple, du protestantisme au épisode de la lutte des divinités mâles contre les divinités féminines). — XXIV. *Vestiges d'Australisme*, p. 367-368 (assez que s'apparent des fantaisies philologiques et étymologiques singulières : deux dies, le jour de la lune; Tyndare, fils parmasus (le feu, le jour, et d'après; permanent); Pollux; désir de jour (coléil) et des (lumière), etc. M. B.-F. lui dériver d'erreurs d'interprétation dans la lecture des textes anciens les croyances relatives à la fertilité animale des constellations; où d'abord les constellations des Australiens, des Perses et de tant d'autres? En appendice non intéressante étude sur la christianisation de certaines légendes et de certaines représentations iconographiques d'origine grecque ou romaine). XXV. — *Les arbres*, p. 367-388, (études sur les cultes oliviers). — XXVI. *Les Vierges noires*, p. 389-396, (M. B.-F. voit dans les Vierges noires la forme chrétienne d'anciennes divinités chthoniques). — XXVII. *Mœurs de Perses*, p. 397-398; c'est l'histoire de la jeune femme consacrée qui, tombée au lit d'orgueil, est enterrée vive et qu'on tentait de lui tirer de son sein un suc morbide et pur à la vie. M. B.-F. donne plusieurs variantes populaires de ce drame mythique fait d'après la légende à moitié. — XXVIII. *Les statues qu'on change de place*, p. 373-382 (M. B.-F. attribue l'origine de cette coutume à la croyance que l'âme du dieu s'exergait seulement dans un certain rayon tout autour du lieu où était placé son image). — XXIX. *Devins et oracles*, p. 383-406. — XXX. *Le feu de Prometheus*, p. 407-414, (certaines variantes prévalent de la légende de l'enlèvement du feu, mais dont l'origine populaire ne paraît très douteuse). — XXXI. *La croix du foudre de la Chancelier*, p. 415-422; on fait à la Chancelier en Provence une croix préventrice de la foudre sur les portes des maisons avec la forme d'un vierge béni). — XXXII. *Les étoupes enflammées qui tombent du ciel*, p. 423-426; (bonne étude sur les coutumes du jour de la Pentecôte et les légendes fantastiques qu'elles ont engendrées). — XXXIII. *Évolution de l'idée du surnaturel*, p. 427-429. — et XXXIV. *Conclusion générale*, p. 527-542; (étude à grands traits et un peu superficielle de l'évolution des formes religieuses).

Dans son ensemble, l'ouvrage de M. B.-F. rendra à la mythologie compagne d'autres services. Il est seulement à regretter que l'auteur n'ait pas soumis à une critique assez rigoureuse les documents dans il s'est servi, qu'il ait pu se laisser aller à valoir très arbitrairement et sans se rendre compte, semble-t-il, au compte bien net, de l'incertitude très différente qu'elles possédaient, qu'il ne se soit imposé qu'exceptionnellement l'obligation de consulter les documents originaux et qu'il ait travaillé d'ordinaire d'après des livres de seconde main, dont il n'a pas pu contrôler les affirmations. Les citations sont parfois inexactes ou tronquées et les références incomplètes ou vagues ne permettent pas bien souvent de en reporter justement à l'ouvrage auxquelles elles se réfèrent. De multiples fautes

d'impression viennent défigurer et les noms des auteurs et les titres de leurs livres. Ce sont après tant fautes vénielles et qu'on pardonnerait plus aisément à M. A.-F., et il avait eu surtout ne tenir en garde contre des hypothèses vraies ou fausses et ne pas tomber en matière philologique avec une liberté de sa fertile imagination. Et depuis de toutes ses recherches, il n'aurait pu constater que les *Supersyllabes* et autres termes constituent pour le folk-lore un très précieux et très curieux répertoire de faits, auquel un index manque seul pour être aisément consultable. Encore faut-il dire que les tables des détails réunissent un quelque chose à cette regrettable lacune.

L. MARTEL.

LEON SCHNEIDER. — *Légendes religieuses bulgares*, traduites par,
— Paris, E. Leroux, 1896, in-18, v-350 pages.

Les plupart des recueils merveilleux qui composent ce volume, l'un des plus utiles et des plus intéressants à nous être qui ait été publié dans la Collection de contes et de chansons populaires éditée par M. E. Leroux, ont été pris dans le « *Slavsk de folk-lure, skazani et literatura* » (*Sbornik za narodni umotvorenia, nanki i bogovini*), que rédigeait sous les auspices du Ministère bulgare de l'Instruction publique MM. I. Schiechnidov et D. Mavov. La moitié des volumes de ce recueil, qui paraît à Sofia depuis 1893, sont consacrés au folk-lure et à la littérature populaire bulgare.

M^{me} S., qui est la fille d'un des plus distingués parmi les savants russes, M. Michel Dragomanov, a dédié à sa mémoire ce livre qu'elle a écrit sous son inspiration et d'après ses conseils, son mari d'ailleurs, qui est lui-même l'auteur d'un grand nombre de travaux consacrés aux contes et la philologie bulgares, la suivait dans ce choix. Elle pourrait passer à son gré dans la riche collection qui lui a été destinée, un autre s'est porté de préférence sur les légendes religieuses et spécialement sur les légendes chrétiennes, qu'elle suppose devoir présenter aux lecteurs de l'Occident un intérêt tout particulier au regard des influences linguistiques et manuscrites qui s'y laissent deviner. Dragomanov devait écrire pour ce volume une préface, qui aurait constitué aux yeux de nos philologues, dont nous retrouvons les traces à demi-effacées dans ces recueils légendaires, la plus utile commentaire; la mort est venue l'empêcher de mettre son projet à exécution. Mais, même dépourvus de ces précieuses indications historiques qui auraient jeté une clarté lumineuse sur certains passages, dont la sens religieuse et mythologique s'entoure de quelque obscurité, ces légendes présentent un très vil intérêt. M^{me} S., dans son souci de mettre aux

1) Cette orthographe incorrecte est de fait de l'éditeur. L'auteur écrit évidemment, comme il convient, son nom Schneiderov.

maxims des folk-loristes de l'Occident anglo-saxons sont inaccessibles les textes publiés dans les langues slaves, des matériaux aussi abondants et aussi utiles que possible, composés par des contes et des traditions, extraits d'autres recueils, de celui de Clapham par exemple, la légendaire bulgare que nous devons à sa laborieuse activité. Ces recueils merveilleux sont traduits en une langue claire, aisée et correcte et on les lit avec un plaisir qui ne veut troubler ni la fluidité du style, ni l'emphase des constructions : M. Gaston Paris a revu d'ailleurs en plusieurs la traduction de M. S. Lemer, s'il a publié son livre pour ceux-là surtout qui ne savent pas le bulgare, n'a pas oublié les slavistes et, à leur usage, une table des matières spéciale a été dressée, qui porte l'indication du volume du *Sbornik* dont les contes ont été tirés. On ne peut regretter qu'une chose, c'est que M^{me} S. n'ait pas dû devoir donner les mêmes utiles indications pour les légendes qui proviennent d'autres recueils.

Les 99 recueils merveilleux qui composent ce petit volume ne sont pas classés suivant un ordre rigoureux ; il semble qu'on aurait pu les répartir en trois groupes principaux : 1^o Mythes étiologiques et légendes d'origine ; 2^o Contes ; 3^o Légendes chrétiennes (épisodes de la vie du Christ, des personnages de l'Ancien Testament) et des saints. A coup sûr, dans les recueils des éléments chrétiens se sont glissés en grand nombre, mais les thèmes qui y sont développés sont antérieurs au christianisme et quelques-uns d'entre eux ont une couleur mythologique encore très aisément reconnaissable. Dans les légendes proprement chrétiennes, apparaissent aussi et en grand nombre des épisodes ou revivants des croyances polythéistes ou animistes, mais le motif ou le déroulement des événements est fourni par les Évangiles ou par l'hagiographie traditionnelle.

Voici la liste de ces récits mythiques et légendaires :

1. — 1^o La création du ciel et des diables, p. 1. 2^o Le soleil et la lune, p. 3. 3^o La création de l'homme, p. 5. 4^o et 5^o La création du ciel et de la terre, p. 6 et 7. 6^o Pourquoi le soleil ne s'est pas arrêté, p. 7. 7^o Les noms du soleil, p. 9. 8^o La terre, p. 11. 9^o L'origine des montagnes, p. 11. 10^o Les tremblements de terre, p. 12. 11^o et 12^o L'origine des chiens, p. 12 et 13. 13^o Le chien et le chat, p. 14. 14^o L'origine des souris et du chat, p. 14. 15^o L'origine de l'ours, p. 15. 16^o L'origine de l'ours, du éléphant et du castor, p. 17. 17^o Le bœuf et le journal, p. 19. 18^o Pourquoi le lapin ne s'allonge pas au dorsal, p. 21. 19^o L'origine du diable et de l'araignée, p. 23. 20^o L'origine des poux et des puces, p. 23. 21^o Le raton, p. 25. 22^o Pourquoi l'enfant est-il le seul parmi les petits des animaux qui ne puisse pas marcher à sa naissance, p. 26. 23^o Les vents et les premiers races d'hommes, p. 27. 24^o et 25^o Les remaniements faits par Dieu dans sa création de l'homme, p. 29 et 31. 26^o La femme née avec la langue du diable, p. 33. 27^o L'ange garibou et le diable, p. 35. 28^o Les âges de la vie humaine, p. 36. 29^o Les anges, p. 39. 30^o L'origine des diverses classes sociales, (Dieu en visite chez Les), p. 52. 31^o La création du jubilé par Dieu, p. 55. 32^o Le Seigneur châtie l'orgueil de la femme qui

celles qui d'ont lui qui lui a enseigné à user, p. 36. 32° L'origine des habitudes des vœux et des bonis. (Dieu le Père et le berger), p. 58. 33° L'origine des chiens, (Dieu le Père et le berger), p. 60. 35° Pourquoi la vache n'a pas de petits, (la Sainte Vierge mène la vache et bénit la vache), p. 101. 36° La suite de la Sainte Vierge et l'origine des sources chaudes, p. 101. 37° La bénédiction donnée par la Sainte Vierge à l'araignée et à la colombe, p. 102. 38° L'origine de la suite, (la Sainte Vierge et le grenouille), p. 111. 39° La bénédiction donnée par Dieu à l'hermine, cette bénédiction fait qu'on peut manger l'hermine en hermine, p. 114. 40° L'origine des Triganes, (histoire de saint Grégoire le Théologien), p. 116. 41° L'institution du mariage, p. 137. 42° L'origine de l'ivire, p. 146. 43° Pourquoi l'épi est ouvert, p. 200. 44° Le Seigneur et la femme du hénarcon, (l'invention des voitures), p. 212. 45° La part de chaque nation, p. 265.

II. — 1° Le prophète Elie et le dragon, p. 87, (c'est une variante de la légende de Perceval). 2° Saint Elie et les Parques, p. 91. 3° Saint Marcellin, (c'est une sorte de spectre), p. 126. 4° Les Parques, saint Elie et la jeune femme qui fit présent à son mari de la moitié de sa vie, p. 148. 5° Saint Michel, ange de la mort, p. 174. Qui est le plus juste en ce monde ? p. 180. L'archange saint Michel, p. 183. La mort, p. 188, (c'est le thème de la justice de la Mort et la suite de l'homme qui a la Mort pour parrain). 6° Le berger, son fils et l'archange, (histoire d'un jeune fils délivré d'un mauvais esprit et de l'extormination de deux génies maléfiques, gardiens d'un trésor). 7° Le jeune homme et Dieu le Père, p. 232. Où distribue-t-on les destinées ? p. 239. Histoire du pauvre homme qui alla questionner Dieu sur son sort, p. 240 (c'est le thème du voyage vers le soleil, mais à celui de la distribution des destinées). 8° Les trois frères et le vieillard, p. 255, (la récompense de la reconnaissance).

III. — 1° Le péché original, p. 40. 2° Adam et Ève chassés du ciel, p. 43. Adam et Ève chassés du Paradis, p. 48. 3° L'arbre de la croix, (la tête d'Adam et la croix du Christ), p. 62. 4° Luth et la croix du Christ, p. 67. 5° Le patriarche Noé, p. 75. 6° Le roi David et le roi Salomon (la vertu et la victoire), p. 76. 7° Salomon suspendu dans un puits par une femme, p. 82. 8° Le sage Salomon descendant au fond de la mer dans une bouteille, p. 84. 9° Saint Jean le décapité, p. 97. 10° Le Christ, œuvre d'un sculpteur, p. 100. 11° Le Christ et les douze apôtres, (histoire du bonhomme Mistère), p. 103. 12° Le juge juste, (saint Jean Chrysostôme), p. 115. 13° Saint Spiridon et le pauvre (les pantalons du saint pèsent plus que toutes les richesses d'un riche, qui se voit ainsi contraint de doter les filles du pauvre), p. 123. 14° Saint Trophée (il se coupe le nez involontairement, en punition de la suite qu'il a commise en remarquant la blancheur des pieds de la Vierge, sa sœur), p. 125. 15° Saint Nicolas et le rapin du berger, p. 129. 16° Saint Alexis, p. 132. 17° Saint Elie et les hommes (folie des hommes qui croient mieux savoir que Dieu ce qui est de leur intérêt), p. 134. 18° Saint Pierre et le pauvre (même thème combiné avec celui de l'origine de l'ivire), p. 137. 19° Jésus et son ange, (sagesse et justice du Dieu qui

régnant sous les injustices apparentes), p. 151. L'ange qui lève une pierre de la mer, p. 152. Saint Jean, la Providence, p. 153. La Providence, p. 150. Le Christ et le parassieux sous un poirier, p. 210. Le saint qui fit amitié avec Dieu, p. 214. Dieu le Père, l'aasle et le pauvre, p. 277 (même thème), 20^e Saint Elie et les injustices sur la terre, p. 162; Le moine et l'homme aride, p. 168 (même de l'ange et l'écaille), 21^e Variante populaire de l'histoire de Tobie, p. 104. 22^e Le mendiant (le bon Dieu) et la pauvre femme, p. 213. 23^e Le pauvre, saint Elie et l'âne, (distincent de ceux qui entrent les autres), p. 219. 24^e Le châtiment des pécheurs (l'âme morte et chrétienne d'un conte qui appartient au cycle des voyages vers le soleil), p. 220. 25^e Quel est le plus grand péché en ce monde ? (histoire du tigre planté qui reveille. Le plus grand péché est de rompre les Dangelles de ceux qui s'aiment), p. 22. 26^e Le bon prêtre, l'ange et la souris (légende relative à l'Eucharistie), p. 231. 27^e L'homme qui a vu le paradis et l'enfer, (il n'y a en paradis que des Bulgares orthodoxes), p. 255. 28^e L'ermite et le brigand, p. 233. 29^e Dieu rend dix fois ce qu'on lui donne, p. 250. 30^e Le bonnet juste, (la puissance de la prière intérieure et sa supériorité sur les péremptions), p. 270. 31^e Le sage vieillard (la vertu de l'aumône), p. 273. 32^e Dieu le Père et les deux prêtres (la présomption patricienne), p. 281.

L. MARILLIER.

Prince EMMAUEL DE BROGLIE. — Les Saints — Saint Vincent de Paul. — Paris, Victor Lecoffre, 1 vol. in-12, 234 pages.

Sous ce titre général : Les Saints, la Librairie Lecoffre publie une série d'études biographiques écrites par des catholiques éminents, qui sont aussi des historiens consciencieux et de remarquables écrivains. M. Henri Joly dirige cette publication. Il est reconnaissable que la collection des Grands écrivains français (Hachette) a inspiré l'idée de la collection des Saints, et qu'elle lui sert de modèle. L'histoire et même la suite des héros de la religion n'ont qu'à y gagner.

C'est ainsi qu'en retirant de la nuée merveilleuse la noble et bonne figure de Vincent de Paul, et en la plaçant tout simplement dans la réalité historique, M. Emmanuel de Broglie a fait un livre de vérité et, par suite, de haute éducation morale. Pas de récits de miracles. A peine une mention (et seulement pour louer la sainte simplicité du « saint ») de cette vision des globes qui fit paraître à Vincent de Paul, selon son dire, un « premier globe » qui était « l'âme de notre digne Mère » (Jeanne de l'Ange), un « deuxième globe » qui était « l'âme de notre bienheureux Père » (François de Sales), et un autre qui était « l'essence divine » et dans lequel les deux premiers « alternent se jouant et se répandant ». Mais les grandes asces d'apostolat chrétien et de dévouement social, le rôle politique toujours ardent et sage de Vincent de Paul, nous sont exactement rapportés, sans l'emphase oratoire des panegyriques d'Église et

celles avec une très libre critique. Le « saint » n'est ni saint, ni saint, présenté comme un personnage de fiction, ou se charge plutôt de bouffonnerie, et même un homme d'État, en son temps-là, n'aurait pas pu le faire. Il est plus près de nous, plus moderne, l'est plus « Monsieur Vieux », qui est affable aux Dieux et particulièrement au cardinal de Lorraine, à Louis XIII, à Louis d'Armagnac, à Richelieu, à Mazarin, à Colbert. Il leur raconte ses « M. Emmanuel de Bretagne d'avoir quelques peu mangé le bon du Chanoine et d'avoir même fait, en son temps, œuvre d'ingénieur qu'on ne s'occupe d'histoire.

Ces traits de la conduite des saints ne paraissent pas à la recherche et aux découvertes nouvelles. Pourtant on peut noter, dans le *Saint Vierge de Paul*, les passages où M. de Breuille attribue à son saint l'ère (p. 67) de l'impitoyable du mal et de l'impitoyable par le bon d'ailleurs, cela (p. 151) des pages faibles pour certains de détails et d'une nouvelle période que l'appelle le *Magasin charitable*, cela (p. 155) des pages d'humour, cela (p. 156) des pages de détails politiques ou « Compagnie d'Armagnac ». On a d'ailleurs que M. de Breuille de Paul lui, plus encore qu'on n'a pu en dire, un saint d'humour et d'humour.

V. GARNIER.

6. HENRI — Essai sur les fondements de la connaissance mystique
— Paris, F. Alcan, 1927, in-8, 200 pages.

Ce très intéressant ouvrage traite qu'à dire dans le cadre de la science. M. Henrici n'a point en effet voulu faire œuvre d'historien, mais de métaphysicien et de philosophe. Ce qu'il veut déterminer, c'est non pas comment à qui se trouve dans les textes la science et la possibilité d'une connaissance directe avec l'Absolu, d'une sorte de connaissance intégrale avec le Dieu, mais quelle raison lui-même il faut attribuer aux connaissances qu'engendrent en nous l'expérience mystique. Il s'agit donc de l'histoire des doctrines mystiques du christianisme originelles et il ne s'agit pas pour nous plus avant dans l'histoire des doctrines et surtout de l'histoire de l'imagination et de la spiritualité, de ceux qui ont en eux-mêmes de ceux dont l'imagination est le Dieu, mais il s'agit de montrer que les connaissances mystiques pour en être des connaissances directes ou même même l'effet pour en être même, même et même par la contemplation de l'Absolu du Dieu. Une première et dernière connaissance de l'Absolu pour M. Henrici, c'est qu'il n'y a que Dieu, encore qu'il soit une intuition de l'existence des autres, que les connaissances mystiques du mysticisme et y a donc les deux fondements mystiques à identifier l'un avec l'autre deux notions qui, bien qu'elles soient entre elles des notions, deviennent distinctes et se rejoignent point, celle de l'Absolu et celle du Dieu. Le concept de l'Absolu est un concept métaphysique qui se est introduit qu'après avoir dans la représentation que l'homme se faisait des Dieux, puis, finalement même sans doute à

propres, enchaînés indissolublement, et de là les erreurs ont venues
donner aux esprits religieux et aux milles sans une organisation et une portée
qu'ils n'avaient pas jusqu'à là. Mais, c'est dans le développement de l'homme reli-
gieux d'aujourd'hui, le docteur Huxley dit même du plus sage homme, que M. A. a eu
plaisir pour décrire l'exportation mystique, et « l'homme de bien » dont il avait le
pouvoir à travers la critique de Kant et l'agnosticisme spéculatif. Avec ce
tout il n'est pas étonnant que l'homme religieux ait plus de confiance dans les
supérieurs de l'Église à l'Église. Il rejette lui-même l'existence d'une
existence immortelle, et la comparaison à l'existence d'un être en lui-même
qui dans l'espace et le temps de la création de l'existence humaine ne s'ap-
prouve qu'à une perspective qui n'est pas d'être entre eux les existences humaines.
Il n'est le même pour M. Huxley, Kant a de lui-même établi si un
homme religieux, si n'y a plus que pour le monde physique. Avec la véné-
rabilité d'un homme d'État, il est un point à propos d'être une manifestation, un
point de vue à l'existence, et il est inévitable. C'est une expérience, un acte
pour la liberté, qui se consacre même dans le développement et la création
et affirme l'Alors par cette organisation même et la même et même de la même
et s'oppose à lui-même, en contradiction apparente avec toutes les lois qui régis-
sent la réalité phénoménale. La spiritualité humaine et la spiritualité mystique,
c'est la même existence de l'homme. « Dieu connaît le cœur. » Sans cette spi-
ritualité mystique ou l'Alors, tout est consigné même la même puissance, l'autre
est par une même d'élégance de la même même l'existence, c'est-à-dire la
spiritualité, en même temps à la même même la même, et la même ne peut
être même la même des mêmes. Pour la mystique, Dieu, c'est en même
l'existence des mêmes principes que le cœur est, et c'est la même ne
peut se faire que même même. Cette spiritualité mystique, même la
même même de la même de l'homme même une même même, et d'autres
même, même la même même, la même même d'existence, dans la même
d'existence même, des mêmes de la même même même, la même de l'existence
même, l'existence ne même de la même, dans l'âme de l'homme
religieux, de même même même de l'Alors. C'est-à-dire de même, et
la même même mystique est de la même de l'existence. Selon la
l'existence même de la liberté qui se veut même en même la même. Les
symboles même la même même d'existence, et même même en même la même.
et pour les mêmes, de l'existence même. Et en même et même
de même même même, l'existence est même même en même la
conscience même la même, et se même même même. C'est par les mêmes
que s'oppose même la même même de la même même la
mystique même et que l'existence même de la même même la
des mêmes même même même même dans les mêmes. Lorsque l'existence même
même même une même même, et même même en même dans
l'âme de l'homme qui est même en même et de la même même de la

nombreux comme les sangs et les vœux prophétiques, les stigmates, l'extase, où se manifeste toute la transcendance de la liberté par rapport au monde empirique, mais qui demeurent pleinement subjectifs, et ne pourraient servir, qu'un portant leur caractère moral, non celui de réelles et de solides objectives. Résumée en une seule phrase, la théorie exposée par M. Haejue, se ramène à affirmer que la connaissance mystique est morte en son fond, symbolique en sa forme.

Tous les philosophes et les théologiens tirent avec profit et lire où des pensées vigoureuses et personnelles, plus encore qu'originales, sont exprimées en une langue claire et ferme et où le sentiment religieux le plus vif s'unit à un sens très profond des droits de la critique et du rôle de la science dans la vie intellectuelle de notre temps. On sera frappé des analogies qui existent sur plus d'un point entre les thèses défendues par M. Haejue, et celles qu'exposait naguère dans un livre magistral, M. Sabatier.

L. MARILLAS.

A. DE RIOTAS. — *Recueil de documents relatifs à la lévitation du corps humain*. — Paris, P.-O. Lethmann. 1897, in-8, 110 pages.

M. de Riotas a réuni dans cette brochure un certain nombre de textes, empruntés à des sources très diverses et de valeur fort inégale, où sont rapportés des cas de soulevement du sol ou d'ascension du corps humain dans les airs. Il a divisé en cinq chapitres cet ouvrage : dans le premier, (ses emprunts à l'Orient), on trouvera, côté à côté, avec une légende bouddhique, la poétique histoire de Nala et Damayanti et la texte classique de Platon sur les sages du Pado, des pénites merveilleux peints dans les œuvres de M. Jacquot et les articles publiés dans le *Thémopyle* ; dans le second sont groupées avec quelques légendes de l'antiquité classique, un certain nombre d'anecdotes empruntées à l'histoire de la possession démoniaque et de la sorcellerie. La troisième chapitre, (ses emprunts aux hagiographies), se compose essentiellement d'une très longue citation de la *Mythique étiologie* de l'abbé Hibel (vol. II, chap. xxv) et d'une liste des saints, dont les lévitations miraculeuses sont rapportées par les Bollandistes. La quatrième chapitre, (ses contemporains en Occident), renferme les observations du magnétiseur Lafontaine et du Dr Cyria, de Berlin, le récit des lévitations du médecin Home, de M. Statton Mass, de M. D. Mac Nigh et d'un ancien élève de l'École polytechnique, la description des expériences faites sur Giuseppe Palladian et de deux casiers de lévitation qui ont eu lieu à Rome en 1893. Dans le cinquième et dernier chapitre, M. de R., sans tenter une explication personnelle des phénomènes dont il a groupé dans cette brochure un certain nombre de cas qu'il tient pour authentiques, rapporte les diverses théories qui ont été proposées pour en rendre compte, et insiste sur

les rapprochements qu'on a cherché à établir entre les faits de cet ordre et les phénomènes électriques.

Il conclut par ces paroles de Lord Kelvin : « La science est tenue, par l'élément lui-même du honneur, à regarder en face et sans crainte tout problème qui peut franchement se présenter à elle ». Cela est fort bien dit, mais encore faut-il que les faits à expliquer aient une existence réelle, et une plus rigoureuse critique des textes ne serait pas inutile pour l'établir.

La liste des citations abondantes dressée par M. de Fl. et qui renvoie avec des références précises aux Rollandières rendra service à ceux qui voudraient étudier de plus près ce curieux chapitre de l'hagiographie légendaire.

L. MARCAGGI.

J.-B. MARCAGGI. — *Les chants de la Mort et de la Vendetta de la Corse*, publiés avec la traduction, une Introduction et des Notes, par —. — Paris, Perrin et Co, 1898, in-12, 350 pages.

M. M. Tomasini et Fée ont publié l'un, en 1844¹, l'autre en 1850², un grand nombre de *uccetti corsici*, que M. F. Ortol³ a reproduits en partie dans son ouvrage paru en 1887, avec quelques pièces empruntées à d'autres sources⁴. M. Marcaggi dans ce nouveau recueil a réuni quelques-uns des exemplaires les plus typiques de ces poèmes funèbres, imprimés auprès de la table, où est étendu le malade qui défile, par quelqu'un des jumeaux de sa parenté; le plupart des morceaux qu'il a admis dans son livre ont été empruntés à ses devanciers, mais il en a donné une traduction nouvelle et les a enrichis de commentaires et de notes, que sa connaissance familière des choses de la Corse rend précieuses. Le recueil se divise en deux parties : la première (p. 59-161) comprend 12 « *uccetti* sur des personnes décédées de mort naturelle », la seconde, 12 « *uccetti* sur des personnes qui ont succombé à une mort violente ». Dans un appendice, M. Marcaggi a inséré à titre de pièces de comparaison quelques poésies populaires d'un autre caractère, heurteuses, satiriques, souvent composées par des familles sur les malheurs qui ont signalé leur existence et les ont conduits à prendre la marque.

Il a donné à la fin de son livre les airs sur lesquels sont chantés quelques-uns des poèmes qu'il a publiés : ces mélodies ont été transcrites par M. J. Tassinari. Dans l'Introduction qu'il a mise en tête de son volume, M. M., après avoir sommairement indiqué l'histoire des études relatives à la littérature populaire de la Corse et tracé une rapide esquisse du caractère et des mœurs de ses compatriotes, donne quelques détails sur les pratiques rituelles en usage au

1) *Canzi popolari Toscani, Corsi, Millesi, Greci*.

2) *Chants populaires de la Corse*.

3) *Les uccetti de l'île de Corse*.

4) Cf. *Anthologie*, III, 437.

moment des funérailles, les manifestations extérieures de douleur auxquelles sont astimées les femmes de la parenté et les amies mêmes du mort ou de la morte, les veilles et les collations funéraires, les lamentations, les chants et les postulations prescrites par la coutume, les baroques funèbres. Il manque de seconde partie de son introduction à l'indication de rapprochements, qui n'étaient peut-être pas très nécessaires, entre les coutumes qu'il a décrites et celles d'autres peuples étrangers, et à l'exposé de considérations sur l'origine des habitants de la Corse. M. M. aurait pu se montrer plus sévère sur le choix des auteurs qu'il cite, ne pas recourir par exemple aux poèmes d'Oséas comme à un texte authentique et faisant autorité, et emprunter à des ouvrages d'un caractère plus scientifique que ceux de M. du Clerc les quelques faits relatifs à l'Italie, à l'Égypte et aux peuples voisins auxquels il a cru nécessaire de donner place dans son avant-propos. Il faut signaler (p. 92 et seq.) la coutume de charger le défunt de messages pour ceux qui sont morts avant lui, la tendance à personnifier la mort et à se la représenter comme une sorte de démon menaçant, l'idée que c'est Dieu qui rappelle à lui les âmes, qu'il est le distributeur souverain de la vie et de la mort s'appuyant peut-être, le concept, non pas universelle, mais assez fréquente cependant, de l'autre monde comme d'un lieu de tristesse, d'un sort douloureux les jours de l'éternité barbare.

L. MARILLON.

REVUE DES PÉRIODIQUES

ISLAM

Athenaeum, n° 3623, 2 avril 1897. — C. R. de l'édition d'Arnold, *The preaching of Islam*. L'auteur de l'article, après des fléjes données à l'édition de M. A., fait sur ce livre les plus sages réserves, en observant que les seuls points de vue qu'il cite de la part de l'Islam ne peuvent présenter contre la validité des faits historiques de persécution et contre l'intolérance musulmane.

Bulletin trimestriel de la Société de géographie et d'archéologie d'Oran. XX^e année, t. XVII, fasc. 72, janvier-mars 1897. — **Islam**. *Les musulmans en Islam*. De Castelnau : *L'Islam*. Conclusion : « Des vues souvent justes et presque toujours nouvellement présentées ». L'auteur du compte rendu, tout en ne faisant pas une part suffisante à la critique de cet ouvrage, est au courant des questions qui y sont traitées. — *Annuaire des Gueures de Sidi Abd el-Hakim el-Medjelid*, par M. de Castelnau, et du *Dictionary of Islam* de Huggins.

Fasc. 73, avril-juin 1897, p. 273-276. — **Caennarney-Descourvières**, *Saints et annales du Maroc*. Sous ce titre, l'auteur publie, d'après les traditions locales et les sources écrites, un supplément aux travaux de Bugea, de Broese van Groenou et de Trimmont sur les saints célèbres du Maghreb. Le premier chapitre de Sidi el-Medjelid, mort en 741 hég. (1343 de l.-C.), est attribué, grâce à Trimmont, fait bien augurer de cette collection qui sera un précieux appoint pour l'histoire civile et religieuse de l'ouest de l'Algérie et du Maroc. Un second article est consacré au juriste célèbre El-Sittî, contemporain d'El-Medjelid.

The Imperial and Asiatic Quarterly Review and oriental and colonial Record, III^e série, t. III, no 5, janvier 1896. — C. R. d'Arnold, *The preaching of Islam*. — L'auteur de l'article fait justement remarquer le caractère de la théorie de M. A., à savoir que l'Islam s'est répandu uniquement par la prédication et non par la violence; il insiste sur la fréquence de ce dernier mode de propagation qui vient sous les yeux présents ou mal informés M. A., et il n'est pas le seul, à voir l'influence des musulmans dans le progrès — il en est quelques-uns — qui s'efforcent de dissuader leurs tendances humanitaires avec un dogme et non tradition contradictoires. On a essayé, sous l'empire de cette influence, de dissuader le *ghihad*, non comme la guerre

1) L'explication de Trimmont par Trimmont, ou s'appuyant sur la légende arabe et postérieure de Trimmont, est aujourd'hui abandonnée (p. 111, n. 2).

ainte contre les non-musulmans, mais comme la lutte contre les païens. Cette interprétation serait para singulière aux croyants de l'époque héroïque qu'il s'agisse de Khadil, de Oghal, ou de Moelim. Quelques appuyés sur des traditions, — et on peut invoquer des traditions authentiques même en faveur des thèses les plus contradictoires, — cette doctrine n'apparaît que postérieurement¹ comme une tentative pour donner à l'idée ce qui lui manquait à l'origine et en faire une religion de persuasion, non de violence. Elle concorde, du reste, avec le mouvement tendant à rapprocher de plus en plus la légende de Mahommed de celle de Jésus, y compris les miracles qui sont devenus, chez les auteurs comme El-Boussiri, de simples plagiat².

III^e série, t. IV, n° 5, octobre 1897. — G. R. de l'ouvrage de W. Muir, *The Mahommedanism controversy and other Indian articles*, par S. H. C'est un intéressant volume où l'historien de Mahommed a rassemblé plusieurs de ses essais parus dans la *Culture Review* de 1845-1853, sur la controverse musulmane et chrétienne, soulevée de 1814 à 1815 et sur les sources originales de la biographie de Mahommed. — *The Rasid Alfayy*; compte rendu par M. Howell d'un poème composé à la louange du Prophète par son contemporain, Yusef ben Ismaïl as-Sabbul sur le modèle de la qasidah de Harith ben Hilzab et de celle d'El-Boussiri qui porte le même titre. L'auteur de l'article ne paraît pas en connaître des travaux récents dont El-Boussiri a été l'objet, et il aurait pu trouver, ailleurs que dans un hémistiche cité par Ibn Chakir, l'auteur du *Farid el-Qasidat*, la matière d'une comparaison entre le poète et l'inspirateur d'El-Boussiri et ceux de son imitateur. La *Rasid Alfayy* de penser a été publiée plusieurs fois³. Sa conclusion est que le poète moderne doit être considéré comme très en avance sur son prédécesseur au ne qu'il regarde le Prophète comme la raison d'être de toute la création. Mais cette opinion se trouve déjà dans la *Bordak* d'El-Boussiri (v. 34-42), sans avoir plus de valeur au point de vue scolastique.

Journal asiatique, IX^e série, t. IX, n° 3, mai-juin 1897. — MAX VAN DER COOM, *Épigraphie des Assassins de Syrie*. La secte religieuse, autant que politique, des Assassins (Ismaéliens ou Hasméens), n'avait été étudiée jusqu'ici que d'après les témoignages des historiens orthodoxes (toujours suspects) et de quelques-uns des livres de la secte, sauvés comme, par miracle, ces documents forment la base des travaux de De Sacy, Hammer, Quatremère, Delile, Amari, Sallabury et Guyard. Grâce à des photographies et à des copies fournies par MM. Harmsmann, Fieser et Durand, et provenant des châteaux occupés en Syrie par les Assassins, M. van Nethem, connu par ses beaux travaux sur

1) Cf. la tradition citée dans mes commentaires de la *Bordak* du *Chahid el-Boussiri*, Paris, 1894, in-16, p. 24.

2) Cf. la nomenclature des vers 31, 40, 55, 58, 59, 73, 86 du même ouvrage.

3) Entre autres dans un recueil de textes, lithographié au Caire en 1291 hég., p. 37-57.

l'épigraphie arabe d'Égypte, a jeté un nouveau jour sur l'histoire de la secte à l'époque intéressante où, succédant aux prétentions de Hixam II *'Abi al-Hakim as-Sakuni*, qui se donnait pour l'indépendant et le descendant des Fatimites, Hassan III rentrait dans le giron de l'Église musulmane orthodoxe et recevait de Nizhâm des titres officiels: deux-ci nous sont indiqués par une inscription de son fils (616-652 hég.) *'Abi al-Hakim as-Sakuni*. Ce point d'histoire, marquant une curieuse évolution religieuse, nous est confirmé par une autre inscription du Maître des Assassins de Syrie, représentant du Grand-Maître d'Alamout, Abou T-Fouah Tadj ed-Din, ou *'Abi al-Hakim*, qui regna en 1250, au château de Marjayat, la veille de l'expédition de saint Louis. Il lui expliqua, comme on le voit par un passage de Joinville (§ 291-294), la Histoire du sultan et des sultans. D'autres inscriptions datent des derniers sultans de la secte, Nizâr ed-Dîn et Cheïb ed-Dîn, dont la puissance fut anéantie par le sultan d'Égypte Barbaq. Les observations que l'étude des titres ont suggérées à M. van Berchem sont capitales tant au point de vue de l'histoire de l'acceptation religieuse que de l'histoire politique de la secte ismaélite.

IX^e série, t. IX, n^o 2, septembre-octobre 1897. — G. DEBRUN, *La philosophie du sémite Saenouss*. A l'occasion de la très estimable publication, avec traduction, d'un traité du sémite Es-Saenouss par M. LÉVY, M. G. DEBRUN examine l'œuvre du célèbre théologien. En premier lieu, il constate qu'Es-Saenouss, bien qu'on remarque une certaine connaissance des Évangiles, et en particulier de celui de Jean, n'est due à un ouvrage d'un de ses contemporains, le prédicateur chrétien *'Abi Allah Turjûmân*¹; les citations ne concordant pas entre les deux textes. Passant ensuite à la *Laqibat as-Sayyida*, sorte de manuel apologétique, M. D. repousse la traduction donnée par M. L. de la définition du jugement religieux² et il étudie l'application des trois catégories du jugement personnel : nécessité, impossibilité et ambiguïté. À Dieu, à l'existence de Dieu et à ses attributs, il montre, à l'occasion, l'influence exercée par la philosophie grecque, et sa conclusion, à laquelle on peut s'associer, est que Es-Saenouss a étudié les principaux problèmes théologiques avec un sens philosophique luma-

1) Petit traité de théologie musulmane, texte arabe et trad. franç., Alger, 1894, 12-16, de plus remarquer à ce propos que Wolf n'a pas donné que la traduction allemande (*Abi Saenouss' Begriffsentwickelung des aufislamischrechtlichen Glaubensbekenntnisses*, Leipzig, 1848, viii-21-16 pages, 12-8). Le texte qu'il y a publié est reproduit d'une édition de Boudry parue en 1850 hég., corrigée d'après un manuscrit du Héraclé. Du reste, Wolf ne savait rien d'Es-Saenouss comme il l'appelle lui-même (Préface, p. v-iv, « Er hat im Viten Jahrhundert der mohammedanischen Aera (ou Eten der Christ) gelebt, doch um? Kann ich nicht sagen da mir darüber alle Nachrichten fehlen »).

2) La traduction a été publiée dans la *Revue de l'histoire des Religions*, t. XII, 1895, sous le titre du *Le Présent de l'homme lettré*.

3) La rectification proposée par M. Delphin à la traduction de M. Lévy est maladroite ayant le sens d'*'Abi al-Hakim* déjà dans Wolf. Cf. la note de la page 1 de la traduction.

notable, ne s'en tenant pas seulement aux seuls ennemis beaucoup (M. Delphin aurait pu les prénoms, tous en ce qui concerne les orthodoxes) de ses seuls-journaux.

Literarisches Centralblatt, 1897, n° 2. — J. GUMPERT, *Abraham Haagen zur arabischen Philologie*, t. II, par C. K. S. d'une des dernières publications du savant collaborateur à la *Revue de l'Histoire des Religions*. Les éloges les plus mérités sont donnés à ce volume dont la troisième partie, relative à la culture, a paru ici même et en lrouve en rapport avec l'histoire religieuse musulmane.

Revue africaine, XLII^e année, 2^e et 3^e trimestres 1897. — Dans le *Bulletin* n° 12 E. F. on trouve une annotation, une ligne de critique, des deux paragraphes de M. de Castron. Les auteurs de *Sidi Abd el-Rahman el-Majdoub et l'islam*. L'auteur de cette annotation a négligé de relever les fautes et les erreurs qui se trouvent dans ce dernier volume et par là même ignore que des travaux de valeur sur la musulmanisme de l'Islam en Occident au moyen-âge avaient paru bien avant le chapitre incomplet que M. de Castron a consacré à ce sujet (cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, mars-avril 1896, p. 221-233).

Revue critique, XXXI^e année, t. II, 1897, n° 31. — ARNAUD, *The promulgation of Islam*, t. II, par B. A. Exposé du plan du livre avec des réserves plutôt indiquées qu'expressées sur la valeur des théories du professeur d'Algérie.

Zapiski vostoknogo otdeleniia imperatorskago russkago arkhéologitscheskago obshchestva, t. IX, fév. 1-12, 1896 (paru en 1897). — HARKAVI, *Épigraphie musulmane et musulmans Makhmoud et Pashayit*, *Moskva*, p. 190-205. L'auteur passe en revue les diverses autorités, d'après lesquelles la prophétie aurait été dans la Turke sous le nom de Mahammad (et dans l'Évangile, sous celui d'Ahmad). Cette dernière prétention a été étudiée à diverses reprises : pour la première, M. Harkavi, commençant par Ibn 'Abd al-Qayyim qui le hadith est attribué, pour finir par le renégat cheikh 'Abd Allah Tefsir, conclut que les efforts tentés par Harkavi pour retrouver ce nom sont inutiles : c'est une contrefaçon de quelques mots de commentaires hébreux, des peut-être à des Juifs du sud de l'Arabie.

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, t. LI, 1897, 2^e fasc. — GUMPERT, *Geschichte der Religionen über Kufja-namen im Islam*, A l'origine Mahammad changeait volontiers les noms portés au temps du paganisme par les nouveaux convertis : cet exemple fut suivi dans les premiers temps de l'Islam ; mais ces changements ne s'appliquaient annuellement qu'au nom, et non au prénom tiré d'un lieu de parenté (*kunya*) : ou nite signifiant le fait de 'Oumme représentant le porteur du prénom Abu 'Isa (père de 'Isa), nous prouvons que Jésus n'avait pas de père. Les noms et prénoms d'un musulman ne doivent rien contenir de contraire à l'Islam. Cependant cette règle souleva des difficultés que les théologiens essayèrent d'accommoder de leur mieux.

D'autres prescrivent d'un hadith du Prophète qu'il recommandait aux musulmans d'employer son nom, mais non son *Asma*. Or cette prescription fut éludée par l'emploi fréquent du prénom d'Abou T-Qàsim (Aouya du Prophète d'après un hadith rapporté en l'as-âge). Les théologiens se firent de cette difficulté un occasionnelisme que le Prophète avait voulu défendre d'employer à la fois son nom et son surnom (Abou T-Qàsim Mohammedi). L'auteur exprime ensuite un prétendu hadith, reposant sur l'autorité d'Abou Hâshim et déduisant du nom du Prophète l'emploi du diminutif dans les noms. On était l'entendre des diminutifs employés en manière de dévotion : les noms formés avec les diminutifs en -oun sont encore assez nombreux¹. Cet article où l'on retrouve la précision et la sûreté d'information de notre confrère de Pest montre jusqu'à quelle mesure la religion musulmane, dont on admire d'ordinaire la simplicité, a poussé ses proscriptions.

RICHÉ BARRY.

1) Ce n'est pas seulement en Orient, mais en Occident qu'on les rencontre fréquemment : Khaldoun, Khaldoun, 'Abdoun, Zeidoun, Badroun, Lebdoun, Haldoun, Haroun, Qandoun, et un féminin Nardoun, nom d'une musulmane arabe d'Espagne. En berbère, on trouve cette terminaison avec et même avec (généralement péjorative en arabe) : tharnaf'a, mure, araf'oun, tharnaf'oult; ak'oudoun, hœ, thak'oudoult, petits bœufs (boumou). Cette formation du diminutif est du reste exceptionnelle en berbère.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Notre confrère breton ne méconnaît pas de Chronique, nous n'avons pu acheter la table, comme nous avons continué de le dresser chaque année, des enseignements relatifs à l'histoire religieuse qui se donnent dans les Facultés et Ecoles de Paris pendant l'année scolaire 1897-1898.

Ici nous avons signalé les conférences de la Section des Sciences religieuses de l'Ecole des Hautes-Études (t. XXXVI, p. 292 et suiv.).

Dans la Section des Sciences historiques et philologiques nos études sont devenues intéressées aux conférences suivantes : Recherches sur les manuscrits de saint Basile, par M. Barrouseaux ; — Épigraphie chrétienne, textes de la Gaule, de l'Afrique et de l'Italie, par M. Hérold de Villefossé ; — Histoire critique sur les vies des saints mérovingiens, par M. A. Morel ; — Études sur les principales règles monastiques du VIII^e siècle, par M. Ney ; — La Gérentie et l'Aggélite d'après Pausanias, par M. Victor Arnaud ; — Explication de textes grecs de l'Aréopage, par M. A. Meillet ; — Explication du livre du prophète Isaïe, par M. A. Carrière ; — Explication de textes assyriens, par M. Schott ; — Antiquités orientales, Archéologie hébraïque, Inscriptions de Palmyre, étudiées par M. Clermont-Ganneau ; — Décryptement de textes hiéroglyphiques égyptiens des XII^e et XIII^e dynasties et étude des textes hiéroglyphiques coptes, par M. Maspero.

Au Collège de France nous extrayons du programme les données suivantes : M. Albert Renard étudie les Périopées et l'esprit des luttes engagées entre l'Épicurisme et l'Église chrétienne pendant la période des Constantin ; — M. Fournet, les Antiquités religieuses de l'Asie ; — M. Clermont-Ganneau, les inscriptions araméennes de Syrie et d'Arabie, surtout les inscriptions nabatéennes ; le même professeur traite aussi de divers monuments épiques récemment découverts ; — M. Maspero étudie des Textes relatifs à l'histoire religieuse de l'Égypte ainsi que l'Histoire des plus anciennes dynasties égyptiennes ; — M. Jules Oppert déchiffre les Tablettes de Tell-el-Amarna ; — M. Philippe Berger expose l'Histoire de David ; — M. Roulet explique le Livre des Jansons (Khab el-Aghany) et parle de l'Histoire et de la poésie antichrétiennes ; — M. Rabouin étudie l'Épique sur Joseph attribué à saint Épiphane ; — M. Roulet traite de l'Épique de l'art antique sur l'art bouddhique ; — M. Maspero expose la préhistoire de l'Égypte et comment la quatrième Énéide ;

— M. Thureau fait l'histoire de la philosophie morale en France dans la première moitié du xvi^e siècle; — M. Chagnet explique le Nibelungenlied.

A la Faculté des Lettres l'histoire religieuse n'est directement intéressée qu'à l'explication des textes antérieurs religieux de M. T. Henry.

A la Faculté de théologie protestante les cours relatifs à l'histoire religieuse sont ceux de : M. Méhégan sur l'Épître de saint Paul aux Romains; — de M. Adolphe Lods sur l'Histoire biblique du peuple d'Israël et sur le Livre des Juges; — de M. Sappier sur les Épîtres catholiques; — de M. Douet-Marty sur l'Histoire de l'Église au xviii^e siècle et sur le Protestantisme dans les pays étrangers; — de M. Séverin Berger sur l'Histoire de l'Église depuis le x^e siècle; — de M. Jean Houille sur l'Histoire de la littérature chrétienne latine au x^e siècle et sur les Fragments conservés des livres de l'empereur Julien contre les chrétiens.

•

Fouilles d'Abydos. — Notre collaborateur, M. Amélineau, au cours des fouilles qu'il poursuit depuis plusieurs années à Abydos, a dégagé une série de magnifiques tombeaux qui comptent désormais parmi les monuments les plus précieux que l'Égypte nous ait conservés, soit par leur extrême antiquité, soit par leur état de conservation. M. Amélineau est convaincu d'avoir retrouvé les tombeaux d'Osiris, de Set et d'Horus et voit dans ce fait capital la confirmation de la thèse déjà émise par lui à l'occasion de ses fouilles de l'année dernière, savoir la réalité historique des divinités dites égyptiennes en Égypte. Cet éphémère ne laisse pas de provoquer les doutes les plus graves dans l'esprit des historiens familiarisés avec les choses d'Égypte et avec les données générales de l'histoire des religions. Il convient donc de n'accepter que sous réserve d'un contrôle ultérieur les conclusions que M. Amélineau a tirées de ses découvertes; ce contrôle ne sera possible que lorsque les égyptologues auront à leur disposition les reproductions exactes des monuments et de leurs inscriptions. Mais, quelles que soient les données historiques tirées par ces monuments, il est incontestable que les découvertes de M. Amélineau sont parmi les plus importantes et les plus intéressantes qui aient été faites au cours des dernières années. Il n'aura pas perdu ses peines et ceux qui suivront avec ses fouilles auront bien mérité de la science et de leur pays.

•

De quelques publications récentes. — 1^o *Annales des Muses Guimet.* — Nous avons reçu les deuxième et troisième parties du tome vingt-troisième. La première concerne, on se le rappelle, une étude de M. le colonel Charles-Louis Bay sur la Corée. C'est encore à la Corée que se rapporte la seconde fascicule. *Guide pour rendre poétique l'étude qui garde chaque homme et pour connaître les traditions de l'année.* Traduit du coréen par Himp-Tyong-Ou et Henri Chastellier. Ce traité d'astologie et de divination est, paraît-il, très répandu en Corée.

L'interprétation des courtes sentences, résumées les unes des autres, qui constituaient le texte, n'est point et dénuée de toute orthographe comme les textes eux-mêmes en général, et affecte de grandes difficultés à M. Henri Chevalier, d'autant plus que toute notion de bon sens et de logique en est absente. C'est le plus complet gâchis d'absurdités que l'on puisse imaginer, mais il apporte néanmoins quelques renseignements soit sur la divination, soit sur les divinités, soit sur le rituel des Cérémonies. — M. Chevalier nous rappelle que les Coréens sont très superstitieux, les procédés pour connaître l'avenir sont innombrables, et les sorciers, s'ils ont les grâces les plus méprisées, sont aussi les plus riches du royaume. Les lettres recourent plus volontiers à la divination par le fétuq et la lecture des lignes de la main ou du pied. Les substances qui touchent aux propriétés magiques ou sacrées sont abandonnées aux femmes et au bas peuple. Les règles nommées dans ce texte sont celles : des fêtes, de l'âge, des fermentures, des cinq éléments, des trois éléments, pour jeter les bois, les influences des dièses sur les maladies pendant le cycle, les règles des points zodiacaux et des traits verbaux.

Le troisième fascicule est un beau volume de 62 p. et XXV planches illustrées : *L'exploration des ruines d'Antinoë et la découverte d'un temple de Ramsès II fondés dans l'enceinte de la ville d'Héliopolis*, par M. Gaget. On sait comment Antinoë fut fondée par Adrien du empereur romain en souvenir de son favori Antinoüs. La Commission d'Égypte, au commencement du siècle, avait reconnu et fait dégager en partie les monuments grecs-romains de la ville impériale; puis l'oubli s'était fait autour d'Antinoë et les déprédations avaient écarté l'attention même que les premières recherches scientifiques avaient mise à jour. L'empereur Adrien avait-il construit la ville de toutes pièces ou l'avait-il élevée à une existence égyptienne? On ne s'était pas préoccupé de la question. M. Gaget, au cours de ses études sur l'Égypte romaine, fut amené à rechercher s'il ne trouverait pas de précieux spécimens du culte coïncident et syncretiste du Panthéon des Égyptiens dans cette ville où la fusion des cultes grecs-romains et égyptiens avait été particulièrement développée. Il s'entendit avec le Service des antiquités pour faire ouvrir des fouilles à Antinoë. Elles ne durent pas tant ce que l'on était en droit d'espérer au point de vue qui préoccupait M. Guimet, mais elles révélèrent une superposition de ville romaine sur une ancienne ville égyptienne et de culte égyptien sur un ancien culte égyptien, qui méritent d'attirer toute l'attention des historiens. Dans l'enceinte même de la ville romaine on a retrouvé un temple égyptien bâti par Ramsès II, dont les portiques de la cour et la moitié de l'hyppostyle sont complètement dégagés. M. M. Gaget nous donne dans le présent volume les reproductions des parties découvertes et l'interprétation des tableaux dont toutes colonnades sont revêtues. — Les sculptures, dit-il, sont du meilleur style et rappellent de près celles des grands monuments de Thèbes et d'Assoué. Dans chacun de ces tableaux, Ramsès apparaît procédant aux divers exercices sacerdotaux dont il se trouvait revêtu, considéré comme fils de la divinité, in-

terme ultime direct entre son père et l'homme. Mais, par une anomalie singulière en apparence, cette divinité n'est plus celle que nous montrent ailleurs les autres monuments : — A Amnôh, Amou-ôgaré à peine les dients du nord (diamant). Sothar-Amur, Horos, Borkhoub, Auhour, Toun, Iah, Hathor, Inèsées. Or, lousées, déesse primitive de An — Héliopolis — et Hathor portent le titre de régentes d'Héliopolis, ce qui est lit. Herti-nou-An. M. Gayet ne met pas en doute qu'Adriana n'ait choisi la localité et le sanctuaire à cause du culte déomonstion, parce que ses déesses pourraient être considérées comme protectrices d'Antiochia. Seules les finelles ultérieures païennes de Césarée et le culte d'Antiochus lui valent le titre égyptien, mais dès à présent M. Gayet considère le fait comme probable. Il faut solliciter l'auteur de la charte de son expertise et espérer qu'il nous donne bientôt la suite.

2° *Théodote Reluach. Josephus sur Jésus.* M. Théodote Reluach a publié dans la Revue des Études juives (t. XXXV, 1907) l'étude, dont il n'avait pu que présenter les conclusions au Congrès des Orientalistes (voir Revue, t. XXXV, p. 256), sur le fameux passage des Antiquités judaïques de l'historien Josephus, relatif à Jésus-Christ. Comme ce passage est, avec un autre de Toudas, le seul témoignage historique non chrétien qui nous soit parvenu de l'antiquité sur Jésus, il a une singulière importance. M. Reluach, d'accord avec un grand nombre de critiques modernes, repousse nettement l'hypothèse d'une interpolation complète. Il montre que d'autres passages de Josephus impliquent la mention antérieure du nom et de la personnalité de Jésus dans son ouvrage. Mais il n'est pas moins évident que le texte primitif de Josephus a été fortinetement remanié par une ou plusieurs mains chrétiennes, entre l'époque d'Origène et celle d'Éusèbe. Vici, d'après M. R., la teneur du texte primitif débarrassé des additions ou modifications chrétiennes : « Vers cette époque apparut Jésus, dit le Christ, habile homme (car c'était un homme du monde), qui prêchait ces hommes avides de nouveauté; et il obtint beaucoup de Juifs et aussi beaucoup d'Hellènes. Bien que Pilate, sur la dénonciation des premiers d'entre nous, l'eût condamné à la croix, ceux qui l'avaient aimé au début (ou : ceux qu'il avait trompés au début) ne cessèrent pas de lui être attachés, et aujourd'hui encore subsistent la secte qui, de lui, a pris le nom de chrétiens. »

M. Reluach admet volontiers qu'en parlant de la sédition exercée par Jésus sur les Hellènes Josephus se soit rendu coupable d'un anachronisme, attribuant au maître ce qui fut l'œuvre d'une partie des disciples. Mais il insiste beaucoup sur le fait que, d'après Josephus, la condamnation de Jésus fut prononcée par Pilate, sur la dénonciation de quelques Juifs locaux, pleins de Jérusalem, mais non par le Sanhédrin, suivant d'une façon régulière. Le supplice de la croix, romain et non juif, lui paraît être la confirmation de l'origine romaine de la condamnation. Les tribunaux juifs, appliquant la loi juive, auraient dû infliger la

peux de la lapidation. C'est donc Pierre qui doit porter la responsabilité de la condamnation du Christ et non le peuple juif.

Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire de recourir à des argumentations historiques de ce genre pour faire sentir l'iniquité des persécutions dirigées pendant des siècles par les chrétiens contre les juifs. Les chrétiens qui s'en rendent coupables se montrent absolument infidèles à l'enseignement de celui dont ils prétendent être les disciples. Cela suffit pour les juges. Sur le terrain strictement historique l'opinion de M. Théodore Reinach mérite d'être prise en considération. Les conditions de temps et de lieu dans lesquelles se produisit la condamnation de Jésus rendent très vraisemblable qu'elle ait été prononcée en une séance régulière du Sanhédrin; mais les récits des évangiles et toute la tradition chrétienne primitive ne permettent guère de mettre en doute que Jésus fut livré à Pilate par les principaux membres du Sanhédrin, sans qu'il y eût eu protestation de la part des autres. Ce qu'il y a d'intéressant dans le témoignage que M. Reinach veut pouvoir attribuer à Josephus, c'est justement qu'il permet de s'expliquer d'une manière plus satisfaisante les singularités de la procédure eusebe à l'égard de Jésus d'après les écrits évangéliques. Le quatrième évangéliste, on le voit, passe même complètement sous silence la comparution devant le Sanhédrin. La principale difficulté, c'est que, si l'hypothèse émise par nous, il serait bien invraisemblable que nous ne trouvions nulle part dans les évangiles ou dans la première littérature chrétienne la moindre protestation contre l'illégalité dont la condamnation de Jésus aurait été notifiée d'après la loi juive, et elle aurait dû prononcée dans une condition de temps de Jésus que l'on a pu mettre l'avis qu'à cette époque il n'y en avait pas en ce qu'en tous cas il ne se résolvait pas. Mais ceci paraît être une suggestion (sans un autre sens. Si les détails de la procédure nous échappent, le fait restait, semble bien assuré; c'est que Jésus fut livré à Pilate par les représentants du parti sacerdotal de Jérusalem, sans opposition de la part des pharisiens; et qu'il fut condamné par Pilate, avec ou sans conviction, parce qu'il se refusait à dire qu'il était le Messie.

..

M. A. Carrière a publié dans l'Annuaire, pour 1889, de la Section des Sciences historiques et philologiques de l'École des Hautes Études, une notice et intéressant relative sur la fin du chapitre 14 du livre IV de l'Histoire des Français de Grégoire de Tours, où celui-ci raconte notamment les Persecutions se produisant contre le roi de France et demandèrent l'assistance de l'empereur Justin, en l'an 571. M. Carrière montre que Grégoire puisa ses renseignements à bonne source, auprès d'ambassadeurs français qui revenaient de Constantinople. Cette étude minutieuse tend à relever le crédit des anecdotes ou récits relatés aux choses d'Orient que Grégoire de Tours a racontés à son époque.

— M. A. Brault-Lesclercq a fait paraître dans la *Revue Historique* (novembre-décembre 1897) sous ce titre : *L'astrologie dans le monde ancien*, la dernière chapitre du grand ouvrage qu'il va publier prochainement sur l'*Astrologie grecque*. Nos lecteurs ont eu la primauté du chapitre sur les précurseurs de cette astrologie grecque (voir L. XXXV, p. 178 et suiv.). Le nouveau publié par la *Revue Historique* offre cet intérêt particulier de nous montrer l'astrologie successivement aux prises avec les philosophes, les sceptiques, les matérialistes et les chrétiens, sans que ni les uns ni les autres ne réussissent à lui faire perdre son crédit. On ne surmène pas les arguments employés par ces adversaires si différents, tant à chaque instant les mêmes. C'est Copernic, c'est Galilée qui, en réduisant la terre à ne plus être qu'une petite planète dans l'espace, ont ruiné l'astrologie, puisque celle-ci repose sur le postulat que la terre est le centre du monde, ou que duquel la route de l'univers est tracée.



Nous avons reçu les leçons d'ouverture promises aux séances publiques de rentrée des Facultés de théologie de Paris et de Montauban. A Paris, M. Lods a parlé de l'inspiration de la prophétie et s'est efforcé de montrer, à la lumière des résultats acquis par la critique biblique, que les prophètes d'Israël ont été les véritables fondateurs du monothéisme juif. La conception traditionnelle reconnaît aux prophètes une double tâche : avoir prêché la Loi, avoir prédit la venue de Christ. Ce préjugé rend les notes prophétiques abondamment incompréhensibles. L'étude historique et critique de l'Ancien Testament nous apprend, au contraire, que la Loi juive est le produit d'un travail continu et grandement postérieur aux prophètes et qu'un très petit nombre de passages de leurs écrits sont à proprement parler des prédictions messianiques. La preuve de cette conception historique du développement religieux d'Israël peut être faite, soit en comparant la religion hébraïque telle qu'elle existait avant les prophètes avec la religion des prophètes, soit en demandant aux prophètes eux-mêmes leur témoignage sur le rôle et l'existence de la Loi. M. Lods a suivi la seconde méthode. Avec une grande précision, avec cette fermeté d'analyse qui le caractérise, il montre d'abord les points sur lesquels les prophètes ne sont pas d'accord avec le passé religieux de leur peuple; ensuite les points sur lesquels ils ont le sentiment d'apporter du nouveau. Or, les prophètes qui ont écrit avant Jésus et la Déutéroscriture (622) ne font jamais aucune allusion de la Loi, n'y renvoient jamais leurs auditeurs, ne parlent même pas d'une Loi de Moïse. Cependant ils accusent constamment leur peuple d'avoir été infidèle à Yahvé. La croyance à l'existence même de Yahvé et le caractère moral des exigences de Yahvé existent avant les prophètes. L'originalité du prophétisme, c'est d'avoir substitué le monothéisme à la monolâtrie, d'avoir jeté les bases de l'universalisme religieux et du culte spirituel.

A Montauban, M. Wiestphal a traité de la Religion et de la Révolution. Cette

leçon de pure apologétique n'est pas du ressort de la *Revue de l'Histoire des Religions*, d'autant plus que l'auteur, par une inconséquence étrange de la part d'un professeur qui s'est à la Faculté même du Montauban plusieurs années son religion non chrétienne, néglige absolument de tenir compte des faits et des enseignements que l'histoire pénètre des religions apporte au débat. Les quelques lignes des p. 51 à 53, en effet, sont plutôt en sens contraire d'élucider de ces éléments du problème qu'une appréciation historique de la valeur et de la signification des religions non chrétiennes.

Comparaison Prosaïque dans la mythologie slave. — Sous ce titre M. Louis Egger a publié récemment dans *Malrommeure* un curieux travail où il établit, d'après des documents slaves du moyen-âge et d'après des traditions encore conservées dans la péninsule balkanique, que le célèbre empereur avait joué chez les Slaves le rôle d'un être mythique, d'un sort de demi-dieu. Les textes slaves réunies l'attribuent à Pétrou et à Khors.

J. R.

M. Aug. Salmer a publié la manifestation qu'il avait faite au Congrès des Sciences religieuses de Stockholm le 2 septembre dernier sur : *La Religion et la culture moderne.* « On y trouvera, expliquées avec son savoir et pénétrante élucider, les idées maladroites du grand et bon livre » qui a paru l'année dernière et dont l'influence en croissant chaque jour dans les milieux les plus divers. La conclusion même à laquelle l'auteur est parvenu est d'une simplicité et d'une clarté qui se démontre d'une plus jeune et plus vivante lumière. Le conflit existe, nous dit-il, entre les institutions religieuses traditionnelles et l'esprit qui anime à l'heure présente la science et la démocratie. Et cependant, on ne peut renoncer ni à la science, ni à la liberté, ni à la religion. « La science ne suffit pas à diriger la vie, ni à lui donner un sens et un but. Elle ne nous dira jamais, en dehors d'un acte de foi, pour quoi la vie doit être bien vécue... Mais une religion, devenue totalement étrangère à notre culture, serait étrangère à notre conscience, et c'est l'humain « cultivé » que la religion veut et doit rattacher à Dieu. Considérons notre époque et notre foi au la tâche intérieure et saine qui s'impose à la conscience de tout homme de premier ordre qui veut être également un homme de profonde moralité. » Il ne s'agit pas de traiter de paix, de tolérance cosmopolite, mais d'une mutuelle pénétration de ces deux puissances antiques de l'âme humaine que les circonstances font en apparence antagonistes. Comment y parviendra-t-on ?

1) Paris, Fischbacher, 1908, 32 pages.

2) *Esquisse d'une philosophie de la religion fondée sur la psychologie et l'histoire.* Paris, 1907. Ce livre de philosophie religieuse en est arrivé au point d'un au à sa 4^e édition.

Le principe de la « culture » moderne, c'est l'individualité, c'est-à-dire « la certitude inébranlable qu'à l'esprit humain, arrivé au degré actuel de son développement, s'ouvre en vue la mesure de sa vie et de ses pouvoirs ». La méthode expérimentale n'est qu'une application dans l'ordre des faits et des phénomènes de la logique d'une démonstration pratique de cette affirmation. Dans la méthode historique et critique ou l'ordre politique et social, notre attachement se manifeste avec une égale énergie à ce même principe, qui apparaît à la conscience moderne comme l'unique fondement de toute rationalité comme de toute moralité humaine.

Le conflit est inévitable avec les fidèles dont la foi s'exprime en des dogmes et des institutions ou s'abîme au sentiment religieux, qui en est l'âme, des conceptions qui découlent du moyen-âge médiéval l'antiquité. « Pour maintenir leurs dogmes sacrés, les fidèles veulent les superposer et les imposer à la pensée moderne au nom d'une autorité extérieure, même pour divine ». Or on fait « Dieu se parle et ne gouverne jamais en personne : ce sont toujours des hommes qui définissent les dogmes et créent les institutions ».

Ce conflit, en raison de la constitution particulière de l'Église romaine, de l'infaillibilité doctrinale attribuée à la papauté, de la concentration de tous les pouvoirs dogmatiques, moraux et disciplinaires entre les mains du Souverain Pontife, de la rigidité de la hiérarchie et de l'immuabilité que requiert pour les dogmes et les rites la théologie officiellement enseignée, revêt dans les pays catholiques une acuité plus grande. L'esprit laïque est devenu, en France en particulier, hostile aux idées religieuses, en aversion de la domination ecclésiastique, et malgré des tentatives de conciliation l'opposition demeure entre la foi catholique et la culture moderne.

Dans les sociétés protestantes, l'opposition aussi subsiste entre la religion et l'esprit critique, mais elle est relative et mobile : la société religieuse et la société civile se trouvant là nécessairement entraînées par la même évolution historique. Les réformateurs sans doute n'ont pas proclamé le libre examen : « Ils ne voulaient que substituer à des dogmes faux, des dogmes vrais et également absolus. Mais leur exemple devait être plus fort que leur doctrine » et la foi en vint à ne reposer plus que sur le consentement libre de l'individu. Comme le sujet religieux se modifie sans cesse par le fait même de sa nature, l'expression de sa foi se modifie elle aussi. Et peu à peu, la vieille méthode d'autorité a perdu son crédit dans le sein du protestantisme. Le dogme apparaît comme formé d'un fond d'expériences chrétiennes permanentes et d'une forme intellectuelle nécessairement imparfaite et variable ; la conséquence s'est que dans le développement des doctrines des diverses Églises, née de la Réforme, se crée graduellement l'idée que les formules théologiques n'ont jamais qu'une valeur relative et symbolique.

Du lors, la conciliation ne peut être dans l'ordre subjectif de la conscience. « Tout ce qui est extérieur dans la religion : dogmes, rites, organisation sociale, hiérarchie, suit dans le cours de l'histoire et se modifie inécessamment par l'histoire : tout cela tombe sous la juridiction de la critique qui, avec ses yeux, ne saurait

plus abstracter. Mais tout cela n'est que le corps de la religion. Son être est ailleurs; elle est dans la conscience de l'homme religieux, dans l'expérience intime de la piété. La piété, c'est Dieu vivifié au cœur : « L'opposition de la religion et de la science n'est alors plus absolue; elle se ramène à la naturelle diversité des facultés mystiques et des facultés rationnelles ». Notre autonomie, par la piété, devient une théo-nomie; mais nous ne cessons pas cependant de dépendre de nous seuls et de notre propre loi, car Dieu même est intérieur et ne nous commande pas du dehors. Dieu vit en nous et nous en lui et la théo-nomie de la piété chrétienne est une réelle autonomie morale. « Ainsi se trouvent raménées à une unité organique et vivante la moralité de la culture morale et la piété de la religion chrétienne. La science, la morale sociale, la politique, l'art même s'englobent et se purifient par la force divine de la foi et la religion à son tour s'épure par le libre exercice de la pensée et demeure vivante en ne s'élevant pas de ce qui est humain et ne perdant rien de son être. Débarrassée de toute superstition, elle dépouille toute intolérance et la diversité de formes et de rites n'empêche plus la communion des âmes. « Dès lors, devenue intérieure et agissant du dedans au dehors, elle ne domine rien, mais pénètre et régénère toutes les activités humaines, car elle est ce soi vivifiant, dont parlait Jésus, et que rien, quand il s'est effacé, ne saurait remplacer. »

L. M.

L'Histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Séance du 1^{er} octobre 1897 : M. Salomon Reinach décrit un aigle consacré à Mavilly (Côte-d'Or) sur lequel figurent les deux dieux romains. L'une des déesses se voile la face de ses deux mains, ce doit être Vesta; car d'après un passage d'Ovide il y avait à Alim des statues où la déesse était représentée dans cette attitude. M. R. explique ce geste ainsi: Vesta étant déesse du foyer, préserve ses yeux de la fumée. Il rapproche cette représentation du dieu du foyer *Caeculus*, ainsi nommé, parait-il, parce qu'il éblouit des yeux.

— **Séance du 15 octobre :** M. Paul Tannery étudie les conceptions successives données au terme péronien chez les Grecs et au moyen âge.

— **Séance du 22 octobre :** M. Clermont-Ganneau présente le déchiffrement, la traduction et le commentaire d'une inscription arabe très ancienne, en caractères arabiques, relative à la mosquée d'Omar qui, d'après la chronique arabe d'Étchyprie, fut installée dans le vestibule de la grande église de Constantin à Jérusalem. Le bloc sur lequel figure cette inscription devait faire partie du mur oriental de la basilique. Rapprochant cette découverte des résultats obtenus par lui dans les fouilles de 1873, M. Clermont-Ganneau en déduit des renseignements précieux sur la forme et l'orientation de l'édifice tout entier. La façade était orientée vers l'est et on y accédait par un escalier monumental.

— **Séance du 29 octobre :** M. Salomon Reinach fit une lecture de M. Carandac qui annonce la découverte d'une inscription fixant à l'an 420 avant Jésus-Christ

la construction du petit temple de la Vierge Apôtre, par Callistrate, un des architectes du Parthéon, au début du gouvernement de Périclès.

— *Séance publique mensuelle du 13 novembre* : M. Harin de Villéfranc, président, annonce les prix décernés en 1867 et fait connaître les sujets proposés pour les prochaines années. Parmi les sujets proposés pour 1900 nous notons : 1^{er} *Premier prix Jordan* : Étude sur deux commentaires du Coran : le *Tefsir* de Tolmat et le *Kaschéf* de Zamakhsari; sujets sans jugement les origines et le caractère de ces deux œuvres, y relever ce qu'elles contiennent d'assimilé, au point de vue de la métaphysique, du droit, de l'histoire, de la grammaire et de la lexicographie, en s'en tenant aux recueils immédiatement appelés à l'interprétation du texte coranique. — 2^o *Second prix Nordin* : Étude générale et classement des monuments de l'art du grec-impérialisme du nord-ouest de l'Asie; examiner les influences occidentales qui s'y manifestent et leur relation avec les monuments de l'Asie intérieure. — 3^o *Prix ordinaire* : Réciter la géographie de la Syrie, de la Mésopotamie et des régions voisines d'après les auteurs syriaques, en consultant de préférence les Chroniques, les Actes des martyrs et ceux des conciles nestoriens.

M. Wallon, secrétaire perpétuel, a lu une notice historique sur la vie et les travaux scientifiques de M. Harroun.

M. Salomon Reinach a lu un mémoire sur la ville de Pothém, la dernière connue, qui a existé aussi en Syrie, de Aschér et de parer la tête couverte, ne doit pas être attribuée au désir de préserver contre les distractions du dehors l'attention de l'idéaliste. La ville est un signe de consécration à la divinité. On peut entre le développement de cette idée rituelle à travers toutes les cérémonies religieuses où figure la voile, jusqu'à la prise de voile du jeune chrétien.

— *Séance du 19 novembre* : M. Philippe Berger signale une inscription phénicienne, trouvée à trois mètres sous terre à Arignon et traduite par M. Mayer Lambert. Cette inscription est précieuse pour l'histoire de la colonisation phénicienne en Gaule. C'est l'épigraphie d'une prêtresse mariée, nommée Libéqua. Le nom de la déesse qu'elle servait a malheureusement disparu.

M. Schlumberger communique un fragment d'un ouvrage qui se fait connaître sur l'antiquité et la civilisation byzantine au VI^e siècle. M. Diehl, professeur d'histoire à l'Université de Nancy.

— *Séance du 10 décembre* : M. de Vogüé présente l'ensemble des cinquante-sept textes copiés ou résumés à Paris par les PP. Lagrange et Vincent, actuellement dans des manuscrits situés au dehors de cette localité, telles dans le rocher en forme de saïles avec une niche au fond. L'inscription du sanctuaire dit El-Mas prouve que le statue d'écaille peinte dans la niche était celle d'un roi divinisé de Nabatène, nommé Chodah. Dans le sanctuaire dit El-Mudra, on aperçoit Dura. Les parois sont recouvertes de nombreux personnages, qui approuvent entre autres que fassent aussi le dieu de Medraa. D'où le nom encore actuel de la grotte.

— *Séance du 17 décembre* : M. Paul Bissacq signale la découverte, à Caizay (Ain), d'une magnifique statue de bronze, de l'époque gaullo-romaine, représentant probablement Apollon (ou plutôt Mars, voir séance du 11 janvier 1898), ainsi que de nombreux tessons ayant appartenu à deux tables de jeunes romaines d'inscriptions gauloises. Il y a aussi un calendrier par semaines les jours de 14 ou 15 jours. Ces trouvailles ont été déposées au Musée de Lyon.

M. Charles Bonin, vice-président en Indé-Chine, décrit la visite qu'il a faite au tombeau de Gengis-Khan, au milieu du désert de Mongolie. Ce tombeau est gardé par des Mongols de l'Ordou. M. Bonin a recueilli de nombreuses légendes relatives au grand conquérant.

— *Séance du 7 janvier 1898* : M. G. Boyerque, ancien membre de l'École d'Athènes, montre par l'examen d'une inscription de Delphes (338 et 327 av. J.-C.) que les Phocéens ont réellement rendu les affronts de Croesus pendant la guerre asside, conformément aux témoignages de Plutarque et de Hérodote.

— *Séance du 14 janvier 1898* : M. Camille Jullien signale, par l'intermédiaire du M. Roux de Villabasse, un col d'amphebre découvert en septembre 1887 sous l'église Saint-Sébastien de Bordeaux. Cette amphebre, coupée en deux moitiés pour que l'on pût y enfouir le corps d'un enfant, porte une inscription qui permet de l'attribuer au second siècle. Les plus anciens objets chrétiens retrouvés dans ce sanctuaire de Saint-Sébastien ne sont pas antérieurs au *v^e* siècle. L'intérêt principal de ce col d'amphebre, c'est qu'il porte une arde certaine signe de fabrication. M. Jullien, en rapprochant cette amphebre d'une pièce conservée au Musée d'Angoulême, montre que la croix a été dans l'antiquité païenne une marque industrielle.

M. Fyot lit un mémoire posthume du M. Edmond Le Blant sur les commémorations des fêtes solaires et les artistes chrétiens des premiers siècles (voir la séance suivante).

— *Séance du 21 janvier 1898*, Philippe Berger fait connaître deux inscriptions grecques des environs de Naplouse : une épitaphe d'une mère et de ses trois filles, dont deux portent des noms juifs (Sara, Melcha) ; elle se termine par la mot « salutée », probablement l'équivalent de l'hébreu « Schalom » ; — la seconde, trouvée sur un fil de colimaçon, est traduite ainsi par M. Berger : « Courage, ma sœur, car tu es maintenant la belle servante de Corin, fille de Platon ; car tu es (hébreu) une mystérieuse d'Hébreu ». Cette inscription dénote l'extension des doctrines évangéliques jusqu'en Palestine aux premiers siècles de notre ère.

— *Séance du 28 janvier* : M. Eug. Moutz étudie la transition de l'art païen à l'art chrétien dans la décoration du murailleur de Sainte-Constance, sur la Via Nomentana aux portes de Rome. L'abandon des ornements et la prépondérance de l'élément symbolique sont encore terminées, du haut empire, mais la nature des représentations doivent être reconnues comme chrétiennes. Une des

répées représentées, aussi bien que celles d'une mosaïque romaine du IV^e siècle provenant de l'école basilique de Valence, où se lit la représentation des Tableaux de Philstrate Rousson.

4. E.

ALLEMAGNE

L'ethnographe et folkloriste bien connu, Richard Andrew, a récemment publié une étude ethnographique sur le duché de Brunswick qui renferme les plus intéressants détails sur les coutumes et les superstitions locales, relatives à la naissance, au mariage et à la mort, aux différentes époques de l'année, aux jours du mois et du jour, aux esprits, à la sorcellerie, à la médecine populaire et à la prévision du temps; il les a fréquemment rapprochées des traditions et des croyances analogues dont les publications de la Folk-lore Society ont fait connaître l'existence en Angleterre.

1

M. Woodcock vient de faire paraître en appendice au *Corpus inscriptionum Antiquarum* un volume qui est destiné à rassembler les plus grandes inscriptions à venir qui illustreront l'histoire de la magie. Les inscriptions réunies sont au nombre d'environ 250 et, pour la plupart, elles s'étendent parfois jusqu'à six pages. Dans sa préface, M. W. cite notamment les «*Defixiones*» grecques, provenant d'autres parties du monde grec, dont il a eu connaissance. Ces inscriptions étaient écrites sur des tablettes de plomb, qu'on enroulait ensuite et qu'on plaçait d'un côté d'airain : la moitié même dont était faite la tablette servait une fois magique et le côté opposé était souvent un talisman; c'est de l'usage général du côté qui semble venir le prouver : *Exempla* des talismans de l'église N. n. 1. Ces tablettes étaient déposées dans les tombes ou fixées aux pierres tombales. Les inscriptions, qui s'adressent d'ordinaire à des personnes, s'adressent parfois aux objets inanimés. Les caractères sont souvent tracés à rebours de droite à gauche, et parfois, à côté du nom du l'homme à qui s'adresse la malédiction, écrit on «*cléa*», en référence aux lettres cryptographiques du même sens, ou les talismans sont maléfiques à dessein.

11

ANGLETERRE

M. H. Ling Rode a fait paraître à la Harpignis Trésors et Hannon en deux beaux volumes, un recueil aussi complet qu'il est possible, en l'état actuel des

[1] *Neuere deutsche Volkskunde*, Neumann, Jena, 1906.

2) *Corpus Inscriptionum Atticarum* : Appendix continens de Aeginetia latibiles,
Paris, G. Reimer, 1867.

documents, des coutumes, des habitudes sociales et des croyances des indigènes qui habitent la partie anglaise de l'île de Bornéo. Il n'a négligé de nous donner des informations sur aucune des parties de la vie individuelle ou collective des Dayaks de cette région et son livre constitue le plus précieux répertoire ethnographique pour l'étude des tribus qui occupent l'aire géographique, on s'en est informé. Il est très richement illustré et les planches qu'il contient présentent un grand intérêt anthropologique. M. A. Lang l'a bien présenté d'une alerte préface où il a nettement mis en lumière l'importance des services qu'il peut rendre pour l'étude des races du Monde.

Il convient de signaler la très intéressante et très utile monographie que M. W. Crooke ¹ a consacrée aux provinces du nord-ouest de l'Inde. La région qu'il étudie dans ce volume s'étend de l'Himalaya aux monts Vindhya et de Delhi à la jonction du Gange et de la Jumes : elle est étendue au cœur même de l'Inde et elle présente au point de vue ethnographique et historique une importance toute particulière. L'ouvrage de M. C. constitue une excellente introduction à l'étude scientifique des races de l'Indoustan : il contient les vues les plus suggestives sur la façon dont s'est faite l'expansion aryenne dans toute cette partie de la vallée du Gange et de la Jumes et dans les régions méléanées avoisinantes où le fond de la population est demeuré dravidien. La conquête aryenne a en effet, dit-il, été une conquête sociale qu'une conquête ethnique ; elle a été beaucoup plutôt la graduelle civilisation des peuples indigènes par des groupes éparés de missionnaires dont les habitudes étaient pacifiques et la culture tout intellectuelle que le renversement d'une société politique par une crise d'entrancement qui aurait imposé de vive force aux vaincus leurs lois et leurs constitutions. Les tribus-mélanchères ont aggrégé avec eux leurs dieux, qui se sont graduellement identifiés avec les déesses divinités du pays. Ils sont devenus les prêtres de cette religion composite et en raison de leur culture plus avancée et de la connaissance plus intime et plus familière des choses divines qu'on leur supposait, ils ont conquis sur l'ensemble de la population un ascendant qui subsiste encore aujourd'hui.

Dans le grand ouvrage qu'il a récemment publié et qui est pour la plus large part consacré à l'étude de questions de biologie et de démographie,

1) M. Lang Holt, *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, traced chiefly on the basis of the late Hugh Brooke Low, Sarawak Government Service, Londres, Truscott et Hanson, 1898.

2) *The North-Western provinces of India, their History, Ethnology and Administration*, Londres, Matheson et Co., 1897, in-8°.

3) *The channels of Death and other studies in evolution*, Londres, 1897, in-8°.

M. Karl Pearson a donné place à certains sujets qui intéressent directement ou indirectement la science des religions, et indirectement liés à la science sociale. Il est d'autant plus nécessaire de le mentionner que le titre qui porte le livre d'indique pas aux historiens des religions ni aux mythologues qu'il y a pour eux des indications précieuses à recueillir dans ces pages et toute une abondante matière de faits étudiés. Voici quelques-unes des questions qu'il a abordées et qui se rapportent à la civilisation des sociétés primitives : 1° La femme comme sorcière (tirée de l'ancien droit matrimonial relevée dans les pratiques du sorcellerie unies au moyen âge). 2° Le mariage collectif (Hindou group-marriages). 3° Le mystère allemand de la Passion (étudié sur l'évolution du christianisme en Océanie). M. P. s'inspire des idées de Mailland et Bachelard et s'attache à retracer dans l'histoire de la primitive civilisation aryenne de l'Europe les sources de la constitution matrimoniale que, d'après lui, ont servi d'abord prédominence sociétés aryennes. Une étude minutieuse des termes de parenté et de ceux qui désignent les fonctions et les attributs des deux sexes le conduit à des conclusions très différentes de celles de Fustel de Coulinges, de Hearn et de Lévi sur la primitive constitution de la famille aryenne.



M^{re} James Darmesteter vient de faire paraître chez Methuen une biographie de Herod, qu'elle écrit dans toute sa complexité et tout son charme la figure du grand historien, qu'elle a personnellement beaucoup connu et aimé. La qualité de ce beau livre a été grand en Angleterre, il en est déjà à un deuxième édition, et toute la presse scientifique et littéraire lui a fait le plus chaleureux accueil et le même succès. Une traduction française, faite par M^{re} Darmesteter elle-même, et qui sera publiée chez Calmann-Lévy, le mettra bientôt plus aisément à la portée de nos compatriotes. Nous nous proposons de revenir plus longuement dans un des prochains numéros de la Revue sur cette brillante et péripatéticienne étude de l'âme et de la vie d'un des hommes éminents qui la science des religions a contracté l'une des plus fécondes dotées de réciprocité.

L. B.

HOLLANDE

Notre éminent collaborateur, M. C. P. Tiele, n'est pas seulement professeur à l'Université de Leyde; il est aussi professeur au Séminaire Néo-testamentaire et directeur de cette institution, où se forment les futurs pasteurs des communautés protestantes des Pays-Bas. Le 13 février dernier il a fêté le vingt-cinquième anniversaire de son professorat à cette école annexée de l'Université, en milieu d'un nombreux concours d'amis, d'anciens élèves et de collègues universitaires.

Il M^{re} James Darmesteter, *The Life of Christ Herod*, Londres, Methuen et C^{ie}, 1936, in-15, viii-282 pages.

La revue hollandaise *Eigen Haart* a donné à ce propos un article du professeur de l'Université, qui fait ressortir la richesse de l'univers scientifique accomplie par la Tine et la force, la jeunesse pénétrante de son esprit. « Nous honorons en lui, dit-il en terminant, non seulement le grand savant et l'érudit distingué, mais aussi, et plus encore, le noble caractère et le cœur dévoué. »

— Le *Gids*, dans la dernière livraison de 1907, contient un article de M. L. Knapen sur la publication de la nouvelle traduction hollandaise de l'Antique Testament par les professeurs Kuenen et Hoogstraen, le professeur Oort et M. Kortera. Cette traduction, faite sur un texte établi selon toutes les règles de la critique, est accompagnée d'annotations et d'explications spéciales pour chaque livre, qui sont destinées au grand public et où les résultats de la science la plus élevée sont consignés en une langue simple et populaire.

ITALIE

On lit dans la *Revue critique d'histoire et de littérature* du 21 février :

— Un de nos amis nous écrit de Rome : « On a fait grand bruit, dans les journaux, de gravées christiques découvertes récemment au Palatin. On a vu découvrir, dans un graffiti depuis longtemps visible sous un des arcs de substitution de la « *Domus Tiberiana* », une représentation de la Crucifixion; d'autres allèrent jusqu'à attribuer la descente à l'un des soldats témoins de la scène du Calvaire. En réalité, il y a là une reproduction grossière de scènes d'acrobates. On voit des porteurs, des travailleurs, des folles, des cordes; on n'aura de ces appentis, quelques personnages isolés ou groupés. Rien qui rappelle une représentation véritable de la Crucifixion. Ceux qui les y ont décelés ont été surpris d'une étrange façon une inscription tracée deux fois, en-dessous et à côté dudit graffiti. Cette inscription est en latin; comme on en a deux textes, on se supplément l'un l'autre aux endroits difficiles. Le sens est clair dans l'ensemble, clair, mais obscur. Nous ne me éprouve pas quand je vous dirai qu'on a pu trouver la *domus des allégres, des faits évangéliques et des sentances de théologie profane*. On y a lu aussi le nom *Christus*; en réalité, il y a *evangelus*. Une autre inscription graffiti trouvée dans la « *Domus Gelatina* », au pôle du cirque, avait été considérée par Garrucci comme contenant un nom propre ou un apostrophe *DOMINATINUS*, « *maître aux plats par un saint* ». L'on y voit maintenant *DOMINUS HUIUS TERRÆ*, que l'on interprète par *Seigneur des Terres*, ce qui voudrait dire : Le secours est en Dieu. » Cet hellénisme est bien inquiétant. Mais il permet de trouver dans ces lettres une sorte de réplique au Crucifix à tête d'âne. »

INDE

Un de nos amis et collaborateur nous communique les nouvelles qu'il vient de recevoir des fouilles de Kapilavastu. On se rappelle que l'emplacement de

le mausolée du Boudha a été découvert d'une façon définitive en décembre 1891 par le Dr A. Führer, archéologue au service du gouvernement de l'Inde. Le bon roi Ayoka, qui s'est déjà acquis tant de titres à la reconnaissance des indologistes, avait pris soin de dresser, dès le III^e siècle avant notre ère, à l'endroit même où le Boudha était venu en monde, un pilier millénaire avec une inscription des plus explicites, c'est ce pilier que, guidé par ses découvertes antérieures, le Dr Führer a eu la bonne chance de retrouver dans la Terai népalaise; et, au point de repère ainsi obtenu, il lui a été aisé de déterminer les autres sites légendaires du voisinage. Le gouvernement du Népal tout en se refusant, sous le prétexte de la famine, à autoriser des fouilles immédiates, s'était engagé à ses entreprises dans le courant de l'hiver suivant : tous les esprits curieux d'archéologie religieuse se réjouissent d'apprendre que cette promesse a été tenue. Depuis le 29 décembre dernier, deux cents coolies n'ont cessé de travailler sous l'habile direction du Dr Führer. Ils ont d'abord creusé au jour la foueuzi abrupte de montagne où la tradition voulait que la tribu des Çakya eût été exterminée et où Hsien Tsang avait enterré «*un*» des centaines de reliques. Au début de février, une vingtaine de ces tumuli avaient été fouillés, et le Dr Führer s'était attaqué au temple de Çira, également signalé par Hsien Tsang et où, selon la légende, le Boudha saint avait été présenté, aussitôt après sa naissance, comme à la divinité protectrice de la tribu. Les excavations ne devaient être suspendues que le 1^{er} mars; les trouvailles revinrent la propriété du gouvernement népalais; d'autre part les estampages et les photographies du Dr Führer devront être remises au gouvernement de l'Inde avant de parvenir en Europe; mais nous croyons avoir que la campagne des fouilles aura été fructueuse. Nous avons déjà pu jeter les yeux sur la copie d'une inscription trouvée dans le voisinage, à 18 milles au sud de Kapilavastou, mais en territoire britannique. Un riche propriétaire foncier de Basti, M. W. L. Peppé, a fait fouiller un sépulchre situé sur ses terres et y a trouvé la statue à reliques qui y avait été déposée selon l'usage. Sur le contour de la statue se lit une inscription d'où il résulte que les reliques appartiennent au Boudha lui-même et qu'elles avaient été dédiées par des membres du clan des Çakya. Cette dernière circonstance, jointe à des particularités d'orthographe, semble à de très bons juges, indiquer une époque antérieure à celle d'Ayoka. Il est donc permis de croire que les fouilles de Kapilavastou vont nous fournir pour l'histoire des origines bouddhiques des données plus exactes que nous ne saurions en posséder déjà. Il est inutile d'insister sur l'importance, au point de vue des études indiennes, de semblables découvertes.

ÉTATS-UNIS

L'Association internationale de Chicago publie un nouvel périodique intitulé *Progress* qui est destiné à l'extension des enseignements universitaires et à la propagation du mouvement créé par les Congrès universels et par le Parlement

des religions de Chicago en 1893. Le but de l'Association est de développer parmi le grand public l'intérêt pour les études supérieures relatives à l'universalité de la grande cité américaine ou dans les autres foyers de haute culture, et de répandre des connaissances scientifiques. A cette fin elle a institué cinq séries de cours annuels imprimées portant sur l'histoire, la littérature, l'économie civile et politique, l'astronomie et la géologie. Un cours spécial a pour objet la Religion universelle. L'expérience a prouvé, au dire de l'Association, que de tous les ordres de sujets compris s'intéressent l'humain, il n'y en a pas de plus évidemment recherché que les études portant sur la religion. Cependant il n'y a pas de disciples qui soit plus méritamment représentés dans les universités que la science des religions. Cette science se fait de plus en plus sentir et propager de différents côtés des ordres de choses nouvelles dans les universités et dans les collèges. L'Association universitaire de Chicago s'efforce de contribuer à l'extension des connaissances scientifiques sur la religion et sur les religions par une série de deux facultés de la faculté royale qui constitueront un corps complet par la collaboration d'un grand nombre de spécialistes, parmi lesquels nous citons les noms de MM. Max Müller, Edmund Schley (docteur de Religion composée à Chicago), A. Fairbank, Chantre de la Sainte-Trinité, Plancher Puter, docteur d'Alma, Hurwits, Russell, Porter, etc. Le réseau des religions de l'Afrique et de l'Océanie a été demandé à une collègue L. Morrell dont les travaux sur les religions des non-civilisés ont acquis une légitime autorité aux Etats-Unis.

Il faut signaler aussi que la série des cours fait une large part à l'étude du christianisme et même des différentes Eglises chrétiennes. Les Américains ne comprennent pas qu'il faille mettre à part ce qui concerne le christianisme comme un domaine intangible.

—

Le Comité américain des Conférences sur l'Histoire des Religions, fondé en 1892, a obtenu de M. le professeur Cheyue, d'Oxford, une série de conférences sur la « Vie religieuse sous après l'exil ». Ces conférences ont été prononcées au cours des mois de novembre, décembre et janvier, dans neuf institutions d'enseignement supérieur : Lowell Institute (Boston), Andover Theological Seminary, Brooklyn Institute, Brown University Lectures Association (Providence), Cornell, John Hopkins, Union Theological Seminary (New-York), University of Pennsylvania, Yale University (New-Haven).

Savant l'excellent hebdomadaire américain et anglaise un sommaire des conférences a été distribué par classes aux auditeurs. Le Comité qui contribue si heureusement à la propagation de l'histoire générale des religions a pour président M. C. H. Toy, de Harvard, et pour secrétaire, M. Morris Jastrow de l'Université de Pennsylvania.

J. H.

Le Gérant : Emile Lacroix

ÉTUDES

AUX

LA MYTHOLOGIE SLAVE

La mythologie slave se rattache, au point de vue des sources, à deux systèmes différents : le système russe attesté par les documents slavones russes, le système des Slaves polabes ou baltiques attesté par les documents latins d'origine germanique. Il n'y a guère de lien ou de rapport entre les deux : tout au plus peut-on citer ces divinités telles que *Prone*, *Perounias*, dont le nom rappelle vaguement celui de *Peroun*, et le *Svarog* de la chronique russe qui paraît apparenté au *Suwasiet* des écrivains germaniques, le *Volos* russe qu'on croit retrouver dans le *Velos* tchèque. Après avoir étudié les représentants principaux de chaque système, *Peroun* et *Svarog*, nous examinerons seulement chacun des deux groupes mythologiques, — russe et baltique — quitte à signaler les analogies et les points de contact, s'il y a lieu.

VÔLOS-VIŁES

À côté de *Peroun* dans le traité que nous avons cité plus haut figure, comme garant des engagements pris par les Russes, *Volos*, dieu des troupeaux¹. On ne voit pas très bien pourquoi au dieu des troupeaux se trouve seul invoqué à côté du grand dieu du tonnerre. On peut se demander si ces mots « dieu des troupeaux » n'est pas, sous la plume du chroniqueur chrétien, une épithète

1) M. Kozl a publié en 1870, dans l'*Arch. für slav. Phil.*, une étude sur *Velos*, *Volos* und *Viłes*. Ce travail est aujourd'hui tout ensemble vieilli et incomplet.

méprisante, quelque chose qui dirait dieu des brutes, dieu des imbéciles. (Le mot *skotz*, bétail, a aujourd'hui en russe ce double sens.) Quoi qu'il en soit, Volos figure dans d'autres textes slaves russes. Le moine Jacob (x^e siècle), dans sa biographie de saint Vladimir¹, dit que Vladimir fit jeter une idole de Volos dans la Petchmina. D'après la biographie d'Abraham de Rostov (x^e siècle), cet apôtre aurait détruit dans cette ville² une idole de pierre de *Veles* (sic) dieu pour lequel les Finnois voisins des Slaves avaient une vénération particulière³. La forme *Veles* se retrouve encore dans un texte célèbre d'origine grecque : *Le Voyage de la Mère de Dieu à travers les tourments*⁴. Il est associé à Troïan, Khors (Khors) et à Peroun. On le retrouve sous la forme *Veles* dans le *Itin* de la bataille d'Igor, texte contre lequel je fais, comme on sait, les plus expresses réserves⁵.

Le nom de *Veles*, *Volos*, s'est perpétué dans le folklore russe et paraît s'être identifié avec celui de Vlasii ou saint Blaise, patron des trappeurs, de même que Peroun s'est confondu avec saint Élie. Ici l'identification est plus entamée; elle porte tout à la fois sur le nom et sur les attributs du personnage mythique. Naturellement de même que l'on a voulu tirer Svantovîi de saint Vin, l'école hypercritique nie l'existence de Volos-Veles en tant que dieu païen et en fait tout simplement un substitut de saint Blaise.

D'après Afanasiev⁶, voici ce qui se passe au moment de la moisson. L'une des amuseuses prend une poignée d'épis et la mène. Cette poignée est sacrée. Nul ne doit y toucher. On appelle cela « tordre la barbe de Veles (ou Peroun) ». Cette barbe de Veles protège la moisson contre toute espèce de maléfices. On l'appelle aussi la barbe d'Élie, de saint Nicolas ou de Peroun⁷.

1) Cité par Kiehl, p. 152. Je n'ai pas le texte slave sous les yeux.

2) Rostov est situé dans le gouvernement actuel d'Arcangel.

3) D'après Kiehl, 16.

4) *Jagie, Arch. für slavische Philologie*, XI, p. 265.

5) Szemewsky n'a point relevé cette forme *Veles* dans son *Matériaux pour un Dictionnaire de l'ancien russe*; il ne connaît que la forme *Volos*.

6) Tome I, p. 667.

7) Afanasiev, p. 474, 475, 476, 487-91.

A propos de la confusion de Volos-Veles avec des saints chrétiens, M. Boudlaer a relevé un curieux détail. Il y avait dans l'ancienne Russie, à seize verstes de Vladimir, une localité appelée Volosovo; elle possédait un monastère de Saint-Nicolas; ce monastère avait peut-être remplacé un lieu consacré au culte de Volos. A Novgorod, un temple de Saint-Blaise fut bâti sur l'emplacement où s'élevait une idole de Veles¹.

Ceux qui tiennent pour l'identité de saint Blaise et de Volos-Veles (Blazic) font remarquer que certains saints russes ont pénétré dans le panthéon des allogènes païens, que par exemple saint Nicolas est devenu un dieu chez les Samoyèdes; de même saint Blaise (Vlas, Volos) aurait pu devenir un dieu chez les Slaves païens du Dnieper ou du Volga. Une question délicate est celle de savoir comment Volos a pu devenir Veles; je ne connais pas d'exemple de cette mutation en russe dans les noms propres. Vlad donne *Vlad* et jamais *Veled*.

Une question non moins embarrassante, c'est de savoir comment le latin *Blasius*, devenu en tchèque conformément à des lois très normales, *Blazej* (pron. *Blajet*) aurait pu donner en cette même langue une forme *Veles*. Or il est certain que le mot *Veles* apparaît dans les textes tchèques du xv^e et du xvi^e siècle. Il ne désigne pas une divinité particulière, mais le démon. Les textes sont assez vagues, « Laissons ces péchés chez Veles (ou le Veles) » (sermon de 1471), « Quel démon, quel Veles l'a excité contre moi? », écrit l'auteur connu sous le nom de Tkadlec (le tisserand, xiv^e siècle). Thomas Regel (xv^e siècle) écrit dans sa traduction du Livre de Jesus Sirach (ou l'*Ecclésiastique*) par Gaspard Hubérin : « Un homme souhaitait que sa femme devint une oie sauvage, s'enfuit au delà de la mer et ne revint jamais. » Le texte allemand dit : « dass ein solch böses Weib wer ein Ganss und Rango über Meer und kome nimmer mehr heim »; le traducteur tchèque dit : « que la femme devienne une oie sauvage et qu'elle s'enfuit quelque part chez Veles (le Véles) au delà de la mer. » Cette glose de Regel a été repro-

1) Pogodine, *Opis. Ruschaja istorija*, II, 637.

duite par un écrivain tchèque du xiv^e siècle, Zamrazky. Dans ces différents textes, Veles veut évidemment dire : le démon. Nous ne retrouvons Veles ni en Pologne, ni chez les Slaves méridionaux.

Assurément ce nom de Veles-Volos est difficile à expliquer par une racine slave. Miklosich (*Etym. Wörterbuch, 2^e ed.*) — qui, sans s'en rendre compte, a négligé ou ignoré la forme tchèque *Veles*¹ — estime que malgré les difficultés phonétiques il faut rattacher Volos-Veles au grec Βλάσος, de même qu'il rattache Svantovit à saint Vit. On a signalé un autre rapprochement, un dieu scandinave Volai qui répond à Priape². Ce rapprochement mériterait d'être étudié de près. Les Scandinaves étaient nombreux à Kiev et ils auraient pu apporter avec eux le nom d'une de leurs divinités. Ceci est affaire aux scandinavistes.

Quel qu'il en soit, le christianisme a dû songer à mettre à profit la ressemblance incontestable du slave Veles-Volos et du grec Βλάσος³. Il y a deux saints Blaise : l'un, originaire de Césarée en Cappadoce et berger (βοσκός) ; l'autre, évêque et martyr. C'est le premier naturellement qui en sa qualité de berger est le patron des troupeaux. Il est honoré en cette qualité chez les Grecs. Il aurait arraché à un loup vorace le sein d'une pauvre femme⁴. En Bulgarie son culte est très répandu. C'est grâce à lui que les troupeaux ont une belle toison (*velas*). Il les préserve d'une maladie appelée aussi *velas*⁵. On reconnaît ici l'influence de l'étymologie populaire. C'est ainsi que dans certaines provinces saint Cornélius est le patron des bêtes à cornes. En Russie, saint Blaise est invoqué dans les épizooties : on apporte son image dans les étables où il y a des animaux malades⁶.

À côté de Peroun et de Veles, nous voyons figurer dans les

1) Miklosich avait pu lire les anciens textes tchèques. Il semble les avoir négligés de parti-pris.

2) *Arch. für slavische Philologie*, XII, p. 601.

3) Sur ces difficultés phonétiques voir la discussion de Kerk, p. 172. M. Kerk suppose que Veles a dû être la forme primitive.

4) Bernh. Schmidt, *Das Volkthum der Westslaven*, I, 35.

5) Article de M. Sémanov dans le *Вѣстникъ Сѣверна*, t. IX, p. 531.

6) A. Popov, *Вѣстникъ сѣвернаго края* (Kazan, 1883, p. 113-115).

textes russes un certain nombre de divinités, Khors (Chorśan, Chōrsā), Dajbog (Dazdǐlbogŭ), Strǐbogŭ, Smorglŭ, Mokoch, Mokošĭ¹. La Chronique dite de Nestor nous apprend à l'année 980 que Vladimir érigea sur une éminence les idoles de ces divinités à côté de celles de Péroun. Son témoignage est confirmé par une infinité de textes qui vont du xii^e au xv^e siècle². Étudions successivement ces différentes divinités.

KHORS.

Les textes ne nous fournissent aucune indication sur le rôle et les attributions de cette divinité. Je laisse à dessein de côté celui du *Dit de la bataille d'Igor*, qui me paraît suspect et d'après lequel on a fait de Khors un dieu solaire³. Un texte découvert par Sreznevsky cite entre Peron (Peroun) et Mokoch, Apolin, c'est-à-dire Apollon. Si Apollon est ici pour Khors, Khors est évidemment un dieu solaire. Son nom ne trouve pas dans les langues slaves d'étymologie satisfaisante; celles qui le rattachent à l'iranien (voir Kerk, p. 391), Khor, Khorns, Khorei, ne le sont pas davantage. On a essayé autrefois d'établir un rapport entre ce dieu purement russe, et l'adjectif *khoroche* (chorás) qui veut dire bon. Ce rapprochement ne peut plus se soutenir depuis que M. Jagie a démontré que cet adjectif vient de la racine *chaen* qui exprime entre autres l'idée de garder, de conserver, par suite de mettre en ordre. Ne serait-ce pas tout simplement le grec *χρᾶσις*, et ce nom n'a-t-il pas pu être donné à une statue dorée par des artisans grecs qui devaient être assez nombreux à Kiev? N'oublions pas d'autre part le texte emprunté à un apocryphe et qui dit : Il y a deux anges du tonnerre, l'Hellène (le païen) Peroun et le Juif Khors. M. Jagie suppose que Khors est identique à Dajbog. Ce nom de Dajbog, d'origine sud-slave, se serait substitué à celui de Khors parce qu'il a une physionomie plus slave.

1) Ces textes sont énumérés et cités dans le livre de Kerk, *Religion*, p. 384-395.

2) Le prince Vsevolod usait avant le chant du voy de Kiev à Tmoutoukane, et il coupait la route au grand Khors, c'est-à-dire, — d'après les commentateurs — qu'il arrivait à Tmoutoukane avant le lever du soleil.

23/09/06

Nous avons des textes assez nombreux sur cette divinité en dehors de la Chronique dite de Nestor qui nous apprend que Vladimir érigea son idole à Kiev. Nous la rencontrons dans la traduction alavonne de Georges Hamartolos où son nom traduit le grec *ἑως* et dans un texte infiniment curieux de la Chronique dite hypatiennne, sous l'année 1114. Je traduis ce texte intégralement.

« En cette année fut fondée Ladoga et les habitants de Ladoga me raconteront ceci : Quand il y a un grand orage, les enfants trouvent des yeux de verre... sur les bords du Volkhov. C'est l'eau qui les rejette. J'en recueillis plus de cent, et il y en a de diverses espèces. Ce fait m'étonna et ils me dirent : Ceci n'est pas étonnant. Nous avons encore des vieillards qui sont allés au pays des Iougriens et des Samotédes; ils ont vu là un orage dans ce pays du nord. Or l'ans cet orage tombe un petit être rouli; on le dirait nouveau-né; il grandit et se promène sur la terre. Vient un autre orage; ce sont de petits cerfs qui tombent dans cet orage; ils croissent et se promènent sur la terre. Or si quelqu'un ne prête pas foi à lui qu'il lise le phronographe (sic. Le chironographe en question, c'est Georges Hamartolos).

« Au temps de Prov (Probus) il y eut une grande pluie et un grand orage et il tomba du blé mélangé de beaucoup d'eau et on en remplit de vastes coffres. De même au temps d'Aurélien (Aurélien) il tomba des parcelles d'argent et en Asie tombèrent trois grandes pierres. Or, après le déluge et la séparation des langues, commença à régner Mestrom de la race de Chani; après lui Eremia, après lui Foosta que les Egyptiens appellèrent *Sourag*¹. Or pendant que se Foosta régnait en Égypte tombèrent des feuilles du ciel et l'on commença à forger des armes, car avant on se battait avec des bâtons et des pierres. Or se Foosta établit pour les femmes la loi de n'épouser qu'un seul homme, de vivre chastement, et ordonna de punir celles qui seraient adolètes.

1) Nous rencontrerons sur *Sourag*.

C'est pourquoi on l'appela le dieu Svarog; car avant lui les femmes se livraient à qui les voulait et menaient une vie licencieuse; quand elles avaient un enfant, elles l'adjugeaient à qui elles voulaient disant : Voilà ton enfant, et l'homme faisait une fête et l'acceptait. Or Foesta détruisit cette loi et établit l'usage que chaque homme n'aurait qu'une femme et chaque femme n'aurait qu'un homme. Quiconque violerait cette loi serait jeté dans une fournaise ardente. C'est pourquoi on l'appela Svarog et les Égyptiens l'adoraient. Après lui régna son fils appelé le Soleil que l'on appelle *Djabog* pendant 7470 jours. Or le roi Soleil fils de Svarog, qui est Djabog, était un homme vigoureux. Il apprit de quelqu'un qu'il y avait une femme égyptienne riche et que quelqu'un voulait faire adultère avec elle; il voulut la prendre et ne voulant pas violer la loi de son père Svarog, il prit avec lui quelques hommes, et ayant vu l'heure où elle commettait l'adultère, il la surprit la nuit avec son complice, la fit torturer et promener honteusement dans tout le pays, et la vie pure s'établit en Égypte.»

Le texte qu'on vient de lire est traduit de Georges Hamartolos¹, sans bien entendu les glises que nous avons soulignées et qui sont l'œuvre du traducteur. Nous reviendrons plus loin sur Svarog; constatons simplement que Djabog est ici identifié au Soleil et considéré comme le fils de Svarog. Alors, il traduit le grec *Ἠώς*. Cette identification est confirmée par l'interprétation du mot *Djabog*. Si l'on admet que *dog* veut dire dieu, c'est le dieu donnant, le dieu fécondant. Si l'on admet que *dog* a le sens de bien ou de richesse, c'est celui qui donne la richesse.

Le nom de Djabog ne se rencontre pas dans les textes occidentaux. Dans certains contes populaires serbes il est question d'un Dabog qui est le roi de la terre, tandis que Bog est le roi du ciel. Ces textes ont été relevés dans le Dictionnaire serbo-croate de l'Académie d'Agram et par M. Jagić (*Arch. für slavische Philologie*, V, p. 114)².

1) *Mones greci in ist. medio, sicuti d'ant christi athenas*, V. Krumpholtz, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, p. 129.

2) Voir Jagić, *Arch. für slav. Philologie*, I, V, p. 1.

3) Djabog figure aussi dans le *Hit de br batallii d'Igor ou la prapet rousa* etc.

Le Dabog serbe est identique au démon. Assurément le mot *dabog* n'est pas éloigné du latin *diabolus*; mais le serbe a formé le mot « diable » sur le grec *diabolos* et prononcé *diavo*. Phonétiquement *dabog* n'a pu se substituer à *diavo*.

SIMARGL

Une divinité plus embarrassante à identifier, c'est celle que les chroniques russes assignent sous le nom de Simargl ou de Sima et Rgla. Qu'on lise *Simargl* en un seul mot ou qu'on divise comme ont fait les textes postérieurs en deux mots *Sima* et *Rgla*, on n'obtient en slave aucun sens. Il s'agit d'une divinité étrangère. Les hypothèses présentées jusqu'ici n'ont pas donné d'interprétation satisfaisante. On a songé à un texte de la Bible (II Rois, ch. xvii) : « Les nations firent chacune leurs dieux... les gens de Gath firent Nergal (נֶרְגַל 'Ergal), les gens de Hamath firent Aschima (אַשְׁמָה 'Aspāh). » Le rapprochement est séduisant; mais il y a une grave difficulté. 'Ergal et 'Aspāh sont du féminin en grec et dans le texte slave nous n'avons qu'un seul mot et il est masculin. Une conjecture plus vraisemblable est celle de M. Gedeonov qui voit dans Simargl une corruption du grec Σεξ 'Hephalos¹.

En somme, Simargl n'appartient pas au panthéon slave et jusqu'à nouvel ordre il nous est impossible de savoir quelle est la divinité réelle que le chroniqueur a voulu désigner par ce nom étrange.

MOKOCH

Non, un somnolant guère moins embarrassés pour déterminer le caractère précis de Mokoch, l'une des divinités dont Vladimir éleva l'idole sur la colline de Kiev. Mokoch n'est pas seulement attesté par la Chronique fondamentale, mais aussi par d'autres textes slaves russes du moyen âge (Krek, *Einführung*, p. 393 et 407). Dans un texte religieux du xvi^e siècle, un nomocanon cité

appelé le petit-Ble de Dabog. Une pareille dénomination me paraît impossible sous la plume d'un chrétien. Cette épithète me paraît un argument terrible contre l'authenticité, sinon du manuscrit tout entier, au moins de certains passages.

1) *Arch. für slavische Philologie*, t. V, p. 2.

par M. Veselovsky. (*Revue russe du Ministère de l'Instruction publique*, juillet 1889) figure un personnage nommé Mokoucha qui joue le rôle d'une sorcière. Le prêtre qui confesse une femme lui demande : N'es-tu pas allée voir Mokoucha ? Dans le nord de la Russie le folklore connaît encore aujourd'hui Mokoucha. C'est une femme qui apparaît pendant le grand carême, visite les maisons, surveille les filouses¹. Si leur rouet s'agite, grince pendant leur sommeil, elles disent que c'est Mokoucha qui a filé. Elle s'occupe aussi du bétail ; si un agneau non tondus perd de la laine ou s'il que Mokoucha l'a tondus ; la nuit on laisse après les vaches un bouquet de laine. C'est une offrande à Mokoucha (Barsov, *Commentaire du Dit de la bataille d'Igor* cité par Veselovsky, l. c.).

Si le nom Mokoucha n'est pas d'origine finnoise, il doit se rattacher à la déesse Mokoch de la Chronique. Rien n'indique les attributs de cette déesse. Son nom peut être rattaché à la racine *moč* (humidité, mollesse), mais le suffixe *-ouch* est embarrassant. M. Jagie (*Arch.*, V, p. 7) fait de Mokoch la traduction du grec *μολυαία*. Il cite d'après Tichonravov des textes dont je n'ai pas sous les yeux l'original et d'après lesquels Mokoch serait la traduction du grec *μολυαία*, c'est-à-dire la divinité impure qui suggère le péché d'Onan².

L. LÉREN.

1) Miklosich, dans son Dictionnaire étymologique, a une singulière distraction. Il déclare que le mot *Mokoch* est emprunté à un *chouchou* du xvi^e siècle. Or ce mot se trouve en toutes lettres dans son édition de Nestor : *Chronica Nestoris* (Vienna, 1868), p. 46, ligne 27.

2) La dérivation de *Mokoch* est contestée par M. Kretz, p. 467, mais les textes cités par M. Jagie sont fort précis, et ne paraissent pas pouvoir donner lieu à une autre interprétation.

LE DROIT MUSULMAN

Le droit musulman expliqué. Réponse à un article de M. Ignace Goldziher (*Hyacinth. Zeitschr.*), par SAWAN PACHA, ancien ministre des Affaires étrangères de Turquie. — Paris, Marcial et Billard, 1898.

(Suite et fin.)

Quelles étaient les questions tranchées par l'*Idjma'* ou le consensus unanime de la communauté? Pour les trente premières années, nous l'avons vu, la réponse était facile. Dans la période qui suit immédiatement celles-ci, Médine, quoique ayant perdu toute importance politique, resta provisoirement la capitale des interprétations de la Loi. Déjà néanmoins quelques voix autorisées venaient de la Mecque; un certain nombre de compagnons ou de suivants, d'autre part, se fixaient dans les nouvelles capitales : Damas, Kofeh, Bagdad.

Il est donc très naturel à l'origine que des autorités juridiques se bornèrent à prendre le consensus des Médinois comme péremptoire pour tout l'Islam; on conceit aussi que l'école (*madhhab*) fondée à Médine par Malik conserva plus longtemps que d'autres cette déférence pour le vieux foyer religieux¹. D'autres élargissent un peu ces frontières et indiquent comme règle de conduite

1) Voir plus haut, p. 1 et 22.

2) Suivant une tradition (voir entre autres Eschikh, p. 337), le Prophète avait donné la préséance aux savants de Médine ou *Dir et-Midjra* (endroit où avait surgi la communauté chassée de la Mecque). On avait posé en énigme : « Que plusieurs questions importantes, lors d'un pèlerinage à la Mecque; il en remit la solution jusqu'à son retour à Médine » le lieu de l'émigration, *Midjra*, et de la *Sennah* — où, disait-il, « il pourrait consulter à loisir les compagnons du Prophète » (Boukhari, éd. Boullg, II, 342-343). Plus tard encore (Nekatishet, De Goeje, p. 337) les Moulânes d'Espagne se vantaient d'avoir pour maître « le savant du lieu de l'émigration ».

le « consensus des habitants des deux villes saintes ». Mais ce n'était pas encore assez : l'empire musulman s'étendait rapidement et chaque ville possédait des adeptes de la science juridique; on ne pouvait regarder longtemps comme seul valable le jugement d'une ville unique ou seulement de quelques-unes.

Or, il arriva ainsi, non seulement que dans chaque province la jurisprudence eut un caractère local, mais qu'en un seul et même endroit, les *fouqah* se combattirent très-vivement : comment connaître alors l'avis général? Comme d'habitude, on idéalisa le passé : on crut qu'autrefois les luttes avaient été anodines et qu'il avait régné une unité à peu près complète; il n'y avait qu'à suivre l'exemple de ceux qui avaient connu le Prophète.

Ceci même ne parut bientôt plus suffisant. Il fallait, en effet, aux musulmans un organe que l'on pût saisir en tout temps, directement accessible, tel qu'on y pût avoir recours soi-même. Des compagnons luttant entre eux, on avait fait des saints d'une touchante unanimité; à mesure que les siècles se déroulaient on agit de même à l'égard des générations antérieures. De telle sorte, la communauté (*oumma*) dans son ensemble maintenait son infallibilité.

Le droit de représenter la communauté en matière d'interprétation de la loi fut toujours limité aux savants. Aussi dans les ouvrages sur la théorie du droit (*qawqul al-fiqh*, l'*Ujma'* *al-qumma*) est définie: « l'unanimité des savants d'une époque déterminée concernant une détermination juridique ». On ne rejetait ainsi personne puisque le caractère de savant était conféré au juriconsulte autant par les laïques que par ses collègues.

Cette théorie, que seuls les savants constituent l'*Ujma'*, est fortement soutenue par des versets du Coran comme : «... Allah est seul à connaître l'interprétation (de passages douteux); et les hommes d'une science solide disent : Nous croyons en ce Livre, tout ce qu'il renferme vient de notre Seigneur; seuls ceux qui sont intelligents parviennent à comprendre exactement » (III, 5) — « Demandez-le alors aux gens du souvenir, si vous ne le savez pas vous-mêmes » (XVI, 43 — XXI, 7). On s'appuie aussi

sur ces paroles du Prophète rapportées par la tradition : « Les savants sont les héritiers des prophètes. »

On n'a pas manqué de déterminer exactement les conditions que devait remplir un savant pour que son avis eût de la valeur au point de vue de l'*Idjma'*. En pratique, l'énumération de ces conditions n'a que peu d'importance; il n'a jamais existé d'examen conférant une autorité absolue. Théoriquement ce n'est rien moins qu'une liste vertigineuse de connaissances, telles qu'aucun cerveau humain n'en a jamais accumulé. L'encyclopédie de la science musulmane parvenue à peu près à son entier développement. Comme la vie de la communauté musulmane se meut, suivant sa propre doctrine, dans le sens d'une dégénérescence continue, il est clair que la science juridique du présent ne peut être que l'ombre de celle de jadis; on ne s'étonne donc pas que les connaissances attribuées aux grands hommes idéalisés du passé ne soient plus à la portée de leurs descendants.

Il y a ainsi différents degrés d'autorité en matière de droit, et l'indépendance dans la recherche (*idjtihad*) que les grades semblent garantir, est depuis plusieurs siècles fort relative. L'*idjtihad absolu*, c'est-à-dire le droit de donner une interprétation personnelle des versets du Qurân et des traditions, est généralement considérée comme éteinte à partir du IV^e siècle de l'hégire. Sans doute, même après cette époque il s'est trouvé quelques savants pour prétendre à ce privilège; mais s'ils ont rencontré des approbateurs dans quelques groupes, ils n'ont pas marqué leur empreinte sur le développement des études juridiques. L'*idjtihad relative* des savants postérieurs dépendait des décisions du *Idjma'*, qui, s'étendant de plus en plus, finit par annihiler le libre jeu de toute personnalité. Une fois tel ou tel point fixé par le consentement de tous, il n'était plus besoin de le soumettre à de nouvelles recherches personnelles; il suffisait que les générations postérieures pussent expliquer les paroles de la génération précédente. Les savants (*oulama*) se trouvèrent vis-à-vis du *Idjma'* dans la position même où se trouvaient les laïques (*amman*) à leur égard, c'est-à-dire dans la situation du *taqlid*: reconnaissance de l'autorité avec abdication du jugement personnel.

Le programme de l'examen qui permettait d'avoir voix au chapitre devint plus facile de siècle en siècle. Et cependant il n'a jamais été appliqué qu'aux morts. Le temps fit beaucoup pour simplifier le classement. Le subtil instinct catholique de l'Islam fut cause qu'on se garda bien de vouloir dresser le bilan dogmatique d'une époque, avant que cette époque n'appartint, à tous les points de vue, au passé. Alors les débats, jusque passionnés, pouvaient être jugés avec calme; les questions personnelles s'éteignaient émuées; on se gardait de faire allusion aux attaques dont tel docteur avait été l'objet, de peur de raviver certaines émotions inutiles. On ne lui accordait un brevet d'immortalité que lorsque les faits avaient déterminé quelle part de ces ouvrages continuait à vivre. Quant aux vivants on ne leur demandait que de justifier leur science en s'appuyant sur les autorités reconnues, de ne pas se distinguer de leurs collègues par des bizarreries qui auraient fait scandale, pour avoir le droit d'être comptés au nombre des vrais interprètes de la certitude infail-
lible de leur époque. Sans doute il reste encore pas mal de vague dans la détermination de cette corporation infail-
lible; ce manque de précision est plutôt un avantage.

N'est-ce pas aussi un singulier avantage pour l'Islam de ne pas avoir eu d'assemblées ecclésiastiques souveraines? Il fut impossible de réunir un concile œcuménique de l'Islam du jour où cette religion s'étendit sur trois parties du monde; d'ailleurs des réunions de ce genre eussent exaspéré les divergences existantes plutôt que noué le consensus. Plusieurs milliers de savants travaillèrent séparément à cette œuvre législative; mais l'inconvénient de cette diffusion fut tempéré par la constitution d'écoles de droit.

Elles naquirent au moment même de l'affermissement de l'Islam par la formation des recueils canoniques de traditions et la constitution d'un *credo* orthodoxe opposé aux hérésies. Au xii^e et au xiii^e siècles de l'hégire les sources juridiques étaient devenues si nombreuses et si étendues qu'on éprouva le besoin de les classer et de les soumettre à une étude méthodique. Les matières furent réparties en chapitres, qui sont ceux mêmes des manuels

actuels. Les maîtres exposèrent les définitions à leurs élèves le plus souvent par simple affirmation, et comme une démonstration vaut du temps, on ne se consacra qu'à celles de ces questions sur lesquelles l'accord n'était pas encore fait. L'étude du droit se sépara de plus en plus de celle des sources du droit que nous avons examinées sous nos deux premières rubriques. Comme on était lié par l'*Idjma'*, on pouvait se passer de l'étude du *Qarân* et du *Hadith*; on l'abandonnait à quelques rares savants de premier ordre.

Dans la première période, celle de Mésine, il y avait autant d'opinions que d'individus; maintenant au contraire se forment de grands groupes, qui se réclament en faveur de leur *madhab* (rite) de l'autorité de leur chef. Le nombre des *madhabs* fut, à l'origine, très grand et l'accord ne régnaît guère entre eux; immenses est le nombre des ouvrages de polémique dont la plupart ne nous sont connus que de nom. Il n'y eut pourtant jamais de schisme fondé purement sur des différences en matière de droit, lorsque les grandes questions dogmatiques ou politiques à l'ordre du jour n'y étaient pas intéressées. On tendait à l'unité; on n'y parvint pas entièrement.

Cette lutte, qui parfois s'attachait aux sujets les plus foibles, ne portait pas sur les principes, mais concernait en réalité la gloire ou l'intérêt de quelque individu. Elle n'en était pas moins vive, parce qu'on voulait avant tout gagner le peuple, et, si possible, les chefs. Aux 7^e et 10^e siècles les Hammalites et les Châfrites, à Bagdad, les Hanafites et les Châfrites à Ispahan se livrèrent bataille dans la rue, ainsi que l'attestent les chroniqueurs¹. Des Châfrites furent crucifiés à Ispahan, Sindjar et Bagdad par des princes partisans de leurs ennemis²; ils réussirent au contraire à convaincre les princes Ghourides en montrant que le rite Karâmite auquel ceux-ci appartenaient était tombé partout ailleurs en discrédit³. Une des grandes causes de ces luttes sanglantes entre Châfrites et Karâmites, c'était de savoir si

1) Basal-Aouf, IX, 422; X, 29-31; XI, 247; XI, 210, 219.

2) *Id.*, X, 21; XII, 45, 56, 57.

3) *Id.*, XII, 101.

une formule dans l'introduction (*iqdâmât*) de la prière rituelle (*qalât*) devait être prononcée une seule ou deux fois¹.

Les gens cultivés, se tenant en dehors de cet *odîm théologique* et au-dessus du peuple, eurent de tout temps une grande répugnance pour ces discordes. Ils estimaient autant un prince hanafite² qu'un prince chafite³, pourvu qu'il s'abstînt de partialité (*ta'ayyûb*) et regardaient comme un bon khalife celui qui mettait sur le même pied tous les madhabs⁴.

La victoire d'un rite sur un autre ne dépendait donc pas en général de la valeur de sa méthode, mais plutôt de circonstances purement accidentelles. La faveur du prince était souvent un facteur important; bien que les princes n'allassent pas toujours jusqu'à recueillir les partisans d'un autre rite que le leur, la protection qu'ils donnaient à certains savants augmentait la réputation de ceux-ci; la nomination des qadhis était dans leurs mains, de sorte qu'ils pouvaient mettre la justice dans la dépendance de tel d'entre les madhabs. L'intervention irréfléchie du peuple pouvait aussi faire pencher la balance; de même quelques savants conquièrent par leur zèle personnel la prééminence à leur rite aux dépens des autres, ici le Chafite, là le Hambalite⁵.

Le célèbre voyageur Mouqaddasi fait une remarque très juste au sujet des circonstances qui déterminèrent l'extension des écoles de droit⁶. Les moyens de communication laissent encore à désirer; les voyages lointains n'étaient pas sans danger. A l'exception de quelques rares savants, qui, au nom de la science, bravaient les difficultés, la plupart des gens ne visitaient que les écoles qui se trouvaient sur le chemin de leur caravane. Lorsque, de leur lieu de naissance, ils se rendaient aux villes saintes. C'est ainsi que l'école d'Al-Auzâ'î, en Syrie, avait tous les titres à un rayonnement lointain hors de sa patrie; elle eût assurément

1) *Ibn al-Athîr*, XII, 147.

2) *Id.*, XI, 290, 296.

3) *Id.*, XII, 104.

4) *Id.*, XI, 293.

5) *Id.*, IX, 32; X, 36.

6) *Mouqaddasi*, 41. De Goeje, p. 144.

survécu, si elle s'était trouvée sur la route des pèlerins ou dans le Hedjaz.

La concurrence que, dans ces conditions, se faisaient les écoles, eut pour résultat la disparition de nombre d'entre elles. Déjà vers l'an 500 de l'hégire on pouvait prévoir que d'un certain nombre de madhabs encore vivants il ne subsisterait bientôt que les quatre qui règnent encore de nos jours.

Les différences d'opinion (*ichtilaf*) subsistèrent, non seulement entre les quatre écoles, mais aussi à l'intérieur de chacune d'elles sur les points qui étaient de la compétence, *idjtihad*, des savants postérieurs. Cette différence en matière accessoire, on n'a pas manqué de la faire prédire et approuver par Mohâmmed : « Ce désaccord régissant dans une communauté (*oumma*) (au sujet de l'explication de la Loi) est une preuve de la bonté d'Allah ». Le désaccord fait donc en principe partie du consentement universel; il doit exister; il a son expression dans l'opposition des quatre écoles; tout musulman qui désire le titre d'orthodoxe le doit regarder comme juste.

L'opinion des musulmans cultivés des derniers siècles que la partialité (*ta'assoub*) en faveur de telle école juridique est un vice, a fini par devenir générale dans les écoles elles-mêmes. Les quatre imâms sont seuls sur le vrai chemin, l'un autant que l'autre. L'ouvrage *Al-Mizân*, par Ach-Cha'râni, est entièrement consacré à prouver que les quatre madhabs découlent également de la source éternelle de toute vérité et qu'ils se complètent en quelque sorte pour répondre aux différents besoins de l'humanité croyante.

Lorsque sur un point autrefois discuté les écoles existantes sont arrivées à l'unanimité, il n'y a plus à y revenir. Les khalifes 'Omar et 'Alî, qui possédaient naturellement l'*idjtihad* absolue, ne s'accordaient pas sur cette question : Une esclave rançonnée par son maître (*oumm sa'ida*) peut-elle être encore vendue? Chacun d'eux eut des partisans; mais de nos jours, et depuis plusieurs siècles déjà, l'opinion d'Omar (c'est-à-dire l'interdiction) a pris le dessus. Nul, savant ou ignorant, n'a plus le droit de préférer l'opinion d'Alî ou d'en prendre la défense¹. Tant que le

1) El-Buhârî, *âhâdîs sur Abu Qâsim*, II, 425.

madhab de Da'oud bin 'Alî az-Zâhiri ont une sphère d'action qui lui fût propre ou ont le droit d'en adopter les principes caractéristiques, ou de les défendre contre les adversaires ; du jour où il a cédé devant les quatre rites orthodoxes, il est tombé en dehors du consensus.

L'*iljma'* s'exprime sous les trois mêmes formes que la *Sounnah* : 1° les paroles (*qawf*) sur lesquelles tous les écrivains autorisés sont de même avis ; 2° les actions (*fi'l*) que tous ont l'habitude d'accomplir ; 3° la confirmation et l'approbation implicites (*taqrir*) d'habitudes ou d'actions universellement connues. On donne souvent de cette troisième forme le vieil exemple suivant : on a le droit d'embrasser une esclave dès qu'on l'a reçue comme part de butin ; car Abûallah bin 'Omar en agit ainsi par-devant tous ses compagnons et aucun d'eux ne lui fit d'observation. On accorde que le différend est terminé par suite du « consentement tacite » (*iljma' moukautî*)¹.

Ainsi depuis des siècles on en est venu à reconnaître avec une précision et une clarté croissantes que les quatre madhabs (Hanafite, Malékite, Châfîite, Hambalite) sont seuls les organes de la communauté infallible dans le domaine législatif. Ce qu'ils enseignent tous quatre est loi pour tous ; ce qui est propre à chacun ne lie que ceux qui par naissance, par éducation ou, dans quelques cas, par libre choix, appartiennent au rite en question. Chaque individu trouve les règles qu'il doit suivre dans des ouvrages autorisés : manuels de *fiqh* avec commentaires et gloses ; recueils de *fatwas*, c'est-à-dire recueils de réponses données à des questions d'ordre juridique par les *mouftis* désignés officiellement ou reconnus tels par l'opinion publique.

La valeur de ces règles ne vient pas seulement de ce qu'elles sont inscrites dans les livres. En droit musulman le témoignage écrit n'a pas de valeur comme tel ; le témoignage oral compte seul ; l'écriture et l'imprimerie ne sont là que comme aides de la faible mémoire humaine.

Si l'on mit rapidement le Qorân par écrit, c'est qu'on craignait

1) Hâdjout, *Glosses sur Ibn Qâïm*, II, 192.

qu'il ne se perdit. On regarda d'abord comme une profanation de mettre les traditions sur la Soudanah. Même après qu'on eut reconnu la nécessité de les conserver par l'écriture, on fit encore reposer l'autorité d'une tradition sur l'authenticité des témoignages oraux. C'est ainsi que de nos jours encore celui qui expose les règles de son madhab, ne tient pas son autorité du fait qu'il peut enseigner, lire, et comprendre avec tous les moyens scientifiques actuels le texte, fixé, critiquement, d'un auteur autorisé; mais bien de ce qu'il a *entendu* lire et expliquer ce texte par un maître autorisé, lequel à son tour dérive son autorité de celle d'un de ses professeurs et ainsi de suite jusqu'à l'auteur du texte en question. Puis on ramonte de celui-ci au fondateur du madhab et de là aux « Compagnons » et au Prophète.

« Celui qui n'a pas de maître, celui-là a Satan pour maître », aurait dit le Prophète. « On n'acquiert pas la sagesse par la lecture des gloses », disent les étudiants actuels de la Mecque.

Pourtant, bien que la *etex vox* du maître soit restée d'une importance capitale, l'écriture et l'imprimerie ont, surtout dans les derniers temps, acquis plus d'influence et pourvu que l'on comprenne ces mots *vox gravis vox* on peut dire que chaque madhab possède ses textes d'une autorité aujourd'hui universellement reconnue. Ces textes, lus à voix haute et éclaircis par un professeur savant, constituent l'enseignement que la communauté infallible donne à chaque individu.

Idem comme dans l'Eglise chrétienne catholique, le dogme d'une communauté infallible a repoussé à l'arrière-plan l'étude des textes sacrés anciens. L'Islam, il est vrai, n'en est jamais arrivé à défendre la lecture et l'étude du Qurân à certaines catégories de fidèles; mais la récitation du Qurân entier, par laquelle débute l'instruction élémentaire des musulmans, n'est qu'un acte purement mécanique. Celui qui voudrait saisir, à l'aide des commentaires, le sens exact du Livre, celui-là ne doit consulter que les ouvrages où tout est exposé conformément au *consensus* actuellement régnant.

L'étude de la tradition consacrée de même que celle du con-

lenti du *Qurân*, est devenue un article de luxe. S'y attaquent seule les étudiants qui connaissent à fond les thèses de droit enseignées par leur propre *madhab*, et encore est-ce plutôt par édification que dans un but pratique. Le *fiqh*, comme le disait déjà le grand *Chazâli*, est devenu le pain de vie indispensable à tous. Les autres disciplines de l'encyclopédie théologico-juridique ne sont que des instruments pour atteindre la véritable explication du *fiqh*, ou bien un assaisonnement pour celui qui est rassasié, ou bien une médication préservatrice contre les maladies de l'esprit. Les œuvres des faqih des premiers siècles sont encore moins étudiées que la tradition. C'est qu'elles n'ont pas le caractère sacré de celle-ci et que mainte question qui y est traitée contradictoirement, a depuis longtemps reçu une solution immuable.

Depuis que savants et ignorants, princes et peuples ont admis l'égalité des quatre *madhabs*, les polémiques entre ces rites ont perdu toute importance. Dans quelques endroits comme à la Mecque où les quatre *madhabs* existent concurremment et où leurs adeptes ont à partager certains droits traditionnels (sur les revenus spirituels, sur le règlement du culte, sur l'obtention de certains postes) la bonne entente laisse bien quelque peu à désirer; mais ces conflits n'ont rien à voir avec la doctrine et restent localisés dans de petits groupes. L'animosité des *Châfi'ites* contre l'opinion de quelques docteurs *Hanafites* que l'on peut bien passer de l'un quelconque des autres *madhabs* à celui d'*Ahmad Hanifa*, mais non de celui-ci aux autres, est dirigée, non contre l'ensemble du *madhab Hanafite*, mais contre ce que l'on regarde comme les excès de quelques-uns de ses partisans.

Les livres de *fiqh* donnent tout un ensemble de règles de politesse religieuse qui sont observées en pratique dans les rapports réciproques des rites. Ainsi on regarde comme convenable que quelqu'un s'abstienne de choses à lui permises par son rite s'il se trouve en compagnie d'adhérents d'un autre rite qui les interdit. Telle manière d'agir qui, à l'origine, était rangée par le rite *châfi'ite*, par exemple, dans la catégorie des *udhurûh* ou des actes permis (*muabâh*), s'est trouvée, reportée quelquefois

dans la catégorie des actes recommandés (*sunnah*, *maustahabb*) afin « d'éviter ainsi un désaccord avec les adhérents d'un autre madhab qui la considèrent comme obligatoire (*wadji*, *fardh*). » Il y a donc des concessions perpétuelles, et la différence d'opinion (*ichtilaf*) peut être regardée comme un phénomène élémentaire.

Si donc il s'élève encore maintenant des polémiques, elles viennent plutôt de savants du même madhab; elles ne concernent alors que des points très subordonnés, bien que la violence du combat puisse faire croire quelquefois qu'il s'agit de principes essentiels.

Nous avons passé en revue les trois premiers fondements du droit, que l'on pourrait appeler, au point de vue musulman, les trois organes par lesquels Dieu fait connaître sa volonté. Chacun d'eux représente une phase du développement de la conscience du droit dans l'Islam.

À l'origine 500 versets environ du Qorân forment toute la Loi. En fait on se fondait déjà alors, mais sans que l'on s'en rendît compte, sur une base beaucoup plus large. Bientôt on s'aperçut que si le Qorân constituait le sol et le ciment de cette base légale, la plupart des matériaux qui y figuraient étaient d'autre provenance. On comprit qu'il fallait adjoindre au Qorân la *Sunnah* du Prophète pour les raisons que nous avons déjà énoncées. Mais il fallait encore un organe infailible et facilement accessible qui ne fût pas muet et qui pût en tout temps dissiper l'incertitude en présence d'une tradition d'éléments très divers. Ce fut l'*Ijma'*, l'infailibilité de la communauté; celle-ci constitue la

1) Rappelons ici un fait qui a échappé à des savants européens (entre autres à M. van den Berg dans ses traductions de livres de droit islamite) : *Sunnah* est ici tout autre chose que lorsqu'on parle des « fondements du droit ». Les juristes partagent toutes les actions des hommes en cinq catégories (*ahkam* *al-ahliya*) : les actions obligatoires (*fardh* ou *wadji*), recommandées (*sunnah* ou *maustahabb*), permises (*muabbah*), répréhensibles (*makram*) et défendues (*haram*). Or une action est *sunnah* aussi bien quand elle est ordonnée par le Qorân que quand elle l'est par la *Sunnah* du Prophète ou suivant tout autre « fondement ». En résumé, le caractère de *sunnah* dérive de son origine au lieu du contraire.

base métaphysique du droit musulman. Théoriquement et pratiquement c'est le fondement par excellence. Elle a réponse à tout; rien ne peut être établi solidement en dehors d'elle. Les juriconsultes mohamétans le savent bien. Voilà pourquoi un auteur tel que Badjouri, lorsqu'il expose quelque proposition juridique, écrit en tête la formule : « Ceci repose, avant d'en venir à l'*hâdjâd*, sur... » et alors viennent les versets du *Qorân* et les traditions qui se rapportent au sujet; ce sont là les *bases historiques*, mais qui ne serviraient à rien sans le fondement durable qui est *dogmatique*.

4° Le *Qiyâs*, quatrième fondement du droit selon les savants qui ont étudié les *ençaid al-fiqh*, ne nous arrêtera pas longtemps. C'est la logique humaine en tant qu'on l'admet à la discussion de l'évolution juridique.

On peut se demander à bon droit si le *qiyâs* a sa place marquée dans cet ensemble de fondements. Toute déduction valable, en effet, repose sur le consentement universel des croyants, qu'elle soit plus ou moins logique. Les plus beaux raisonnements humains doivent toujours être considérés comme futiles.

Si l'on fait au *qiyâs* l'honneur de le considérer comme un fondement du droit, pourquoi n'en pas dire autant de la grammaire, indispensable à la saine intelligence des textes, ou à l'arithmétique nécessaire au *fiqh*? Si ce sont là des sciences accessoires en quelque sorte propédeutiques, quoique mainte détermination légale dérive en procède, pourquoi ne pas ranger dans la même catégorie le *qiyâs*?

L'histoire seule permet de s'expliquer ce mystère. Le *qiyâs* doit son rang, insuffisamment motivé en théorie, aux luttes qui furent provoquées par l'usage qui en fut fait. De même que dans toute confession ou dans tout catéchisme il y a beaucoup d'articles qui ne s'expliquent que par l'histoire des hérésies antérieures, ou a formulé dans l'Islam avec une certaine insistance le bien fondé de l'application de la logique humaine aux déductions juridiques, parce la légitimité de cette application a été contestée.

Il va de soi que dès longtemps on expliquait le droit suivant

les lois que l'on estimait les plus normales du raisonnement et de la pensée, bien avant que l'on n'en vint à se demander si c'était là un acte licite. L'origine de ce doute réside d'une part dans la prédilection de quelques juristes pour l'opération logique; de l'autre dans le fait qu'on voulut donner à cette opération un nom spécial et que de la sorte on attira l'attention sur elle.

On rencontre dans les ouvrages européens cette légende qu'Abou Hanefah a, sinon inventé, du moins répandu le raisonnement par analogie (*Qiyâs*); qu'il trouva, dans l'Irak notamment, un grand nombre de partisans de cette nouveauté; que, par contre, les chefs de madhabs se liguerent plus ou moins fortement contre cette doctrine, surtout parce que Abou Hanefah rejetait les faits traditionnels dès que la logique semblait lui en faire un devoir.

Cette idée très exagérée s'est greffée sur le diacréisme qui atteignit l'école Hanafite dans sa première période, et qui fut jeté sur elle surtout par sa sœur aînée de Médine. Une étude même rapide du recueil de traditions de Malik (*Al-Muwatta'*) montre qu'on ne craignait nullement dans l'école de Médine d'appeler à l'aide le raisonnement, dès que la matière traditionnelle était incapable de donner une réponse directe à quelque question juridique. D'ailleurs, lorsque la période où l'on forgea en grand les traditions fut passée, on n'eut pas d'autre ressource que la *Qiyâs* pour satisfaire les besoins juridiques de la communauté.

Seulement on agit ainsi sans que l'on s'en rendit expressément compte. Personne n'exprima explicitement la doctrine qu'après avoir reconnu la cause (*'illah*) pour laquelle certaine règle traditionnelle était valable en certains cas mentionnés dans les documents, on pouvait étendre cette même règle à d'autres cas, non mentionnés, en procédant simplement par analogie (*Qiyâs*), pourvu que la même cause pût être invoquée à l'appui. La théorie en question se manifesta d'abord dans les mosquées de l'Irak. Comme toute nouvelle formule elle fit scandale dans les groupes conservateurs, et provoqua des furies nombreuses de polémique, aujourd'hui pour la plupart perdus, et fit naître des anecdotes malveillantes contre Abou Hanefah et les siens.

Parmi ses ennemis, l'un prétendait que ni le Qorân ni la tradition ne mentionnaient le Qiyâs, lequel devait donc être tout pour superflu; si on lui montrait que lui-même, dans ses explications juridiques, raisonnait par analogie, la réponse était qu'il se bornait à tirer des écrits sacrés ce qui s'y trouvait enformé (*mafhum*) et qu'il faisait non de la déduction, mais plutôt de l'exégèse. Un autre reconnaissait en tremblant le droit du Qiyâs, mais en voulait l'usage plus restreint que ne le réclamaient les Hanafites.

C'étaient là querelles de mots; les soi-disant partisans du Qiyâs ne faisaient autre chose que décrire une méthode couramment employée et indispensable et la proposer comme objet d'étude. La victoire n'était donc qu'une question de temps. L'étonnement des premiers opposants ressemblait à celui du Bourgeois gentilhomme apprenant que sa vie durant il avait parlé en prose. Sans doute on continua à être divisé sur le degré de développement qu'il était loisible d'accorder au raisonnement par analogie et sur les diverses espèces du Qiyâs. Mais ce différend (*ichkilâf*) ne parvint pas à briser le consensus (*idjma'*). Quand la science des *muqallaf-figh* ou fondements de la jurisprudence commença à prendre sa forme définitive, le droit du Qiyâs était généralement reconnu dans les groupes principaux; comme il restait encore des opposants pleins de malveillance, les Zâhirites notamment, on crut utile de donner au Qiyâs une consécration définitive, en le rangeant parmi les fondements du droit¹.

Un autre procédé de déduction destiné à compléter la loi, lorsque les textes sacrés restaient muets, était le *ra'y*, le jugement humain, le bon sens. Ici encore on en attribua l'introduction à l'école Hanafite, bien que d'après le recueil de Mâlik l'usage en

1) L'appui cherché par certains défenseurs du Qiyâs dans le Qorân, II, 35 et III, 7, de même que par ses adversaires dans le Qorân, VI, 38, est contesté par des savants autorisés. Ils en appellent plutôt à une tradition suivant laquelle Mahammad conseilla à Mo'â'iz, en le nommant gouverneur du Yémen, de se décider là où le Qorân et le Sounnah sont muets, d'après ses propres connaissances, ou encore à d'autres traditions où Mahammad et quelques compagnons raisonnent effectivement par analogie. La plupart d'ailleurs se bornent exclusivement dans le consensus à la justification du Qiyâs.

fut contenu dans l'école de Médine. Toutefois on n'est pas arrivé à reconnaître d'une manière universelle et précise ce facteur quelque peu flottant et dangereux, au moins dans la période de fixation de la science des *ouçoul al-fiqh*.

Quelques-uns ont voulu ranger encore parmi les *ouçoul* l'*âdah* ou *'urf*, la coutume régnante d'un pays. L'explication de la loi doit tenir compte sans doute, assez souvent, de l'*âdah* lorsqu'il s'agit d'adapter certains préceptes généraux à une région donnée. C'est ainsi qu'il faudra donner des solutions différentes à des questions comme celles-ci : De quel genre de nourriture chacun doit-il composer sa *siyah* à la fin des jeûnes? Combien chacun doit-il donner à sa femme comme moyens d'existence? etc.

En ce qui concerne l'autorité de l'*âdah* le désaccord ne peut également porter que sur la question de degré. Les uns veulent conserver toute *âdah* qui n'est pas directement en contradiction avec les textes sacrés; d'autres ne veulent en tenir compte qu'en cas de nécessité absolue. Mais les discussions sur ce point ne furent jamais assez générales pour faire ranger l'*âdah* au nombre des *ouçoul*.

Comme je l'ai fait remarquer, raï, *âdah*, *qiyâs* et autres modes d'explication du droit rentrent tous dans l'*idjmâ'* au point de vue systématique. Mais de même que dans les éléments de la dogmatique on fait figurer la prédétermination, la distinction entre les attributs de Dieu et son existence, la faculté pour les croyants de voir Dieu, l'éternité du Qorân, etc., et que l'on n'en a cru indispensable de les y comprendre parce que la lutte au sujet de ces doctrines avait été très violente; de même le *Qiyâs* a fini par prendre rang à tout jamais parmi les fondements classiques du droit à côté du *Qorân*, de la *Sounnah* et de l'*idjmâ'*, comme compensation des violentes attaques dont il avait été l'objet.

Cette exposition rapide reproduit dans les grandes lignes, en laissant de côté une partie des preuves à l'appui et en y ajoutant quelques remarques, ce que j'ai écrit en 1882¹ sur les *ouçoul al-*

1) *Hydragen tot de tent-, land- en volkenkunde van Noordwest Indië* (La Haye). 4^e série, VI, 302-321.

Agh. Depuis cette époque la littérature européenne s'est enrichie de quelques travaux solides autant qu'approfondis du professeur L. Goldziher. Qu'il suffise de rappeler : *Die Zabiriten* (Leipzig, 1884) et la II^e partie (Halle, 1890) de ses *Mohammedanische Studien*¹ consacrée presque en entier à la formation des *hadith*. En étudiant le *maghali* aujourd'hui disparu des Zabirites, l'auteur a tracé un tableau, à la fois vivant et rigoureusement exact, de l'histoire des écoles de droit dans l'Islam et des luttes relatives aux *dogul al-igh*. Dans le second volume de ses Études mohamétanes (Halle, 1890) il s'est principalement occupé de l'évolution historique du *hadith* (ou tradition consacrée). Pas plus qu'aucun autre phénomène historique la loi mohamétane ne s'explique à moins que l'on n'en recherche la genèse. Le professeur Goldziher a fort heureusement ouvert la voie de ces études historiques et critiques. Quiconque se risque actuellement à écrire sur le droit islamique sans tenir compte de ces travaux, ne doit s'en prendre qu'à lui-même si ses écrits sont dépassés dès leur apparition.



Sawas Pacha, ancien ministre des Affaires étrangères de Turquie, a publié en 1892 une *Étude sur la théorie du droit musulman* sans même se donner de l'existence de travaux scientifiques européens sur la question, et ce qui est plus grave, sans idée aucune de ce qu'est la critique historique, enfin sans connaissance des langues dans lesquelles sont rédigés les documents qui lui servent de sources. Le D^r Goldziher en a rendu compte dans la *Byzantinische Zeitschrift* (1893, II, p. 317-328) avec trop d'indulgence; il n'a pu, malgré toute sa bonne volonté, pallier suffisamment la faiblesse de l'auteur. N'ayant tenu aucun compte des résultats acquis en Europe, Sawas Pacha a produit une œuvre dans laquelle l'imagination a vraiment la part trop belle.

1) Cf. mon compte rendu dans le *Literaturblatt für orient. Philol.*, t. I, p. 417-429.

2) J'ai parlé de la première partie de ces remarquables Études dans cette Revue, t. XX, p. 71 sq.

Il nous décrit un droit musulman qui n'est ni musulman, ni historique, et qui n'a d'autre raison d'être que de propager certaines idées chères à l'auteur.

Il suffit, pour s'en convaincre, de lire à travers les lignes de la notice du professeur Goldziher. Les aperçus élémentaires relevés par lui suffisent à édifier tout orientaliste et à le convaincre que, pour nous servir de la terminologie du *fouqah*, la voix de Savas Pacha ne compte pas dans le consensus.

Il a cru devoir montrer néanmoins que le jugement de son critique n'est pas fondé. Dans ce but il a écrit : *Le droit musulman expliqué. — Réponse à un article de M. Ignace Goldziher*, article destiné « à fournir de nouveaux éclaircissements sur les questions essentielles du droit musulman » (p. 7).

Commençons par dire que dans cet opuscule il prétend de nouveau donner à ses « travaux sur le droit et l'histoire » une valeur pratique. « Il est du devoir des peuples civilisés, dit-il dans l'Avant-Propos,.... de rechercher les moyens propres à améliorer la manière d'être de cette partie si considérable de l'humanité (les musulmans). Il n'a paru que l'adaptation de nos lois aux principes qui régissent la société musulmane, en d'autres termes, l'islamisation du droit moderne, permettrait d'atteindre ce but et de faire ainsi bénéficier de nos institutions les plus perfectionnées les deux cent millions d'hommes, nos semblables, dignes à tous égards, en raison de leurs convictions religieuses si puissantes, d'attirer notre plus sérieuse attention. » Et plus loin : « Je vais de publier alors le premier volume de mon étude sur la théorie du droit musulman, que je considère comme l'alphabète de cette législation. Elle est effectivement la science qui résout toutes les difficultés législatives et nous permet de faire entrer dans le cadre de la loi mahométane tous les articles de nos codes, en les rendant, non seulement acceptables à la conscience musulmane, mais encore obligatoires pour tout mahométan qui respecte la volonté de Dieu et celle de son « Envoyé ».

Et, à la fin de son opuscule (p. 131-132), il trait pouvoir s'exprimer ainsi : « J'ai montré par ces faits, qu'on peut rendre non seulement acceptables, mais aussi obligatoires pour la conscience

du musulman, tout progrès, toute vérité, toute disposition légale qui n'ont pas été acceptés jusqu'ici par le corps social mahométan et inscrits dans son droit. C'est là le côté le plus important de la situation que j'ai fait connaître. L'aspect absolument neuf que l'Islamisme présente, regardé du point de vue où je me suis placé; c'est aussi la raison qui assure aux 200 millions de musulmans qui vivent aujourd'hui sur les trois continents de l'antique hémisphère, un avenir prospère et une situation avantageuse dans la société moderne. La voie qui conduira vers le progrès de l'Islam est, sans nul doute, *l'islamisation du droit moderne*.

Le plan de Sawas Pacha est proprement pratique, humanitaire; il s'inspire d'un principe généreux, étranger à la science, mais pour la réalisation duquel il prétend s'appuyer sur la science, puisque c'est elle qui doit en établir la légitimité. Malheureusement pour les bonnes intentions de Sawas Pacha, la science européenne aussi bien que la science musulmane sont d'accord pour constater leur caractère utopique.

Quand on connaît les dogmes et le droit de l'Islam, ainsi que l'état actuel des peuples mahométans, on peut à beaucoup d'égards éprouver un sérieux regret pour ceux-là et un peu de pitié pour ceux-ci. Mais on doit savoir que le *coran* et le droit islamiques sont devenus au cours de leur évolution de moins en moins souples; les événements politiques et sociaux des temps modernes le prouvent surabondamment.

La question n'est pas de savoir ce que nous ferions, avec nos méthodes de raisonnement et nos programmes d'avenir, des dogmes de l'Islam; mais bien ce que l'Islam même, suivant sa propre doctrine et son histoire, veut en déduire. Un savant mahométan, très estimé partout, Sayyid Hamid al-Djir, dans un ouvrage arabe¹ dédié au sultan actuel de Turquie, et qui s'est répandu à travers tout l'Islam, a pris la défense des dogmes et du droit de l'Islam contre la science moderne, en se plaçant, non

1) *Kitâb as-salâh al-Islâmiyyah fi hayâat al-diyâr al-islâmiyyah wa-jayyidat nih-char'at al-Mahammadiyyah*, écrit en 1306 hég., impr. à Beyrouth.

pas au point de vue tout individuel de Sawas Pacha, mais au point de vue des véritables musulmans. Avec beaucoup plus de science et d'esprit critique que Sawas Pacha, il prétend que si les Européens voulaient appliquer logiquement les principes justes et raisonnables dont ils parlent, ils devraient tous devenir musulmans. Bien que l'argumentation soit autrement forte que celle de Sawas Pacha parce qu'elle ne part pas de faits imaginaires, il est probable que personne, même pas Al-Djiz lui-même, ne s'attend à voir une pareille conclusion devenir jamais une réalité. L'auteur n'a d'autre but que de confirmer les musulmans dans la persuasion que leur religion est la seule véritable.

L'Islam devrait rompre totalement son passé historique pour entrer dans la voie que lui trace Sawas Pacha. Or quiconque a été en relation intime avec le bas peuple mohamétan aussi bien qu'avec les savants juriconsultes, sait qu'il n'y songent pas un instant.

Il est toujours dangereux de vouloir prédire l'avenir d'une civilisation¹. Nous avons vu plus haut que le droit islamique s'est développé en majeure partie en dehors de tout contact avec la vie réelle. Même au temps où l'Islam était encore son propre maître et seigneur, les *oulemas* se plaignaient sans cesse que le droit fût appliqué, non d'après les principes du *fiqh*, mais plutôt selon l'arbitraire des gouvernants ou les coutumes des sujets. Néanmoins l'école conserva intact, en tout ce qui est essentiel, son droit théorique; seuls des éléments accessoires ont reçu de nouveaux développements, et cela même suivant les propres principes de l'école.

Sans doute l'Islam se trouve actuellement dans des conditions bien moins favorables; des puissances extérieures dominent son existence politique et influent de plus en plus sur la vie sociale de ses partisans. Non gré mal gré les musulmans doivent peu à peu s'accommoder de mœurs et d'institutions provenant de l'Europe moderne. Mais il ne faut pas s'imaginer que la théorie

(1) Aussi n'est-ce qu'avec réserve que je me suis permis quelques prévisions sur les destinées d'un peuple mohamétan dans mon ouvrage: *De Atjehara*, 2^e partie (Batavia et Leyde, 1894), p. 372-389.

juridique, qui s'est maintenue, envers et contre toutes les influences contraires, surgissant du sein même des populations méhamétiques, cède aujourd'hui à des actions venues du dehors. L'Islam, à mesure qu'il se voit attaqué, se retranche sur son terrain le mieux fortifié.

Ce n'est pas que l'Islam manque de moyens pour établir, sans aucune concession de principe, un *modus vivendi* acceptable avec les coutumes qu'il condamne. Tout d'abord il reconnaît expressément que « la nécessité brise les lois »¹; et que, par suite, il est permis parfois de négliger ses prescriptions, même de faire les choses défendues pour peu que l'on puisse prouver y avoir été forcé. L'état de compression où est arrivée la vie du monde musulman a suscité de nombreux cas d'une pareille nécessité; savants comme laïques justifient ainsi leur résignation à l'égard de certains préceptes légaux et leurs concessions à la vie moderne.

En voici quelques exemples entre mille : D'après la loi, le prince des croyants devait forcer par les armes les peuples européens à embrasser l'Islam ou à reconnaître son autorité; or il donne aux Francs des privilèges au détriment de ses propres sujets; il introduit des livres de droit à l'européenne, ou plutôt il les fait publier; il interdit la vente des esclaves alors que la loi sacrée la permet explicitement; les *colons*, qui, en leur qualité de lettrés, savent qu'il en était tout autrement jadis, mentionnent ces faits dans leur enseignement et dans leurs livres avec une profonde indignation; mais ils ajoutent en guise de consolation « la *haufa walâ quawwata illâ lillâh*; il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu. »

Il y a bien sans doute *quelques* lettrés chastes qui veulent agir. C'est ainsi qu'en 1855 à la Mecque² un soulèvement dirigé par

¹) En dehors des aphorismes connus *adâ-dharûrah kullâ shay'ân* (La nécessité a ses propres lois) et *adâ-dharûrah kullâ al-majbûrah* (Le cas de nécessité rend permises les choses défendues), on trouve dans les manuels de Figh et dans les fatwas souvent cette explication : il *adjî* *adâ-dharûrah*, à cause du *cas* de nécessité ou de la contrainte.

²) Voir *al-Makka*, part. I, p. 167-8. En fait, ce mouvement arrêté par la répression des Européens resta lettre morte; de même que certains règlements publiés à

les 'oulamâ se produisît contre les Turcs à cause des décrets contre l'esclavage, et qu'en 1894 les 'oulamâ paralyserent violemment les mesures de désinfection prises à l'occasion du grand pèlerinage. Toujours, il est vrai, l'attitude des 'oulamâ est celle de la résistance passive, pour laquelle ils savent pouvoir compter sur l'approbation de la foule; mais les rudes leçons que les princes, depuis les 'Oumâyâdes, leur ont infligées pour leur apprendre à respecter la puissance des faits, n'ont pas été perdues. Bientôt ils en appellent au mot *dhararrah* (nécessité) pour sauver la situation. Aucune réforme de quelque signification ne s'est accomplie en pays islamique, sinon contrairement à la loi de l'Islam; et Allah sait que la plupart des réformes annoncées trahent leur existence sur le papier, car il n'y a ni fonctionnaires consciencieux et capables pour les exécuter, ni faveur populaire pour les accueillir.

Un autre principe qui permet l'établissement d'un *modus vivendi* entre la théorie légale irréductible et les exigences des temps nouveaux, c'est l'existence admise de prédictions du Prophète, comme celles que nous avons citées, sur la décadence perpétuelle de sa communauté. Les 'oulamâ sont *laudatores temporis acti*, non par habitude, mais par principe. La décadence politique des États mohamétans, la corruption de l'administration, l'accommodation croissante aux mœurs des infidèles, ce n'est là pour eux rien d'inattendu, mais simplement l'accomplissement d'une prophétie. Ils sont convaincus que la situation deviendra encore bien pire. La loi sainte n'a été réellement appliquée que sous les quatre khalifes « marchant dans la voie juste ». Pendant les treize siècles qui suivirent, le conflit de la théorie et de la pratique est allé en augmentant. Cela va continuer ainsi jusqu'aux jours du Mahdi. Idée consolante, qui rend la résignation facile, mais qui s'oppose à toute modification de la théorie dans l'esprit des temps nouveaux.

On devient mécréant, non pas en négligeant presque toute la loi ni en la violant, mais bien en doutant de la valeur éternelle

Constantinople sous la pression des ambassadeurs, sous contrainte des circonstances locales.

d'un de ses principes, en voulant les améliorer ou les réformer. Le plus qu'on puisse demander aux 'oulamâ, c'est une certaine application latitudinaire de quelques règles de détail; encore est-elle accordée par des savants qui sont plus ou moins fonctionnaires. Les autres en pensent et en disent ce qui leur convient. Des concessions de ce genre sont par exemple celles qui concernent les chemins de fer et les ballons (cf. Sawas Pacha, p. 154) qui n'atteignent aucun principe. Mais la civilisation, qui a produit chemins de fer et ballons, avec ses principes législatifs, est pour tous une abomination, que la *Cherouah* seule oblige à supporter.

Encore une fois, on ne peut prédire mathématiquement l'avenir, même rapproché, de l'Islam. Mais si l'on tient compte de tous les facteurs historiques et contemporains, on peut supposer que de plus en plus l'Islam devra faire des concessions pratiques à la vie moderne, et que de plus en plus la loi musulmane devra se restreindre aux choses religieuses ou d'un caractère intime comme les questions de droit familial et d'héritage, les fondations pieuses, etc. Ceux qui voudront régler leur vie uniquement d'après la loi ne pourront le faire qu'en se séparant en quelque manière du monde, comme fait le juif orthodoxe dans la société européenne. Les comparaisons n'ont jamais qu'une valeur relative; l'exemple du Judaïsme est ici pourtant assez instructif.

L'influence de la loi musulmane, à moins de changements politiques tout à fait imprévus, sera pendant longtemps encore très grande dans le domaine pédagogique; sur le terrain pratique il lui faudra reculer devant des principes dont elle ne peut s'accommoder sans peine de se transformer de fond en comble. De plus, à la longue, dans de pareilles conditions, le zèle pour l'étude de la loi se ralentira, et on l'étudiera moins. Praticiquement pourtant les rabbins musulmans peuvent dormir tranquilles de ce côté-là.

Des essais d'adaptation comme ceux de Sawas Pacha n'éveillent aucune sympathie pas plus parmi les 'oulamâ indociles qu'au sein du peuple véritable. Et la critique historique ne peut voir là rien que de naturel.

Il existe sans doute, dans quelques capitales musulmanes, des

gens chez lesquels des utopies de ce genre peuvent avoir du succès. Ce sont les gens qui, rien que par leur pantalon blanc et leur fez, affectent déjà l'intention d'être de leur temps; ils ont acquis dans des écoles modernes quelques notions de science européenne; mais ils sont alors très loin (selon eux) très au-dessus) des pensées, des sentiments et des croyances du peuple et des 'oulamâ. Parmi eux, il y en a qui superposent tranquillement la science étrangère et leur foi traditionnelle, sans tâcher de les concilier; d'autres qui montrent pour ces croyances une indifférence égale à leur ignorance. Il en est enfin qui sont agréablement surpris et flattés lorsqu'on leur démontre que la vie et la science modernes rimont très bien avec les doctrines de leur religion; et que les principes du droit moderne se laissent rattacher aux *ouçoul al-fiqh*, ou même, avec quelque habileté, peuvent en être déduits.

Mais l'influence de ces braves gens est évidemment restreinte à un petit groupe et ne compte pas au point de vue de l'Égypte; plus d'un Européen a pourtant été leur dupe, lorsqu'il n'a pas eu l'occasion de pénétrer dans le véritable monde musulman. On écrit alors à une nouvelle direction de la vie musulmane. C'est ainsi qu'il advint à un de mes compatriotes, le Dr P. van Bemmelen, qui fut cinq ans juge mixte en Égypte et écrivit un gros ouvrage¹, fondé sur d'aussi nobles principes que ceux de Sawas Pacha, mais tout aussi rempli d'utopies. Cependant la méthode réformatrice du premier n'est pas la même que celle du second. Lorsque deux auteurs se mettent à réformer sur le papier une société étrangère, d'après des données aussi incomplètes, il serait vraiment prodigieux qu'ils aboutissent aux mêmes conclusions.

Sawas Pacha, assurément, n'est pas un Européen; mais il leur ressemble en ce qu'il n'a observé que le côté extérieur de la vie musulmane. Il n'a jamais été lié avec des 'oulamâ d'une grande influence; son christianisme suffirait à l'attester; d'autre part, il n'a pas connu intimement le peuple, ce qui vient de sa position officielle élevée.

¹ *L'Égypte et l'Europe, par un ancien juge mixte*, Laïden, 1864.

Il y a d'ailleurs de grands savants qui, ayant étudié à fond une civilisation dans les livres, ne se sont pas toujours défendus contre l'utopie, et ont abandonné le terrain de l'observation pour construire des théories sur l'avenir d'une religion ou d'un culte ethnique et sur la possibilité de la transformation d'un milieu donné. Il aurait donc pu se faire que Sawas Pacha, dans ses « travaux sur le droit et l'histoire », eût mis en œuvre des données importantes et présenté des vues historiques remarquables, dignes d'attention pourvu qu'on les sépara du fameux programme de réformes. Malheureusement il nous faut constater que les raisons qui forcèrent M. Goldziher à prévenir les historiens européens que *l'Étude sur la théorie du droit musulman* était d'une valeur bien faible, valant doublement pour *Le droit musulman expliqué*. Le mode de défense employé par l'auteur en réponse au critique qui lui a signalé des fautes énormes est plus significatif encore que ces fautes mêmes.

Nous avons déjà noté que Sawas Pacha ignore les résultats acquis par la science d'Europe. De M. Goldziher, il ne connaît qu'une traduction en français, faite exprès pour lui, de la critique de sa propre œuvre : *l'Étude sur la théorie du droit musulman*, traduction assez libre¹. Il reconnaît bien (p. 119) ne pas savoir l'allemand. Cela ne l'empêche pas de parler de la critique traduite pour avancer que les études du Dr Goldziher sur les *ouqouf al-fiqh* doivent être mal faites et qu'il « semble n'avoir jamais étudié le code musulman et n'avoir pas même ouvert un traité de méthode (*oussouf*) »². Il n'est pas besoin d'insister sur de telles absurdités.

Page 217 de sa critique, le Dr Goldziher avait parlé des *fontou' al-fiqh* et avait traduit ces mots littéralement par « Zweige der Gesetzeswissenschaft » et librement par « dans positive muhammédanische Gesetzesystem »³, en les opposant aux *ouqouf* ou

1) Sawas Pacha a même écrit de travaux la plupart des noms propres de savants européens cités par le Dr Goldziher dans sa critique; d'ailleurs *Le droit musulman expliqué* fourmille de fautes d'impression très graves.

2) Sawas Pacha avait lui-même (p. 11) traduit cette expression bien connue par « conséquences, résultats du droit » ou « la partie appliquée de la législa-

« Grundlagen » ou « Methodologie ». Sawas Pacha a compris que le Dr Goldziher « considère la jurisprudence musulmane comme formée de plusieurs branches. » « Il croit, dit-il, que la législation arabe est composée, comme les systèmes législatifs modernes, de plusieurs codes (branches), c'est-à-dire d'un code civil, d'un code pénal, d'un code commercial et de leurs codes respectifs de procédure. » Ce non-sens, dont Sawas Pacha est seul responsable précisément, il le donne comme venant du Dr Goldziher, et, partant d'une telle erreur d'interprétation, il se permet de condamner un auteur dont il ne connaît pas les ouvrages.

Nous allons relever maintenant, sans beaucoup de commentaires, quelques-unes des nombreuses fautes de Sawas Pacha en arabe; elles montreraient que cet auteur, qui souvent cite des écrivains arabes, n'est même pas en état de lire et de comprendre le texte le plus simple.

Il avait trouvé que le mot *Kimrân* (sic!) est dérivé de la forme passive et que la lettre *y* doit être prononcée comme redoublée. Maintenant (p. 134-8), il maintient la première affirmation, retire la seconde comme « tout bonnement une faute d'inadvertance », mais la remplace par une autre, plus grave : « J'ai écrit que la lettre *é* doit être prononcée redoublée alors qu'il fallait le dire de la lettre *hif*. » Et plus loin, nous apprenons qu'« il faut tenir compte du « hémzé » qui exige la prolongation, le redoublement du son de la lettre « hif », c'est-à-dire de la voix « a ».

Il se peut que Sawas Pacha ait fait cette trouvaille et d'autres analogues dans le *Qlām*, dictionnaire dont il donne des extraits textuels (p. 132 sqq.) et qui, selon lui, est « le seul dictionnaire arabe établi conformément à l'esprit des langues sémitiques »! Cet ouvrage si précieux, dont Sawas Pacha a conseillé une édition tout à fait inconnue, est cause encore que notre auteur a lu le surnom des quatre premiers khalifes : *al-khoulafa ar-rashidiya* (les lieutenant marchant dans la voie droite) : *khu-lāfa al-Rashid-ed-dīn* et l'a mis en rapport avec *dīn*, la religion

bon ». Nous n'avons rien à dire là-dessus, pourvu qu'on tienne que les « consonnances » ou « consonates » sont en majeure partie plus arabes que la « partie théorique du droit » qui doit les justifier pour une génération postérieure.

(p. 136). *Tahî*¹, que le Dr Goldziher avait justement expliqué par : « successeur au point de vue de la succession temporaire », est écrit par Sawas Pacha *tabî*², ce qui signifie : *le jeune cousin*, et est présenté comme « le même mot que *tahî* qui signifie *sujets* » (p. 116). Une autre « erreur d'inadvertance » est (p. 139) l'affirmation primitive que le mot *Chérif* est le pluriel du mot *Chérif* ! ». Comment aurait-il donc dû être ? Sawas Pacha se tira d'affaire en justifiant son intention : « ce mot ayant forme de pluriel », « elle (la terminaison *ah*) donne pourtant une idée de la multiplicité des matières juridiques, etc. ». Sans aucune manière pensée contre ce que Sawas Pacha appelle « *mythisme ottoman* d'écrire les mots arabes, j'attirerai l'attention sur « *Men fawara Goranê hy reyli fecal kâfirâ* » (p. 119) et « *Mallik-ul-il-yermi-il-dine* » (p. 123).

L' excellent Qâmpûs est responsable de tout cela : il doit décider si un nom arabe est ou non d'origine étrangère (p. 114) : c'est lui encore qui sert à établir que *Tahî ul-hadîth*, mot bien connu des cercles de commentateurs et de traditions, désignant les anciens traditionalistes par opposition à ceux qui cultivent le *fiqh* comme science indépendante, signifie juste le contraire soit : « la secte philosophique » ; que l'on peut appeler aussi *éducationalistes*, *dehors ou monastères* (p. 18-9) ! Cela suffi, je pense.

La science littéraire et historique de Sawas Pacha et sa critique valent ses découvertes philologiques.

Tout orientaliste sait que le fondateur de l'école Hanafite n'était pas d'origine arabe. Selon les meilleurs renseignements conservés par Nawawî³ et Ibn Khallikân⁴, lesquels justement s'accordent sur ce point, son grand-père était un esclave de descendance incertaine, appartenant à la tribu de Taimallat. Il se convertit à l'Islam, fut affranchi par son maître et incorporé à sa famille comme *marûf* (*selon*). Un petit-fils d'Abou Hanîfah était

1) De même M. van den Berg, *Le droit positif de la Perse*, p. 650, prétend que le titre *chérif* est le nom d'un arabe illustre et dérivé par suite « *de chérif* ».

2) *Tahîb*, éd. Wustenfeld, p. 695 seq.

3) *Wafeyât*, III, 74 seq.

qu'un de ses ancêtres eût été esclave et soutenant que sa famille descendait de Persans libres, ce qui n'a pas empêché Sawas Pacha d'affirmer que le grand-père d'Abou Hanifah avait été « chef de la tribu des Chaibans ». Le D^r Goldziher l'avisa de son erreur et supposa que le mot *mansûb*, qui signifie aussi *maître*, *patron*, était cause de la confusion. Or Sawas Pacha (p. 34, 7) le nie et cite ses sources (le *Misâb* d'Ach-Cha'rânî qui, notez-le bien, ne contient pas de biographies, « l'un des auteurs des *Suspensions de la mission de Dieu* » et « tous les biographes »). D'après ces sources Abou Hanifah aurait été arabe et son grand-père aurait été qualifié de « *ustik* » (prince) de la tribu Ghaybân, ce qui serait confirmé par le fait qu'Abou Hanifah est né à Koufah « dont la population était exclusivement arabe » !

Contrairement au témoignage des grands recueils de traditions, qui attestent à chaque page la grande activité dans le développement du droit islamique du temps des Ommyyades, Sawas Pacha affirme (p. 30, 74, note) qu'à ce moment l'œuvre législative resta stationnaire, et qu'elle ne fut reprise vigoureusement que sous l'influence d'Abou Hanifah.

Sawas Pacha a la naïveté de maintenir contrairement à M. Goldziher (p. 44-73) que Abou Hanifah fut l'auteur d'un système ontologique devant servir de fondement à ses travaux législatifs. L'existence d'une ontologie de ce genre due au grand maître serait prouvée par l'ouvrage dogmatique bien connu, du VIII^e siècle de l'hégire, le *Mawâqif*, et aussi par l'impossibilité on aurait été un homme aussi intelligent qu'Abou Hanifah de se mettre au travail sans une base ontologique. Plus loin nous trouvons cette affirmation fantastique que les musulmans d'origine persane, initiés à la philosophie d'Aristote par l'expédition d'Alexandre, essayèrent de se faire charger par les Abbasides du travail législatif, mais que les khalifes donnèrent la préférence à Abou Hanifah. Celui-ci « dut par conséquent créer une ontologie rigoureusement conforme aux données de la doctrine islamique. »

Ce merveilleux système ontologique expliqué aussi — ce qui n'avait encore été reconnu par aucun historien — comment les

Hanafites durant protéger les résultats de leurs travaux contre les Mou'tazillites que, pour éviter la monotonie, Sawas Pacha donne alternativement : *Montafellites* (p. 30), *Montaziles* (p. 39), *Montagilites* (p. 60), *Montasiles* (p. 61). Notre auteur simplifie d'ailleurs admirablement l'histoire des dogmes musulmans (p. 49, 66), en affirmant que les doctrines, considérées jusqu'à ce jour comme fort divergentes, des Djaharites, Duhrites et d'Ahlul-Hadith sont semblables entre elles et à celle des Mou'tazillites; ce sont tous des « évènementnistes ».

L'*Al-Mountafâ* de Malik n'est pas classique suivant Sawas Pacha (p. 41 sqq.) et ne contient que des traditions, mais ne nous enseigne pas le système de Malik. Il ne doit pas même en avoir la deux pages!

Boukhârî portait-il le nom de tribu Djou'fi ou Djafi? Était-ce en qualité de munta ou d'Avâle par-sang? — Les biographies nous l'apprennent d'une façon précise et concordante¹, mais pour Sawas Pacha (p. 128, 129) ce sont là des questions scientifiques indécises, comme celle de savoir si le fondateur de la dogmatique orthodoxe s'appelait Hâsem ou Aboul-Hâsem al-Ach'ari².

Mâwarid est (p. 145) « le plus grand des *historiens* arabes ». Il est étrange (p. 127-8) que M. Goldziher puisse douter qu'Al « guerrier célèbre » ait été un grand philologue puisque l'on possède la « preuve authentique et incontestable du grand savoir d'Al » contenue dans ces mots du Prophète : « Moi-même étant la science, 'Alî en est la porte ».

Quant à l'*Idjma'*, Sawas Pacha (p. 108 sqq.) conçoit que ce mot ne peut pas signifier : « consensus omnium » puisqu'il correspond en fait à : « l'opinion unanime des jurisconsultes d'une période », ce qui est, dit-il, « précisément le contraire ». Notre auteur (p. 110) possède des renseignements sur des *assemblies*, des *conciles* où l'*Idjma'* aurait reçu une expression consacrée et

1) Tabatâi, p. 88 sqq.; Ibn Khallikân, II, 252.

2) Cela rappelle la manière dont M. L. W. C. von dem Berg, suivi par moi du véritable nom du Mûlîs Ibn Anas, écrit ses lecteurs que l'orthographe des musulmans pourrait bien être meilleure que celle qu'il préfère!

parole aussi « des idéisme » au pluriel (p. 112); quoique ce mot, au verbe même de sa signification, et d'après toutes les éditions postérieures jusqu'à ce jour du fameux Qâmous, ne possède pas de pluriel. Que l'idjma' ait en fait une importance supérieure à celle des traditions, Sawas Pacha ne le comprend pas à cause de sa connaissance insuffisante de l'histoire (p. 114).

Relevons encore, pour en finir, les assertions suivantes : *istisâh*, c'est « attirer la louange sur une chose ou action laide, embellir », et *intighâh* c'est « protection légale » (p. 50-51).

À la conception utopiste de « l'islamisation du droit moderne » d'après laquelle tout « perfectionnement de cette loi doit se faire islamiquement », être justifié par des arguments tirés de la révélation » (p. 68, entrez qu'il s'agit de perfectionner une loi divine), correspond nécessairement la prétention de ne professer que des principes d'une parfaite pureté dogmatique. De là cette bizarre affirmation d'orthodoxie musulmane que s'impose l'auteur et qui le pousse (p. 27) à reprocher au Dr Goldziher de parler de « sources littéraires » (« ce mot est un blasphème aux yeux de l'Islam »), ou à protester avec indignation contre le fait de regarder Abou Haoufah comme « le père du *fiqh* » (« n'eût été, suivant le dogme musulman, une hérésie »). Malheureusement Sawas Pacha, non content de scandaliser ses coreligionnaires instruits par les grosses erreurs et les non-sens qu'il attribue au Qâmous, à Ach-Cha'rafi et à divers biographes, se rend constamment coupable lui-même de graves hérésies.

Ses déclarations et ses jugements sur Ach-Châfi et non seule, par exemple (p. 40, 98, 99, 104), sont, d'après le *commentaire*, des « jurisconsultes de notre période », parfaitement hérétiques, quel que soit le maghab auquel on se rattache.

Mais quelle hérésie, quel blasphème, quelle indélicatesse (pour employer les termes de l'auteur) vaut celle-ci (p. 125) : « Mais cette religion (l'islamisme) n'a point de mystère, comme elle n'a point de miracles. Les très rares faits miraculeux dont il est question dans les livres de l'Islam sont considérés par les savants comme des allégories renfermant de hautes vérités philosophiques et morales ». Il s'agit probablement des savants à

pantalon européen et à force qui, en compagnie de notre auteur, *idéalisent le droit moderne!*

Savvas Pacha se voit-il donc pas que les biographies arabes du Prophète fourmillent d'un bout à l'autre de récits miraculeux que le consensus a décrets dignes de foi; et qu'il n'existe pas d'espèce de miracle dans les légendes chrétiennes qui n'ait son équivalent, souvent renforcé, dans la description de la vie de Mohammed? Ignore-t-il que la vie des fidèles pieux, des saints, des mystiques de l'Islam abonde en miracles le plus souvent absurdes pour quiconque raisonne.

Savvas Pacha a renvoyé le Dr Goldziher à l'ouvrage dogmatique *Al-Mawdû'if*, pour qu'il y trouve la preuve du système ontologique inventé par Abou Hanefah. Il n'y a dans le *Mawdû'if* rien de semblable; mais bien une théorie complète des miracles, divisée en *mawjû'ât*, *hâdîmat*, et *isrâ'îdât*. Toutefois quel est le manuel qui n'en dirait autant? *N'est pas orthodoxe qui veut*; rien ne montre mieux que ces assertions à quel point Savvas Pacha est resté étranger aussi bien à la littérature de l'Islam qu'aux croyances et aux pensées des adeptes modernes de cette religion. Le but qu'il s'est proposé d'atteindre est peut-être une généreuse utopie, mais quand on examine les éléments philologiques, littéraires et historiques qu'il présente à l'appui de son plan, on est en droit de se demander s'il n'a pas abusé du droit de servir au public européen s'importe quel plat, toujours assez bon pour lui. Il s'est juré à l'avance et n'a qu'à s'appliquer les paroles par lesquelles il juge d'autres écrits (p. 153): «... un de ces ouvrages fantaisistes, auxquels hélas! nous nous complaisons facilement dès qu'il s'agit d'études asiatiques, sous prétexte que nous sommes de nous adresser alors à moins savants que nous en cette matière.»

Pour son malheur, il s'est trompé sur la valeur de la science européenne.

D. G. Smeek Henschoten.

Estampé, de, 1887.

Traduction hollandaise par M. van Gennep.

LA PLACE DU TOTÉMISME

DANS L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

F. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion*

(Troisième article.)

VII

M. Jevons est possédé d'un impérieux besoin de mettre dans les interprétations qu'il offre des phénomènes religieux une rigoureuse unité et une uniformité où se doivent piler les croyances et les rites en apparence les plus divergents. Il avait réduit les types si variés et si multiples du culte des animaux et des plantes à n'être que des formes diverses de la cérémonie, toujours identique à elle-même en son principe, qui consacre et scelle l'alliance fraternelle contractée entre les membres humains d'un clan et une espèce animale, investie par la conscience populaire de pouvoirs surnaturels; il n'avait pas admis qu'il pût exister à côté des croyances et des pratiques, que l'on comprend sous le nom de totémisme, d'autres rites, destinés à se concilier la bienveillance ou à détourner la colère de divinités théroniomorphiques, qui auraient leurs racines dans une conception différente des relations qui unissent l'animal-dieu à ses adorateurs; ainsi fait-il pour le sacrifice.

Tous les types de sacrifice ont, à ses yeux, dans le sacrifice totémique d'origine et dans le rite sacramentaire qui le suit, leur commune origine et il va jusqu'à dire que l'existence dans un groupe ethnique de la coutume d'immoler mutuellement des victimes aux dieux est, à elle seule, une preuve suffisante que cette nation ou cette tribu a traversé à une époque antérieure le stade totémique, même en l'absence de tout

(1) V. I. XXXVI, pp. 208-259 et 221-303.

autre vestige de pratiques on survivent quelques-unes de ces cérémonies qui sont naturellement liées à cette forme d'organisation religieuse et sociale.

Pour que l'exactitude de cette théorie fût, sinon démontrée, du moins vraisemblable, trois conditions seraient tout d'abord requises : il faudrait qu'il fût solidement établi : 1° que le sacrifice d'union ou sacrifice mystique est, en tous les cas, antérieur dans un groupe ethnique donné aux autres formes que peut revêtir le sacrifice sanglant, le sacrifice alimentaire et le sacrifice expiatoire, en première ligne ; 2° que le sacrifice d'union n'a de signification et d'utilité à l'origine que dans l'étroite enceinte de clan totémique et que l'aspersion sanglante de l'idole on peut jamais être considérée comme une pratique magique, destinée à contraindre le dieu aux volontés de ses fidèles ; 3° enfin que la pratique du sacrifice sanglant, de l'immolation rituelle est partie intégrante du culte totémique et qu'elle se retrouve partout où des honneurs divins sont accordés à une espèce animale, parente à la fois et protectrice surnaturelle d'un clan. On pourrait ajouter qu'il serait nécessaire de prouver que le « totém » est toujours de la part de ses alliés humains l'objet d'un culte au sens précis de ce mot ; il ne suffirait pas que dans tous les cultes totémiques figurassent comme parties intégrantes les sacrifices sanglants, il faudrait que les actes par où se manifeste l'unité respectueuse du sauvage pour son totem aïl, dans tous les cas, le caractère d'un véritable culte. Or il nous semble que d'aucun de ses trois points, M. Jevons n'a fourni une démonstration sans reproche.

Il faut dire que c'est à peine si elle lui apparaissait nécessaire. Le centre véritable de toute son argumentation, il l'a placé sans qu'il l'ait explicitement dit nulle part, dans la belle et profonde étude qu'il a consacrée aux Mystères grecs : c'est de là que tout part, c'est là que tout aboutit. C'est par analogie avec les sacrifices totémiques qu'il a interprété les immolations rituelles, pratiquées par les mythes, qui assuraient aux âmes des initiés la vie bienheureuse, en les purifiant de leurs fautes et en les unissant mystiquement aux dieux bienveillants et forts ; et cette interprétation, simple et séduisante, qui a quelques chances d'être juste, partiellement du moins. Il l'a, sous l'influence dominante des idées de Robertson Smith, étendue de proche en proche à tous les cas analogues, frappé seulement des faits qui venaient confirmer sa théorie et ne relevant que ceux-là ; il n'a pas procédé à cette enquête méthodique et contradictoire, que recommandent Tylor et Steinmetz, et qui, seule, en ces délicates questions d'origine et de filiation des croyances et

des rites, peut permettre d'atteindre à des résultats solides et de valeur vraiment objective.

Rien n'est plus difficile, en ce qui concerne les religions des peuples non civilisés, que de déterminer l'ancienneté relative des croyances et des pratiques qui les constituent. Au moment où un groupe ethnique entre dans le champ de notre observation, nous constatons qu'un grand nombre de conceptions et de légendes, de rites et de coutumes coexistent dans la pensée et la vie journalière de ceux qui le composent ; nulle marque extérieurement évidente bien souvent ne subsiste qui permette d'établir entre ces conceptions et ces rites une chronologie régulière, nulle trace d'autre part n'en demeure dans des écrits ou des monuments figurés entre lesquels on puisse déterminer un ordre certain de succession et qui autorisent ainsi à conjecturer, avec quelques probabilités d'exactitude, la date relative où ont pris naissance les mythes et les coutumes que l'on étudie. Il est difficile sans doute de retracer l'évolution de la pensée religieuse de la Grèce ou de Rome ; on y peut parvenir cependant parce qu'on a des points de repère, grâce auxquels on réussit à établir qu'il n'est pas fait mention de telle pratique avant telle date, et qu'à ce moment tel autre rite était depuis longtemps déjà en usage. Mais, lorsqu'il s'agit des peuples non civilisés, ces points de repère manquent : c'est donc à des critères internes qu'il faut exclusivement se référer.

La tâche est comparativement facile, lorsqu'on a affaire à une civilisation qui est déjà parvenue à un haut degré de complexité et de raffinement. Nous ne pourrions pas attribuer, par exemple, à une invention récente les particularités du culte du Zeus Lykaïos ou de l'Artémis de Brauron ou les interdictions rituelles dont étaient entourées la parousie et la vie du Flamen Dialis, lorsque nous les retrouvons en Grèce au temps de Pausanias ou à Rome à l'époque d'Aulu-Gelle.

Mais des offrandes d'olives aux morts ou l'immolation rituelle d'un taureau par les membres du clan qui porte son nom ne nous apparaissent plutôt en discordance avec l'ensemble des coutumes et des manières de penser du peuple au regard duquel nous les observons ; de telles pratiques ne manifestent pas avec les habitudes religieuses et sociales dominantes cette opposition, qui est la marque qu'on se trouve en présence soit de la survivance d'un rite, qui correspond à des croyances des longtemps abolies, soit d'une innovation récente, et si plusieurs coutumes rationnelles coexistent en une société, qui soient ainsi en harmonie avec les façons de penser et d'agir, qui y prévalent à l'époque où nous l'étudions, il devient extrêmement difficile, et, en certains cas, impossible.

de conjecturer avec quelques chances de ne se point trop égarer de la vérité, qu'elles sont celles qui ont engendré les autres; nul moyen même ne nous est donné, bien souvent, de savoir s'il existe entre elles des liens de filiation ou si elles peuvent représenter des origines absolument indépendantes. Voilà du moins ce nous en venons, en une large mesure, réduits; s'il nous fallait continuer nos recherches dans les étroites limites d'un seul groupe de civilisations barbares, mais l'étude comparative de plusieurs sociétés, parvenues à des stades divers, de l'évolution familiale, économique et intellectuelle, nous permet de pousser plus loin l'analyse.

Si nous ne voyons apparaître certains rites et certaines croyances que dans des civilisations, dont l'organisation manifeste déjà qu'elles ont atteint un développement très complexe et très diversifié, tandis que d'autres pratiques, qui semblent au premier abord rattachées à des fins analogues, se retrouvent dans des groupes sociaux, en lesquels ne se sont point encore constitués distinctement les aspects les plus essentiels de la vie économique et « politique » et où dominent encore des conceptions d'une enfance et grossière nature, nous serons autorisés à admettre que ces pratiques sont en fait et en droit antérieures aux rites et aux croyances dont nous avons constaté l'existence dans ces sociétés, plus avancées dans leur évolution et peut-être même qu'elles sont les antécédents dont elles procèdent. Inversement, s'il est des pratiques que nous retrouvons presque universellement chez les sauvages les plus grossiers, nous ne serons pas fondés à leur attribuer un caractère dérivé par rapport à d'autres rites et aux croyances qu'ils impliquent, lorsqu'elles se présenteront à nous, sous des formes un peu modifiées, dans la religion de peuples un peu plus élevés en civilisation. De deux groupes de cérémonies d'autre part celui qui se trouvera le plus généralement représenté et parait des populations plus diverses et de niveau plus bas, nous apparaîtra comme le plus ancien; il nous semblera, en tous cas, impossible de le considérer comme postérieur à l'autre et dans une sorte de dépendance à son égard. Si enfin, c'est précisément en quelques sociétés, demeurées à un très bas degré de civilisation, que l'on définit la pratique où l'on a tenté de voir l'origine de tel ou tel ensemble de rites ou de croyances qui existent normalement avec elle, ce sera à l'adaption de cette interprétation une objection très grave et presque insurmontable. Il semble que ce soit là des principes de critique élémentaires et sur lesquels tout le monde soit d'accord et déjà tombé d'accord. Qu'adviendra-t-il cependant, si on les applique à la théorie du sacrifice qu'à la suite

de R. Smith et avec une plus inflexible rigueur, présente M. Jevons?

En Australie, l'organisation totémique a sa pleine expansion : nulle part peut-être le système social, qui est lié aux croyances et aux rites, qui dérivent de l'alliance contractée entre un clan humain et une espèce animale, ne se retrouve aussi intact et aussi complet et cependant dans aucune des tribus australiennes n'apparaît la coutume de l'immolation rituelle du totem, et l'autel de pierre brute sur lequel doit couler le sang de la victime, on pourrait le chercher en vain de Melbourne au golfe de Carpentaria. Le totem d'ailleurs n'est pas redouté : il n'est point adoré, il n'est pas mis au rang des dieux et des puissants esprits qui vivent dans la brume et qui donnent les maladies : c'est un ami et un parent avec lequel il y a un constant échange de bons services et qu'il serait à la fois coupable et dangereux de maltraiter, mais rien de plus ; l'échange d'âmes d'alliance qui a été fait entre lui et le jeune homme ou la jeune fille de son clan au moment de l'imilation est définitif et nulle cérémonie n'est nécessaire pour venir confirmer et sceller une alliance héréditaire qui s'est naturellement transformée en une réelle consanguinité, les Noirs ont pleine confiance en la bienveillance de l'animal qui les protège, et leurs rapports avec lui ne sont pas empreints de cette crainte toujours au veille, de cette respectueuse terreur qui caractérisent leurs relations avec ceux qui ne sont plus.

Les aspersions sanglantes cependant ne sont pas inconnues des indigènes d'Australie, mais elles n'ont pas le caractère qu'elles devraient présenter pour fournir à l'appui de la thèse de M. Jevons un argument solide. Trois cas se présentent en effet où on y a recours et en aucun de ces trois cas n'intervient ni le totem collectif du clan, auquel appartiennent les individus qui accomplissent ces rites, ni leurs kinsmen particuliers. S. Gasson¹ rapporte que lorsque les Doyeries ont besoin de pluie, ils creusent un trou que l'on recouvre ensuite d'une sorte de hutte conique : les vieillards de la tribu s'assemblent en rond dans cette espèce de fosse et l'on saigne au bras deux hommes qui laissent leur sang couler sur eux, en même temps qu'ils protègent cette aspersure, ils lancent des poignées de duvet dont quelques brins se mêlent au sang, tandis que le reste flotte dans les airs. On place alors au centre de la hutte deux grosses pierres qui représentent les nuages qui se réunissent dans le ciel. Les deux hommes, qui ont été saignés, au bout de quelque temps promènent ces lourdes

1) *The Inyeria tribe, in The native tribes of South Australia*, Adelaide, 1876, p. 277. Cf. E. Cair, *The Australian Race*, II, p. 185.

pièces et les emportent avec eux à une distance d'une quinzaine de milles ; ils les mettent alors aussi haut qu'ils peuvent sur le pins gros arbre qui se trouve à l'environ. Pendant ce temps, leurs compagnons vont chercher du plâtre, le réduisent en poudre fine, puis jettent cette poudre dans une main. Les parois de la hutte sont alors démolies à coups de tête, puis on retourne la hutte elle-même en arrachant les parois, et la chute de la hutte représente et cause à la fois la chute de la pluie. C'est à des pratiques analogues que les Dieri ont recours pour obtenir des oiseaux sauvages sans ponts aléatoires ; tous les hommes, en proférant des chants rituels, se perforant à plusieurs reprises le scrotum avec un os de kangourou affilé ; pour écarter les ignames à s'accoupler, ce sont les oreilles que se transpercent ainsi solennellement les indigènes en chantant des incantations¹. Il s'agit ici très clairement de cérémonies magiques, de charmes, directement producteurs de l'effet désiré, et si l'effusion du sang intervient dans l'accomplissement de ces rites, c'est en vertu de la puissance efficace dont est doué le liquide sacré, véhicule de la vie. Toutes ces pratiques subsistent, parallèles à elles-mêmes, en des communautés, qui investies de la même conception de la causalité et de la même foi dans la valeur de la sorcellerie, ignorent l'organisation totémique et n'établissent aucune alliance avec aucun être surnaturel à forme humaine ou animale.

Ces mêmes aspersions de sang figurent dans un assez grand nombre de cérémonies funéraires ; dans diverses tribus les parentes du défunt se réunissent autour du cadavre, se lacerent les cuisses, le dos et la poitrine avec des dents de silex ou des coquilles tranchantes et font couler leur sang en abondance sur le cadavre². Grey, Fison et Howitt, Brough Smyth nous donnent à cet égard des témoignages qui concordent entièrement sur les points essentiels avec celui de Eyre³. Il semble qu'en tous les cas le but de cette pratique soit de donner au mort une force surnaturelle, de le nourrir, de le mettre à l'abri des périls de l'autre vie et en même temps de le maintenir en union, en relations cordiales et bienveillantes avec les membres de son clan. On pourrait le rapprocher de la coutume qui était en vigueur, d'après Gamilla, chez les Guaranis de l'Oré-

1) *Loc. cit.*, p. 278, 279.

2) J. Eyre, *Expédition d'exploration dans l'intérieur de l'Australie pendant les années 1840-41*, t. II, p. 347.

3) G. Grey, *Journal of two Expeditions in North Western and West Australia*, II, p. 332-334 ; Fison et Howitt, *Kamilaroi and Narran*, p. 243 ; Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, II, 274. Cf. J. Brown, *Die Eingebornen Aus-*

noque et qui obligait les chefs à faire avec leur propre sang une onction sur l'estomac de ceux des membres de leur clan qui étaient atteints d'une maladie¹. L'animal totem, le dieu protecteur n'apparaît pas plus dans un cas que dans l'autre; ce qui agit, c'est la vertu magique du sang, vertu doublement efficace, quand c'est le sang d'un chef, investi d'un statut supérieur, qui est employé pour irriguer ainsi le corps du malade ou l'esprit du mort. Et c'est encore pour voir plus étroitement le jeune homme aux membres de son clan et lui communiquer un peu de la force qui est en eux qu'un moment de l'initiation virile, ou la barbouille avec du sang tiré des bras des vieillards de sa tribu ou de tous les hommes qui assistent à la cérémonie; parfois même pour ajouter à l'efficacité du charme, on lui fait boire de ce sang humain, et dans certaines tribus riveraines du Darling, ce breuvage magique est pendant deux jours son unique nourriture². Lorsqu'un de leurs parents est malade, il arrive fréquemment aux indigènes de lui donner un peu de leur sang pour le guérir³ et lui impartir comme une part nouvelle de la vie collective, de l'âme commune du clan. Des coutumes analogues se retrouvent en Chine, au témoignage de Deming⁴ : il arrive que, pour guérir un parent malade, on se coupe de petits morceaux de sa chair et on les lui donne à manger.

Il est clair qu'ici les conceptions totémiques n'ont rien affaire et que la pratique ne serait ni plus ni moins intelligible, si on en constatait l'existence chez des populations qui ne croient point à la parenté de

Arctien in *Petersen's Afhandlungen*, année 1856, p. 421; *Verhaal van Van der Brandt over de Nidion van Noord-Holland in Tijdschr. v. Nedland*, loc. cit., 1843, III, p. 256, 257, 258; Bonney, *Customs of the Aborigines of the River Darling* (*Amn. Anthropol.*, loc. cit., XIII, p. 184). Une analogie peut être faite également se retrouve à Taïti : à la mort d'un parent ou d'un ami, on se coupe le corps avec une dent de requin, et lorsqu'il s'agit d'un parentage de haut rang, on répand sur son cadavre des pièces d'orfèbre qu'on a imprégnées du sang qui découle de ces blessures (*First missionary voyage to the South Sea Islands*, p. 383, cité par H. Clay Trumbull : *The Blood-money*, p. 80-87 Cf. W. Ellis, *Polymerism Researches*, t. I, p. 520). On peut constater aussi l'existence de rites pareils chez les Orang Seli de la presqu'île de Malacca (Wilken, *Erster der Europäer*, p. 19), et les Sarama du Brésil central (Von den Steinen, *Feldzüge in Südbrasilien Central-Brasilien*, p. 347).

1) *Histoire de l'Amérique*, t. I, p. 351.

2) S. Gessé, *loc. cit.*, p. 270; Bonney, *loc. cit.*, p. 225; Cf. J. G. Frazer, *Polemism*, p. 21.

3) Bonney, *loc. cit.*, p. 192.

4) *Foot-lore of China*, p. 98 et seq.

chaque clan humain avec une espèce animale: à Tati, où l'organisation totémique n'existe pas, apparaissent et les aspersions sanglantes lors des funérailles et les libations de victimes humaines. Chez les Gonds, race aryenne de l'Inde centrale, les rajahs ont perdu par leurs alliances avec les Hindous la pureté de leur sang et sont devenus à demi Hindous eux-mêmes: lors de la cérémonie de leur « installation », on les marque au front avec une goutte du sang d'un indigène de race pure, appartenant à leur tribu¹. Le sang de ce rite n'est pas destiné, c'est une adoption par la tribu de l'homme qui est destiné à être son chef, mais cette adoption est parfaitement indépendante de l'alliance du clan du rajah avec une divinité théronomorphe collective, avec un totem.

Ce sont des conceptions et des rites qui consistent d'ordinaire, parce qu'ils procèdent les uns et les autres d'un ensemble de manières de sentir et de penser, qui résulte d'un même état de civilisation, qui est lié à un même degré de développement; mais de ce que les aspersions sanglantes se retrouvent le plus souvent chez des populations chez lesquelles subsiste une organisation totémique, chez lesquelles du moins des traces de cette organisation demeurent, il ne saurait en résulter qu'il y ait une relation de cause à effet entre les deux ordres de phénomènes et que la croyance aux propriétés merveilleuses du sang et à la vertu magique de son effusion n'ait pu naître et grandir qu'en connexion étendue avec un certain type déterminé de structure sociale, en connexion avec le clan maternel dont tous les membres sont appartenus à un même dieu multiple, à forme animale, leur maître contractuel.

Voilà donc tout un groupe de populations, chez lesquelles le totémisme atteint son plus complet développement, qui ont for dans les propriétés surnaturelles et magiques du sang, qui ont recours, en un certain nombre de cas bien déterminés, aux aspersions sanglantes, dont les croyances religieuses et la mythologie ont acquies une complexité remarquable, en égard au niveau très bas, où est descendue leur civilisation matérielle, et sont marquées en même temps d'un caractère impossible à méconnaître de primitive naïveté, et qui néanmoins ignorent absolument, non seulement cette forme de sacrifice à laquelle M. Jensen veut ramener toutes les autres, mais même et d'une manière générale l'usage de toutes les formes d'immolations rituelles destinées à se concilier la bienveillance des dieux.

D'autre part, il est un groupe ethnique dans une toute autre région

1) J. Pösgel, *The Highlands of Central India*, p. 127.

du monde, auquel l'organisation totémique et les croyances qui lui servent de fondement, semblent de tous points inconnus. C'est celui qui est constitué par les Hottentots et les Boschimans.

Dans ces petites communautés, qui en sont demeurées à un état très primitive de civilisation, les pratiques rituelles ont pour fin, non pas d'assurer la perpétuité et la solidité d'une alliance conclue entre un clan humain et un groupe d'animaux divins que les membres du clan se représentent à la fois comme leurs ancêtres et leurs frères, mais à se concilier la bienveillance d'êtres surnaturels, conçus à la fois comme des forces ou des objets de la nature; et comme les ancêtres des tribus ou plutôt de l'ensemble des tribus de même race. Ces dieux, les Boschimans et les Hottentots, qui attribuent à certains animaux les facultés les plus merveilleuses et une puissance quasi divine, les révèrent souvent de la façon animale : l'Egag (la mante religieuse) est encore aujourd'hui la principale divinité des Boschimans¹, et, au témoignage de P. Kolbe², les Hottentots rendaient à un autre insecte, une sorte d'escarabe doré, un véritable culte. C'est en danses rituelles que consiste essentiellement à l'heure présente le culte chez les deux branches des populations de race nana et lorsque des sacrifices trouvent place dans les cérémonies célébrées en l'honneur des êtres divins à forme animale ou humaine, qui incarnent pour eux les phénomènes naturels et particulièrement les corps célestes, à côté des pratiques magiques destinées à faire tomber la pluie ou brûler le soleil, ce sont aujourd'hui des sacrifices non sanglants le plus souvent, des offrandes, des danses³, bien plutôt que des sacrifices véritable. Il n'en est pas moins vrai qu'à une époque antérieure, chez les Hottentots du moins, les immolations rituelles en l'honneur des dieux étaient assez fréquentes et qu'elles constituaient une partie essentielle du culte de cet Escarabe doré, qui était tenu en plus haute vénération que la lune elle-même, comme de celui de cette dernière divinité, leur protectrice cependant et la dispensatrice

1) Voir sur les Boschimans : Orpen, *A glimpse into the mythology of the Nama Bushmen* (Lape Monthly Magazine, juillet 1874), et Bloch, *A brief account of the Bushman Folklore* (Londres, 1873). Cf. Wailly, *Anthropologie der Naturvölker*, II, 323-326.

2) *Description du Gég de Bonne-Espérance*, Amsterdam, 1731, I, p. 180 et seq.

3) V. J. Alexander, *Expedition of Discovery into the Interior Africa*, Londres, 1806, p. 166.

de la pluie et de la fécondité¹. Or, il est à remarquer que les détails de la cérémonie célébrée en l'honneur de l'Esarbat rappellent d'une façon frappante les sacrifices totémiques d'alliance, décrits et étudiés par M. Jevons, encore qu'un trait, à son jugement, essentiel semble y faire, l'aspersion d'un autel avec le sang de la victime. Cependant, il ne s'agit pas ici d'une divinité totémique, mais d'une divinité générale commune à tout un peuple, et ce n'est pas pour sceller une alliance avec elle qu'un sacrifice lui est offert, mais en actions de grâce et par reconnaissance, lorsqu'elle s'est montrée à ses adorateurs et s'est posée sur l'un d'eux qu'elle a rendu pour un temps un personnage sacré et qui participe presque de son caractère divin. Des sacrifices d'alliance sont offerts au dieu méchant, adversaire infatigable des dieux protecteurs, seruire redoutable dont il faut désarmer le colère, comme aux divinités bienveillantes et utiles.

D'autre part des mones de pierres subsistent bien dans tout le pays auxquels une vénération respectueuse s'attache et où l'on dépose comme sur « l'autel totémique » des offrandes et des dons, mais on les considère comme des tombeaux, tombeaux des dieux ou des ancêtres mythiques de la tribu et le culte qu'on y célèbre est pareil au culte dont sont honorés les morts². On retrouve donc, chez les peuples de race siamoise, auxquels le totémisme est inconnu et plus particulièrement dans celles de leurs divisions qui mènent la vie pastorale, la plupart des pratiques que l'école à laquelle se rattache M. Jevons met en connexion étroite avec l'organisation totémique. Il y a là peut-être une assez sérieuse objection à opposer à la tentative faite par R. Smith et surtout par ses disciples d'ériger en principe général d'explication des sacrifices offerts aux dieux l'immolation rituelle du totém à lui-même.

Lycasdes Hottentots est particulièrement embarrassant pour M. Jevons ; il lui est très difficile de soutenir que les Khat-Khat en sont encore à un stade pré-totémique de leur évolution, puisqu'ils vivent en grande partie du produit de leurs troupeaux ; et que, pour lui, les croyances totémiques sont la condition même dans un groupe ethnique donné de la domestication des animaux ; il ne lui serait pas beaucoup plus aisé de les considérer comme ayant franchi le stade totémique et se trouvant malade-

1) P. Kolbe, *loc. cit.*, p. 180 et seq., 192-213; Tachard, *Voyage de Siam*, liv. II, p. 30.

2) P. Kolbe, *loc. cit.*, p. 188.

3) Th. Hahn, *Tsimi-Siam, the Supreme Being of the Khat-Khat*, Londres, 1884, chap. II. Les principaux textes relatifs aux Hottentots sont résumés dans cet ouvrage.

nant à nos étapes sont tracées de leur développement religieux pour avoir perdu tout souvenir, même incertain et visible seulement en des rites pratiqués encore par conservatisme instinctif, d'une telle organisation; l'état général de leur civilisation et le fait en particulier que la famille hantente est organisée autour du type maternel et que la descendance n'est reconnue dans ce groupe qu'en ligne féminine suffiraient à établir l'incertitude d'une telle hypothèse; Si enfin, on recourait à l'examen d'envisager toutes ces populations jaunes de l'Afrique australe comme dépassées par une évolution régressive d'une culture, matérielle et morale, supérieure, on y gagnerait peut-être moins qu'il ne semble au premier abord. Il faudrait en effet expliquer comment il se fait qu'elles aient rétrogradé au delà du totémisme et qu'il ne soit pas resté plus de traces de ce second passage à travers une organisation religieuse et sociale si particulière que la première; quant à admettre qu'elles se soient arrêtées au degré de ce stade, et l'exceptionnelle survie des légendes cosmogoniques et divines qui y sont en circulation et la structure même de la famille empêchant qu'on le puisse aisément accepter. Il faut bien avouer d'ailleurs que cette difficulté qu'on éprouve à ajuster aux théories de M. Jevons la mythologie et la religion des Hantentés, elle se représente encore lorsqu'on les veut appliquer aux rites et aux croyances des populations de race blanche.

Chez les Damaras, peuple pasteur, comme tous ceux de leur groupe, et qui occupent, au point de vue de la civilisation, une situation intermédiaire entre les Zoulous et les Khoi-Khoi, on retrouve bien la coutume d'offrir des sacrifices d'animaux et aussi cette pratique du sacrifice du doigt, sorte de sacrifice humain rudimentaire, ébauche ou survenance d'une immolation plus complète, dont on connaît des exemples et en Australie et chez les Peaux-Rouges d'Amérique. Mais ces sacrifices, c'est aux morts qu'ils sont offerts¹. J. Alexander affirme bien que les Damaras ne croient point à la survivance de l'âme², mais il dit la même chose des Namaquas³ dont nous savons par son propre témoignage, qui coïncide avec celui des autres explorateurs, qu'ils rendent un culte à Heishi-Eishi, qui est un ancêtre divin, un antique semier, mais un mag des dieux⁴; Il semble qu'il se soit tout simplement limité à cette réputation

1) *Ibid.*, loc. cit., p. 87, 179.

2) J. Alexander, *ibid.*, *ibid.*, p. 111.

3) *Ibid.*, *ibid.*, p. 172.

4) *Ibid.*, *ibid.*, p. 166.

de race, les Béchuanas, et cependant ni les uns ni les autres ne semblent connaître ce type de sacrifice où l'animal dieu est immolé à lui-même dans l'intérêt exclusif du groupe étroit de parents dont il fait partie. Chez les diverses tribus de race hantou¹, le serpent est fréquemment l'objet d'un culte, mais c'est parce qu'il est tantôt considéré comme l'âme d'un ancêtre (*itongo*), tantôt comme l'esprit extérieur d'un vivant (*itshosi*). Il n'y a pas ici alliance entre une espèce et un dieu, cela n'a rien de commun avec le totémisme, au sens restreint et précis où la théorie de M. Jevons nous oblige à prendre ce mot, puisqu'il ne veut point assimiler aux totéms collectifs ces totéms individuels que constituent le serpent, l'animal médiane ou le kamouru.

Il existe bien un type de sacrifice chez les Cafres qui se rapproche davantage du sacrifice totémique d'union dont l'auteur de l'Introduction à l'histoire de la Religion veut faire l'exclusive origine de toutes les autres immolations rituelles : lorsqu'un kraal a été frappé par la foudre, on abandonne la place ou bien on brûle ou l'on enterre un bœuf dans le lieu même, en offrande à l'esprit irrité du village, (il faut entendre sans doute par là l'âme d'un chef ou d'un guerrier, très puissant de son vivant), ou à Uthlungu, ou plus correctement Utho, dieu du tonnerre², qui est parfois identifié confusément avec Unkulunkulu, l'aucteur mythique de la race. Pour obtenir de la pluie, on lui immole d'autre part des bœufs noirs; la chair du bœuf sacrifié est mangée en silence par les initiés du dieu et ses ossements sont brûlés en dehors du village³. Mais il faut observer qu'il semble s'agir ici d'une cérémonie singulièrement complexe où des rites de provenance diverse sont venus se combiner : Unkulunkulu est une divinité ancestrale (elle ne reçoit d'ailleurs qu'exceptionnellement un culte, l'adoration s'adresse plus volontiers aux âmes des morts plus récentes)⁴, les rites par lesquels elle est adorée sont en fait à fort semblables à ceux qui sont en usage chez les tribus hantou, lors de la célébration des cérémonies funéraires : la couleur des victimes est la même⁵, et il semble que le maître du tonnerre bénéficie en ce cas d'une sorte de confusion. Il est certain d'ailleurs que si le sacrifice était bien

1) Voir par exemple Archaussat et Baumas, *loc. cit.*, p. 377, et sur les offrandes aux moris, Cassin, *loc. cit.*, p. 204; Archaussat et Demme, *loc. cit.*, p. 458.

2) C. Rose, *loc. cit.*, p. 143.

3) Hallaway, *loc. cit.*, p. 50.

4) *Ibid.*, p. 72, 104. Cf. pour les natifs du Queensland, C. Lumsden, *Aspects des cannibales*, p. 309.

5) Archaussat et Demme, *loc. cit.*, p. 455.

primitivement à l'adresse d'Ulilo; il ne pourrait avoir aucun des caractères qui marquent les sacrifices totémiques, puisqu'il s'agit précisément d'une divinité minime, qui n'a de lien avec aucun groupe particulier, d'une sorte de *deus otiosus*, qui se préoccupe peu des hommes et joue avec la foudre.

D'autre part; les faiseurs de pluie, les amasseurs de nuées ont leur place marquée dans la vie quotidienne des Amazulu et c'est par des procédés magiques, des incantations dont ils ont le secret qu'ils gouvernent à leur gré les nuages¹. Or, chez les Béchuanas, qui sont apparentés de si près aux Zoulous, pour obtenir de la pluie, on brûle le soir l'estomac d'un bœuf, parce que la fumée noire, ainsi produite, provoquera la réunion des nuages et la chute de l'ondée qui fécontera la terre². La couleur de l'animal immolé a pour l'efficacité du charme une très grande importance : pour obtenir de la pluie, les indigènes du Pécou mettaient dans un champ une brebis noire, faisaient sur elle des libations de chicha et la laissaient entre lui donner aucune nourriture jusqu'à ce que la pluie tombât; les habitants de Timar sacrifiaient un porc noir pour avoir de la pluie; un porc rouge ou blanc pour avoir du soleil; les Guro au temps de sécheresse ramolvaient une chèvre noire au sommet d'une haute montagne³. Il se pourrait donc que le rite célébré en l'honneur d'Ulilanga eût essentiellement une valeur magique; il semble, en tous cas, que c'est là une interprétation plus vraisemblable à en offrir, que celle qui conduirait à l'identifier avec l'un de ces consacérations rituelles de l'alliance totémique, auxquelles il est fort malaisé de trouver dans cette région de l'Afrique des parallèles exacts⁴.

A coup sûr, M. Jevons peut soutenir que tous ces sacrifices qui sont

1) Callaway, loc. cit., p. 385.

2) South-African Field-Lark Journal, I, 34.

3) J. D. Frazier, Golden Bough, I, p. 17-18 et les autorités citées à cette place.

4) Les Guro immolent aussi des victimes aux esprits des eaux, qu'ils se représentent fréquemment sous forme de crocodiles et dont la colère provoque les maladies; les parties de l'animal, réservées au dieu Barul, à Bonté par exemple, sont jetées dans la rivière (E. B. Tylor, La civilisation primitive, II, p. 275; et les autorités citées à cette page, sous I. Cf. Girard de Blain, La mythologie comparée, I, p. 194). Chez les Basoutos, certains sacrifices ont une signification exclusivement médicale et curative; ce sont ceux qui, vers du dehors, ressemblent le plus aux pratiques décrites par Jevons, dont à coup sûr ils ne dérivent pas (E. Cavalli, loc. cit., p. 263-4). Sur les sacrifices de purification, qui presque toujours sont offerts aux âmes des morts, voir Cavalli, loc. cit., p. 270 et seq.

accomplis par les Amozulu ont leur origine dans les cérémonies dont ils ont primitivement mis en lumière la signification, à la suite de Robertson Smith, et qu'ils ont perdu leur sens original et la plupart de leurs caractères distinctifs à mesure que se dissolvait l'organisation sociale à laquelle ils étaient tout d'abord liés, mais on pourrait faire observer que chez les Béchuanas, frères de race des Zoulous, chez qui la division en clans totémiques subsiste encore à l'heure actuelle et chez qui sont encore en vigueur toutes les multiples interdictions qu'entraîne avec lui ce type de structure sociale, les rites religieux apparaissent avec les mêmes traits caractéristiques, et semblent justifiables de la même interprétation. Il nous paraît donc que nous avons ici un exemple de l'existence de populations, dont certaines fractions sont demeurées fidèles à l'organisation totémique, tandis que d'autres ou bien l'ont abandonnée ou bien ne l'ont jamais connue, et chez lesquelles cependant se retrouve la coutume, pareille en toutes les tribus du groupe, d'immoler des animaux ou même des victimes humaines pour assurer la fécondité du sol et la prospérité des familles et de la petite société qu'elle constitue, mais de les imposer en des circonstances telles et avec l'accompagnement de tels rites que la signification fédérative ou magique de la cérémonie s'en dégage, et, la plupart des cas, avec une entière netteté.

La théorie de M. Jevons n'apparaît plus en de pareilles conditions que comme une hypothèse gratuite, une très ingénieuse et très conjecturale interprétation, à laquelle il demeure scientifiquement légitime de s'abstenir qu'avec d'innombrables réserves, ou même de s'abstenir point du tout. Le sacrifice en effet se retrouve fréquemment là où le totémisme n'existe point; là où le totémisme existe, il arrive bien souvent qu'on s'immole pas de victimes au totem et surtout qu'on ne l'immole pas à lui-même; les aspersions sanglantes et les rites fédératifs, qui impliquent la mise à mort ou la mutilation d'animaux ou d'êtres humains, apparaissent en des populations, demeurées à un état de civilisation très bas et très indolore, et qui ignorent, le silence même des textes permet de croire de l'admettre provisoirement, les pratiques en usage pour sceller et entretenir l'alliance contractuelle qui existe entre ses membres et un totem ou le dieu qui a pris sa place, qui s'est substitué à lui, qui s'est, si j'ose dire, glissé dans sa peau.

L'étude des coutumes religieuses d'un groupe ethnique bien différent, les Esquimaux, conduit sur certains points à des résultats du même ordre. Chez tous les Esquimaux, semble-t-il, et chez les Groenlandais, du moins à coup sûr, et les Esquimaux canadiens, la division en clans toté-

miques n'existe pas, ni les pratiques et les interdictions qu'imposent cette organisation de la tribu : ils ont cependant un animal domestique qui leur rend les plus grands services, le chien, et leurs légendes attribuent aux animaux sauvages les mêmes dons surnaturels et parfois les mêmes pouvoirs à demi divins dont les grands ont libéralement d'ordinaire les non-civilisés. Les pratiques de sorcellerie sont en honneur chez eux et constituent la majeure partie de leurs rites religieux ; ils rendent aux morts des honneurs qui affectent parfois l'apparence d'un véritable culte et qui ont pour but de se concilier leur bienveillance : leurs cérémonies magiques, d'ailleurs, sont toutes pénétrées de croyances animistes et de beaucoup plus présumées liées aux pratiques du chamanisme qu'à la sorcellerie propre ou caducienne, qui repose, pour la plus large part, sur la foi dans l'efficacité directe de certains gestes, de certains actes ou de certaines paroles.

Il est vraiment malaisé d'admettre en présence de la grande complexité de la mythologie des Innuits, de la relative perfection de leur civilisation matérielle, des parties du moins de cette civilisation qui se peussent développer sous le rigoureux climat où ils vivent, de la richesse de leurs traditions, d'admettre qu'ils en sont encore à un stade pré-totémique de leur évolution ; mais d'autre part la structure du groupe familial esquimau, le caractère très rudimentaire de l'organisation sociale, l'absence de toute autorité légale et universellement reconnue dans chaque communauté, les conditions géographiques même que ces populations ont dû subir rendent difficilement acceptable l'hypothèse qu'elles ont depuis longtemps traversé la phase tolémée, depuis si longtemps que toute trace de ces institutions si caractéristiques, dont l'empreinte demeure dans les coutumes et les traditions de longs siècles après qu'elles ne subsistent plus, se soit entièrement effacée.

Parler ici de régression se serait oublier l'extrême similitude avec laquelle les Esquimaux et les Groenlandais en particulier s'assimilent la civilisation européenne, les aptitudes marquées qu'ils ont montrées pour les diverses disciplines techniques et intellectuelles. A l'époque où ils sont arrivés au contact des explorateurs et des auteurs européens, leur évolution avait peut-être recommencé et il se peut qu'ils ne fussent plus capables de progrès que sous l'action de la culture de peuples plus avancés qu'eux-mêmes, mais ils n'étaient pas engagés, autant du moins que permettent d'en juger les témoignages des auteurs, qui ont été à même de les étudier de près, dans un processus de régression, ni leur religion ne semblait pas avoir jamais été plus « spiritualisée » et plus « moralisée » qu'elle ne l'était alors ; nulle trace du moins ne subsistait de

cette période abolie d'un meilleur culte et de croyances plus hautes¹.

Il convient du reste de remarquer que les Groenlandais en étaient arrivés à la reconnaissance de l'entière omnipotence de Torngarsuk sur les autres êtres surnaturels et que si malgré sa puissance ce dieu ne recevait pas de culte régulier, la raison en était qu'il était considéré comme bienfaisant. Son rôle, dans la vie des Esquimaux du Groenland, n'en était pas moins capital, puisqu'il était la principale divinité inspiratrice des Angakoks et que lorsque les missionnaires européens commencent à leur parler de Dieu et de sa toute-puissance, ils croient que c'était de ce Grand Esprit qu'il s'agissait².

Les êtres surnaturels, qui peuplent l'univers et qui souvent s'incarnent dans des animaux ou prennent séjour dans de petites figurines ou idoles domestiques³, reçoivent un culte d'autant plus assidu qu'ils sont plus redoutés : on se les rend propices par des offrandes, on leur s'écarte de soi les risques que peuvent faire courir leur méchanceté et leur mauvais vouloir, on recourt au ministère des Angakoks⁴. Les sacrifices sanglants semblent leur être inconnus, mais ils se consacrent le bon vouloir du mauvais esprit, qui est spécialement attaché à la personne de chacun d'entre eux, par des offrandes d'aliments, c'est-à-dire de viande et de graisse, d'os et de vêtement⁵, et les mêmes pratiques

1) Sur les Esquimaux, voir principalement : Eggels, *Description et histoire naturelle du Groenland*, Copenhague et Genève, 1763; D. Cranz, *History of Greenland*, Londres, 1770; P. Boas, *The Central Eskimo* (*Sixth annual Report of the Bureau of Ethnology of Washington*); H. Rink, *Folk and traditions of the Eskimo*, Londres, 1873; *Report of the International Polar Expedition to Point Barrow, Alaska*, Washington, 1885; C. F. Hall, *Arctic Reminiscences and Life with the Esquimaux*, Londres, 1893; W. Hall, *Alaska and its Esquimaux*, Londres, 1870; H. W. Klunzick, *Als Eskimo unter den Eskimo*, Vienne, 1881; Pottier, *Vocabulaire français-esquimaux*, Paris, 1876, et *Traditions indiennes du Canada nord-ouest*, 1886; J. Roes, *Two voyages of discovery in H. B. S. Isabella and Alexander*, Londres, 1819; J. C. Schultz, *The fauna of our Arctic Coast* (*Trans. and Proc. of the R. Soc. of Canada*, t. XII, 1865); L. M. Turner, *Ethnology of the Ungava district, Hudson bay territory* (*13th ann. Rep. of the Bureau of Ethn.*, Washington, 1904); F. Nazari, *The best croning of the Greenland*, Londres, 1890; J. Richardson, *Arctic marching expedition*, Londres, 1851; Halmberg, *Ethnographische Skizzen über die Völker des nördlichen Amerikas*, Helsingfors, 1870.

2) D. Cranz, *loc. cit.*, t. p. 20. Cf. Rink, *loc. cit.*, p. 20-40, et E. H. Tylor, *La civilisation primitive*, II, p. 433-40.

3) Turner, *On the Indians and Eskimos of the Ungava district* (*Laborator*) (*Trans. and Proc. of the R. Soc. of Canada*, t. V, sess. II, p. 167, et *loc. cit.*, p. 193-194).

4) F. Boas, *loc. cit.*, p. 620.

5) L. Turner, *13th ann. Rep. of the Bureau of Ethn.*, p. 194.

propitiatoires sont en usage envers les innombrables âmes surnaturelles qui peuplent la mer, le ciel et les rivages, en lesquels s'incarnent les ongles et les vents ; il y a un contrat passé, ou quelque sorte, entre la divinité et son adorateur, il la nourrit, elle s'abstient de lui faire du mal, parfois même elle le protège.

D'autre part, on a recours en certains cas aux aspersions de sang pour détourner la colère d'un esprit : on coupe, par exemple, la queue d'un chien vivant pour que la vue du sang frais, coulant sur le sol, apaise l'âme surnaturelle qui a causé une maladie et dont les incantations de l'Angkok n'ont pas réussi à délivrer le patient¹. Si un chien goûte à la chair du premier renne, tué dans la saison, l'esprit qui tient sous sa domination tous les rennes (il a la forme d'un ours blanc) s'en offense et on est exposé à ce qu'il n'envoie plus de gibier aux Innuit² ; pour mener une réconciliation entre la tribu et lui, on déchire l'oreille du chien coupable ou bien on lui coupe la queue de manière à ce que le sang coule sur le sol³. À la voir du dehors, rien ne saurait ressembler davantage au sacrifice totémique du chien, que cette cérémonie qui a exactement la même fonction et répond aux mêmes fins ; et cependant dans ce groupe ethnique, où les cultes thérimorphiques ont leur plein développement⁴ et où la propitiation des puissances divines semble la préoccupation dominante, où la méchanceté générale des esprits rend plus nécessaire encore l'étroite alliance avec quelques-uns d'entre eux, l'organisation totémique est inconnue, les rites en usage sont des rites magiques⁵ et le culte affecté, dans la plupart des cas, un caractère bien plutôt privé que collectif et public. Il existe donc chez les Esquimaux un ensemble de pratiques religieuses, qui ne sont pas liées au totémisme, qui ne dérivent point de cette ensemble de croyances et d'institutions, qui n'en supposent pas l'existence, et qui cependant ont les plus étroites analogies avec les cérémonies qui résultent de ce type particulier d'organisation sociale : les offrandes précèdent en ce groupe ethnique au sacrifice d'un renne et là où apparaissent des rites sanglants ils sont destinés non pas à sceller un pacte avec un protecteur et un ami, mais à détourner la colère d'un esprit irrité.

1) L. Tarnet, *loc. cit.*, p. 100.

2) *Ibid.*, p. 200-201.

3) Sur les pratiques destinées à apaiser les mauvais et à les écarter à se fâcher tout, v. J. Grand, *loc. cit.*, t. I, p. 215 et 216.

4) *Ibid.*, p. 204-215.

Ce serait du reste, à notre sens, commettre une grave erreur que de croire que le sacrifice suppose toujours ou crée une alliance amicale et stable entre celui qui l'offre et le dieu qui le reçoit. Dans bon nombre de cas, il semble que le sang versé sur le vouloir malveillant du dieu ou d'une autre propitiatrice ou qu'il constitue par lui-même un charme préservateur. Miss Kingsley rapporte par exemple que dans les villages du Congo l'entrée des rous est fréquemment close avec des palissades, faites de jeunes arbres, auxquelles sont appendus des fétiches et que lorsque la peste vérole ou la guerre sévissent, on les asperge du sang des esclaves et des innocents qu'on a immolés aux esprits¹. Il semble qu'on barre ainsi la route au danger qui menace le village. Lors même que le sacrifice n'apparaît point avec ce caractère magique, il se présente, d'après M^{lle} Kingsley, sous les apparences d'un marché, les étrangers sont invités en effet et les priérations adressées à ces divinités-là surtout que le Noir n'a pas réussi à enchaîner à ses fétiches et à soumettre magiquement une fois pour toutes à ses desirs, à celles en somme avec lesquelles il n'a pas de contrat permanent et doit conclure au jour le jour des marchés spéciaux; la valeur de l'offrande est en conséquence proportionnée à la valeur du service demandé : pour obtenir certaines faveurs il faut donner au dieu un plat de plantain, pour d'autres un poulet, pour d'autres plus importantes une chèvre, pour d'autres encore une victime humaine².

D'autre part, il existe chez les Bantu du Congo français tout un ensemble de tabous alimentaires, qui semblent au premier abord avoir leur origine dans des croyances totémiques et supposer sinon l'organisation en clans totémiques, l'existence du moins d'une sorte de totalisme individuel, analogue au paganisme guatémalien : l'Ybor congolais aurait en ce cas son parallèle exact dans l'animal totemique du guerrier Pottou-Bougo. C'est du reste la même idée qui se dégage des renseignements fournis, il y a bien des années déjà, par Lestrille dans sa *Note sur le compte-rendu du Gabon*³. Il est en outre certain que les faits ne sont pas simples et que les « oracles » ne s'adressent pas seulement à des objets, mais à des actes qui présentent le même caractère sacré⁴. Mais ce qui est, semble-t-il,

1) *Travels in West-Africa*, Londres, 1897, t. 451.

2) *Ibid.*, p. 451-52.

3) *Ibid.*, p. 455-57.

4) *Rev. scientifique*, 1896 (2^e semestre), p. 444.

5) M. Kingsley, *loc. cit.*, p. 426. Il conviendrait de rapprocher quelque-une de ces tabous du cœur qui seules ont comme en un filat le Chitonié, le pré-

étahl toutefois, c'est que les animaux dont il est interdit à tel ou tel de manger la chair ne sont pas, de sa part, l'objet d'un culte particulier, qu'ils ne reçoivent pas en tous cas de sacrifices, et cela en un pays où le recours à cette pratique est fréquent et où des victimes humaines sont assez souvent immolées¹.

L'organisation totémique, non pas développée au point où elle l'est en Australie et régissant la vie tout entière, mais impossible cependant à méconnaître en ses traits essentiels, se retrouve plus au nord chez les populations Tshi et Ewe², mais Miss Kingsley a montré qu'un bon nombre des faits qu'Ellis avait considérés comme indiquant la croyance à la parenté d'un clan ou d'une famille avec une espèce animale, se doivent expliquer autrement et qu'il s'agit, en nombre de cas, de rites célébrés par des associations religieuses, analogues aux sociétés secrètes malaisiennes, rites dont l'accomplissement est nécessairement lié à un certain nombre de tabous auxquels se doivent soumettre les membres de ces sortes de confréries. Or, tandis que le totémisme ne reçoit pas de sacrifices des membres de son clan, ni dans l'Achanti, ni au Dahomey, ni à la Côte de l'Or ou à la Côte des Esclaves, les rites nocturnes et secrets de ces confréries pieuses où participent des individus qui, à coup sûr, n'appartiennent pas à la même souche, sont des rites sanglants : des victimes humaines sont fréquemment immolées par les sectateurs du léopard ou du Crocodile et le cannibalisme cérémoniel est pratiqué par eux³.

est du Empire du Congo, (Lélat, *Relevés historiques de l'Afrique occidentale*, I, p. 254 et seq.). V. pour des exemples analogues : Haussey et Kéma, *Quatre ans chez les Achantis*, p. 123; H. Norris, *Memoirs of the reign of Bossi Akodes, King of Dahomey*, Londres, 1784, p. 106; H. P. Horton, *A Mission to Ségou, King of Bokono*, I, 344; Lélat, *Voyage du chevalier des Meris, en Nubie, à Capenna et dans ses environs*, II, p. 328-9. L'origine totémique de ces interdictions alimentaires est plus nette en d'autres parties de la côte occidentale d'Afrique, par exemple : Th. Winterbottom, *An account of the native Africans in the neighbourhood of Sierra Leone*, Londres, 1803, I, 225, et pour le Cap Palmas : G. A. Robertson, *Notes on Africa*, Londres, 1819, p. 54.

1) Lestrade, *loc. cit.*, p. 47; F. Tomblin, *Notice sur le Guban (Royaume moritane et coloniale)*, t. III, 1894, p. 10; Cf. W. Winwood Reade, *Savage Africa*, Londres, 1885, p. 373.

2) Bowdich, *A Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, Londres, 1819, p. 229, 231, 254; Crummenhank, *Eighteen years on the Gold Coast*, I, p. 229; cf. A. H. Ellis, *The Tshi-speaking peoples of the Gold Coast of West Africa*, Londres, 1887, et *The Ewe-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa*, 1890.

3) M. Kingsley, *loc. cit.*, p. 526-547.

Les ascriptions, d'autre part, en cette région, abondent dans la culte des dieux et je ne parle pas ici des hiéroléonies funéraires, des grandes coutumes célébrées par les souverains du Dahomey ou du royaume Achanti; ils sont offerts à des dieux, tantôt à forme humaine, tantôt à forme animale, mais ces dieux ne sont pas des totems transfigurés; ce sont au lieu des divinités générales et communes à tout un groupe de populations et dont le caractère naturaliste est tellement marqué, ou bien des esprits attachés à un lieu particulier ou incarnés en un certain objet et qui jamais n'ont à la fois cette liaison exclusive avec une famille ou un clan, et cette personnalité multiple et collective, qui constituent le double attribut inhérent à tout véritable totem; le second caractère est même indispensable à ce point qu'il est commun aux totems de clans et aux totems individuels¹.

Il est certain qu'on peut soutenir que les divinités actuelles de la Côte d'Ivoire ont perdu la signification qu'elles avaient primitivement et se sont dépouillées de leurs caractères originaux et tenter de les restituer telles qu'elles ont été à une période antérieure en rapprochant certaines particularités de leur rituel des particularités similaires qui figurent dans les pratiques du culte des animaux divins, ancêtres et protecteurs d'un clan. C'est ainsi que M. Janson² cite comme un argument probant à l'appui de sa thèse le cas du dieu Brabla, auquel sont consacrées les antilopes; il est interdit à ses adorateurs de mutiler ces animaux ou de manger de leur chair, mais une fois par an une antilope est solennellement tuée et sa chair est partagée entre les chefs et les prêtres³. Il semble bien que l'on ait à faire ici d'une survivance du totémisme. Mais il faut noter que toutes les traditions s'accordent à faire de Brabla un dieu de création récente, qui est venu supplanter à une époque voisine de nous les principales divinités locales, qu'il est le « suppléant » (c'est là le sens du nom) de Bolowissi, dieu céleste, protecteur de la pluie, et que les victimes, qui lui sont solennellement immolées, sont des victimes humaines⁴.

1) V. A. W. Ellis, *Toto-speaking peoples*, p. 22-23, 35 et seq., 40-41, 42, 48, 52-53, 56 et seq., 64 et seq., 67-68, 69, 70-72; *Two-speaking peoples*, p. 41 et seq., 59, 60, 70, 83, 84, 70 et seq., 147; cf. *The Yoruba-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa*, p. 48, 50, 65-66, 70, 72, 74, 75, 81, 84, 100-106 (nos références ont spécialement trait aux antilopes humaines, mais il s'agit en tout comparables dans cette région aux autres ascriptions).

2) *Loc. cit.*, p. 155.

3) Ellis, *Two-speaking peoples*, p. 64.

4) *Ibid.*, p. 65 et seq.

L'hypothèse la plus vraisemblable c'est que Braho n'est pas un totém transformé, mais que substitué dans l'adoration des habitants d'un groupe de villes et de villages à plusieurs petits dieux locaux, il a hérité partiellement du rôle de l'un d'entre eux, qui était un animal, auxiliaire et protecteur d'un clan, et que par traditionnalisme religieux, on a continué à pratiquer un rite dont le sens n'était plus compris et qui recevait une autre interprétation. Le sacrifice de l'antilope est vraisemblablement une cérémonie totémique, mais il n'en résulte pas immédiatement que l'immolation de victimes humaines à Braho aeu d'obtenir de lui de la pluie pour la terre stérile ou rattrache, elle aussi, à des origines totémiques.

En résumé, il nous semble que la critique fondamentale que l'on peut adresser à la thèse de M. Jevons c'est que, par cela seul qu'il veut donner de rîtes et de croyances très multiples, très variés et très complexes, une interprétation unique et uniforme, il s'abstient de se rappeler que certains éléments des institutions et des cosmogonies religieuses qui s'offrent à son analyse et à ne tenir compte que de ceux-là. Les faits qu'il a relevés sont des faits réels, et les explications qu'il en propose sont, en bien des cas, les plus vraisemblables ; mais à côté de ces faits, il en existe d'autres, qui sont l'objet de nombreuses interprétations toutes différentes et qu'involontairement il a écartés du débat. Ses conclusions ont un caractère de généralité que les données qui lui servent de prémisses ne lui permettaient pas de leur imprimer, et par là elles nous apparaissent parfaitement erronées et inadéquates.

Un rapide examen de quelques points de détail nous permettra de mettre en une plus claire lumière l'objection à laquelle nous paraît porter la méthode même qu'a suivie M. Jevons.

À la suite de Robertson Smith, il avait pouvoir affirmer que le rituel du sacrifice a, dans tous les groupes ethniques, essentiellement coexisté à l'origine ou aspersions sanglantes, faites sur un bloc de rucher, un tas de pierres ou une perche dressée en un lieu consacré, et qui servait pour lui de sanctuaire le dieu présent dans l'autel ou dans l'idole ; et ces aspersions sanglantes, il les considère, comme ayant, en tous les cas, ainsi que la repas sacramentaire qui les suit, un caractère totémique. Mais, il est à peine besoin de rappeler que l'idole que M. Jevons fait dériver par un développement graduel de la perche sacrée ou du monolithes, on la retrouve en des civilisations qui ignorent les aspersions sanglantes et où on ne voit point pratiquer les aspersions croisées sur les images des dieux ; je ne cite qu'un seul exemple, celui des Esqui-

manu'. D'autre part, il semble se faire un argument d'un fait, qui, étant donné qu'il le relève chez une population, où le totémisme précisément a atteint son plein développement, pourrait plutôt être interprété contre sa thèse, si tant est qu'on en puisse rien tirer pour l'influer ou au contraire l'élever à Samoa¹. Il existe dans un village deux dalles polies appelées Fonge et Toafa, et placées sur un morceau de pierres; elles sont considérées comme des dieux, parents de Sauto, dieu de la pluie, pour obtenir à la fois sa bienveillance et leur intercession, lorsqu'un désir du beau temps, ou d'épave sur cette sorte d'autel, formé par les deux dalles, des offrandes de poissons et de taro. Quelle raison M. Jevons 4-14 de supposer qu'elles ont jamais reçu le sang des victimes qui scellaient l'alliance entre un totem et les membres humains de son clan? Elles semblent avoir un tout autre caractère et appartenir au groupe des divinités naturalistes qu'on se rend favorables par des dons ou qu'on pousse à ses volontés par des rites magiques. Mais cette très probable signification de leur culte n'empêche pas M. Jevons d'admettre qu'on se trouve ici en présence d'un autel totémique, et cela tout simplement parce que les deux dalles sont posées sur un calcaire et que le sacrifice alimentaire est, à ses yeux, une transformation, une déformation du primitif sacrifice d'union.

Il est impossible cependant d'accepter que du seul fait que les adorateurs d'un dieu déposent des offrandes au pied d'un poteau qui représente la divinité ou l'objet d'adoration, il puisse résulter que cette divinité soit un totem et que nulle autre raison que le désir de renouveler la dévotion n'était capable de les déterminer à des actes de cette espèce. Lorsque c'est l'animal totem, qui est immolé, ou un membre du clan, ou un animal qui est expressément le substitut soit du totem, soit de la victime humaine, le caractère de la cérémonie n'est pas douteux, et qu'elle soit suivie ou non d'un repas rituel, elle a bien la signification que lui assignent H. Smith et Jevons. Elle a subi souvent des transformations qui la rendent presque inconnue, et cependant on peut, grâce à de certains indices, remonter de proche en proche jusqu'à sa forme primitive, mais il ne suffit pas qu'il y ait entre une offrande d'aliments à une divinité et un sacrifice totémique un trait commun pour

1) L. Turner in *11th annual Rep. of the Bureau of Ethnology*, p. 164.

2) G. Turner, *Samoa*, p. 24; cf. les exemples cités par Jevons, loc. cit., p. 115, et particulièrement les rites en usage à l'île d'Upolu (L. Turner, *ibid.*, p. 224) et chez les Kuraks (A. Bastien, *Der Mensch in der Geschichte*, II, 300). Le même raisonnement s'applique à son application.

qu'on doive tout au moins déclarer évidente l'origine totémique de l'idolâtrie.

La nécessité de ne point accepter qu'il puisse y avoir aux rites par lesquels on cherche à se rendre les deux propices de multiples origines a amené M. Jevons à considérer le rite des pierres comme la dégradation d'une forme de culte plus élevée. Il lui fait bien reconnaître que l'homme primitif a sans doute été frappé de la forme singulière de certaines rochers ou de certaines pierres, qu'il les a regardés comme doués d'une vie et d'une volonté analogues à la sienne et en état de lui causer du mal ou de lui rendre service, mais il ne pourrait, d'après lui, avoir l'idée de leur faire des offrandes. Lorsque les croyances totémiques atollées, le sens du sacrifice obscurci pour ceux mêmes qui l'accomplissent, l'autel en est venu à s'identifier avec le dieu qu'on y évoquait par les libations sanglantes, alors, d'après M. Jevons, mais seulement alors et par une sorte de confusion et d'extension analogique, les rituels rites propitiatoires ont pu être accomplis pour se concilier le bon vouloir des pierres redoutées, incarnation d'un esprit, et de l'autel sacré, transformé en une divinité. Il nous est impossible de comprendre pourquoi, si, comme l'admet l'auteur, le sauvage peut à une phase pré-totémique regarder la rocher ou la pierre comme un être puissant et qui est assis sur le même plan que lui-même, animé des mêmes sentiments et des mêmes desirs, l'idée ne saurait lui venir de se concilier et bienveillance par les mêmes moyens précédemment dont il se servirait s'il voulait gagner les bonnes grâces d'un chef redoutable ou d'un sorcier habile. Et le fait, qu'il les considérerait comme épris d'un égard une certaine hostilité, ne serait point pour l'empêcher de recourir à des pratiques destinées à désarmer leur malveillance : nulle raison n'est plus déterminante que la crainte en ce domaine. La théorie exposée par M. Jevons est très ingénieuse et extrêmement séduisante, mais il semble que ne se soit vraiment pas exiger trop que de demander qu'on la fonde sur un commencement, tout au moins, de preuve, et non pas sur des affirmations, qui nous sont données comme des faits¹.

Parfois cependant M. Jevons se fait à lui-même des objections, et il les présente avec une telle force et une telle clarté que l'on se demande comment il a pu se faire qu'il ne se soit pas convaincu lui-même de leur solidité, puis il passe outre et continue sa route, sans en tenir compte.

¹) Cf. H. Jevons, *loc. cit.*, p. 137-141.

même, par cet acte de haute probité scientifique¹. Il fait cette constatation, capitale à nos yeux, que d'une manière générale l'insmolation rituelle du fœtus n'est point en usage chez les peuples, qui ne se sont point élevés jusqu'à l'état pastoral, mais vient exclusivement du produit de leur chasse ou de leur pêche : il reconnaît qu'en Australie la commémoration rituelle des membres du clan avec le fœtus par la manducation de sa chair n'est point usitée et il tente d'expliquer le fait en disant que dans cette région où il semble avoir atteint son développement le plus logique et le plus complet, le totémisme ne trouve dans une phase de régression et de dissolution ; il en arrive d'autre part à être obligé d'invoquer pour rendre raison des sacrifices humains du Mexique, cette hypothèse, que la victime est ici un substitut de l'animal totem dont la résédimentaire des Aztèques rendait la capture difficile ; un instant la gravité de l'objection qu'il s'est posée l'arrête, mais un instant seulement. Le point, dit-il, est de moindre importance, si l'on admet que les animaux domestiques étaient, antérieurement à leur domestication, des totems, et n'ont dû leur domestication précisément qu'à ce fait qu'ils étaient des totems. De l'insmolation rituelle des animaux domestiques et de la consommation collective de leur chair en un repas sacramentaire où participe le dieu, les exemples en effet surabondent ; mais nous avons précédemment tenté de montrer d'une part, dans un précédent article, que la théorie de M. Jevons sur la domestication des animaux prêtait à de multiples objections et qu'elle empruntait à son utilité la meilleure part de sa vraisemblance ; et d'autre part que les hommes, les chèvres, les chameaux, les moutons, etc., en l'état actuel, ne sont que très exceptionnellement les totems d'un clan, tandis que très fréquemment au contraire ils sont l'objet de la religieuse vénération de tribus entières, vénération dont nous trouvons chez les Todas le meilleur exemple et le plus net².

Mais s'il en est ainsi, c'est aux cultes pastoraux et non pas aux cultes totémiques qu'est principalement et essentiellement lié ce repas sacramentaire dont, après R. Smith et J. G. Frazer, Jevons a très heureusement mis en lumière la très grande importance dans le développement des formes de culte et d'adoration, qui ont trouvé place jusque dans le

1) F. B. Jevons, *loc. cit.*, p. 155-157.

2) Voir W. Marshall, *A phrenologist among the Todas*, Londres, 1873, et Brecken, *Primitive tribes of the Nilagiris*, 1873.

rituel des religions les plus érudites et les plus pénétrées de conceptions spirituelles et morales.

Il serait à coup sûr déplacé de tenter de substituer à une conception de l'évolution religieuse, qui nous paraît étroite et excentrée, une autre conception, qui aurait la même unité factice, la même artificielle uniformité et l'on ne saurait méconnaître qu'il existe chez certains peuples chasseurs, les Indiens Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord par exemple, des pratiques rituelles à bien des égards comparables aux rites sacrificiels en usage chez les Sémites ou les populations protohistoriques de l'Afrique, (la surdité du chien chez les Inuits¹ ou les Esquimaux et les repas commémoratifs des Pawnee ou fournissent les meilleurs exemples²), et que la mesure cérémoniel du totem semble constituer la partie essentielle des fêtes célébrées par les Amérindiens de Californie en l'honneur de la lune³ ou les Zuñi du Nouveau-Mexique en l'honneur de la tortue⁴. Mais il n'en reste pas moins établi que, même chez les peuples qui ne possèdent pas de troupeaux, la victime habituellement choisie est un animal domestique, qu'en certains cas, il s'agit d'un simple repas où participent les dieux, mais que nulle aspersion sanglante n'a pu être évitée, et qu'enfin si le sacrifice est bien, en de telles conditions, considéré comme un moyen efficace pour établir un lien sacré entre une divinité et ses adorateurs, il est souvent douteux, en dépit de sa forme animale, qu'elle soit bien un totem, c'est-à-dire un dieu collectif et anonyme, indissolublement allié à tous les membres d'une même parenté; la culte de l'ours, par exemple, dont nous avons parlé plus haut, ne saurait être confondu, sous l'aspect qu'il affecte en Sibérie ou au Japon, avec la vénération de l'animal totem.

Il semble donc que si l'immolation du daim théocéphalique et l'union avec lui par la manducation de sa chair constituent, comme la communion, ou un banquet sacré, avec les divinités végétales, l'un des traits les plus caractéristiques des cultes des non-civilisés et si, par conséquent, ils sont en étroite connexion, en bien des cas, avec les pratiques totemiques,

¹ L. H. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 214 et seq.

² G. A. Mayay, *Travels in North America*, I, p. 741-2; et, pour les Chipewaya: Kossing, *Long's Expedition to the Source of the St. Peter's River*, I, p. 165-d.

³ Au Amérindien, (A. Robinson), *Life in California* (N. Y., 1846), citant le P. Bozars, p. 221 et seq.

⁴ F. H. Cushing, *My adventures in Zuñi* (*The Century*, May 1883), V, suppl., J. G. Fenner, O. B. H., p. 97-99, et Tolmie, p. 38-40.

il n'y ait pas cependant entre les deux groupes de fait un lien organique qui crée entre eux une sorte d'inter-dépendance.

Si nous admettons, comme nous le devons le faire l'auteur¹, que les rites sanglants, qui procurent l'union mystique entre le dieu et ses adorateurs, appartiennent essentiellement au cycle des cultes pastoraux et agriques, la question se posera tout autrement que, si nous parvenons à nous les représenter comme étroitement liés à l'organisation tribanique, qui atteint chez certains peuples chasseurs ou pêcheurs son plus complet développement. Moins dépendants d'une certaine structure déterminée de la famille et du clan, ils agissent ainsi par jouer plus librement dans l'évolution religieuse le rôle capital que leur assigne Jevons, et il deviendrait inutile de leur assigner, par rapport aux sacrifices alimentaires, une indépendance qu'il est inutile de rendre vraisemblable; un assez grand nombre des difficultés que nous signalons, dans un précédent article, serait donc levée par cette autre manière de se représenter les relations qui unissent aux diverses formes du culte tribanique les rites sacrificiels.

Les hommes ont indéniablement pour les bœufs un caractère sacré et l'on peut admettre que ce n'était que dans de rares et solennelles circonstances qu'à l'époque, ils étaient immolés; chez les Amantla, l'on ne se résigne qu'à regret à tuer une vache et seulement dans des occasions exceptionnelles². Les Cafres de la Nigritie n'abattaient jamais une tête de bœuf, sinon pour offrir un sacrifice ou pour célébrer un mariage³ et Callaway a reçu d'un indigène la déclaration que c'est seulement à une époque récente que l'usage de manger la viande des vaches et des bœufs en dehors des repas collectifs et rituels s'est généralisé; encore conteste-t-on d'un proche voisin dérogation à la règle, en disant que si l'on tue une bête de son troupeau, c'est qu'on a résolu à son égard qui péchait un sacrifice⁴. L'immolation rituelle de bœufs noirs que l'on pratique pour obtenir de la pluie est suivie d'un repas communautaire, qui rappelle entre ses traits essentiels le banquet sacré, qui scelle l'alliance tribanique⁵, et qui peut être destiné à procurer une union plus étroite entre les habitants du village et leur divinité ancestrale, au même temps que la célébration des rites magiques détermine directement, en vertu

1) J. H. Frazer, *Op. cit.*, II, p. 135-136.

2) Shaw, *Monuments of South-Africa*, p. 59; E. H. Smith, *Stat. of the Seimite*, p. 230.

3) Sander, *Repts of Natal*, p. 28.

4) *The religious system of the Amantla*, p. 172.

5) *Ibid.*, p. 58.

de leur efficacité propre, la crainte de la pluie. Mais ces animaux, qui sont objets de la vénération publique, semblent n'être pas des totéms; et l'organisation totémique a disparu chez les *Amassas*, elle s'est conservée intacte chez les *Hechmanas*, qui appartiennent à la même branche ethnique et sont eux aussi, un peuple pasteur; or si l'on voit figurer dans la liste de leurs totéms le crocodile, le poisson, le porc-épic, le buffle, la vigne sauvage, le lin, le serpent, le singe, etc., l'animal domestique, qui semble jouer dans les cérémonies rituelles le rôle essentiel, le bœuf, on s'y retrouve pas, à notre connaissance, et d'ailleurs, ce n'est pas un seul clan qui éprouve pour lui une sorte de religieux respect, c'est le tribu toute entière¹.

Ajoutons que tandis que, parmi les *Hechmanas*, les *He-Kuena* seuls, qui se considèrent comme les fils du crocodile, marquent leurs heulans d'un dessin qui reproduit la mâchoire ouverte du crocodile², tous les *He-Toka*, sans distinction de clan, se brisent, au moment de la puberté, les dents de la mâchoire supérieure pour devenir semblables à des bœufs; ceux qui conservent leurs dents, sont, disent-ils, possédés à des rôles³. C'est là une pratique qui est strictement apparentée aux pratiques totémiques, mais qui s'en distingue par un fait même que tous les membres d'une tribu s'y soumettent unanimement; il y a donc relation d'un groupe humain avec une espèce animale, sans qu'il y ait alliance totémique ou sensé précis du mot; nous sommes en présence d'un rituel de passage ou plus exactement de la virginité, dans une cérémonie, dont la signification est différente de celle des rites totémiques, de certaines coutumes rituelles, qui sont d'ordinaire caractéristiques du totémisme.

Les *Dameras* éprouvent pour les bœufs un très vil sentiment de respect et d'amour; ils ne peuvent comprendre qu'on fasse du leur chair une nourriture quotidienne, et lorsqu'on leur en fait, soit pour fêter un étranger, soit pour la repas qui accompagne les cérémonies au mariage lors de la naissance ou de la circoncision, ce sont les chefs qui

[1] E. Cassin, *Les Amassas*, p. 221, et Loringstone, *Dictionary* *franco*, p. 43 et 235; E. Bata, *Sécher Vaire au Sud-Africain*, p. 403, 412 et seq. S'il y est dit qu'un clan du bœuf, on peut affirmer du moins que ce devait être un clan secondaire; il ne figure pas en nombre des groupes totémiques dominants, et il serait étrange qu'il en fût ainsi, si l'importance rituelle dont le bœuf est l'objet parmi les *Hechmanas* était d'origine totémique.

[2] E. Cassin, *ibid.*, 221, p. 221.

[3] Loringstone, *Dictionary* *franco*, p. 322.

ont misemi de l'abbatice, même respect est commun au peuple entier des Damaras, sans distinction de classe; lors des funérailles, une sorte de banquet sacré est offert au mort et les jeunes hommes de la tribu y participent, ce banquet consiste en viande de bœuf. Or les tribus Damaras sont divisées en clans appelés *amafas*, que Frozer considère comme totémiques, et dont les membres sont assujettis à des interdictions alimentaires qui diffèrent d'un groupe à l'autre, à tel clan est interdit l'usage de la viande des bœufs marquée de taches noires; à tel autre, celle des bœufs marquée de taches rouges; à un troisième, celle des bœufs tachetés de blanc ou des bœufs de traits et des bœufs sans corps¹. Il semble qu'en raison de la vénération dont ils sont l'objet, les animaux domestiques, et spécialement les bœufs, se soient ici substitués aux ancêtres totémiques, ayant pris leur place, se soient installés en des cadres qui n'étaient pas faits pour eux. Objets de culte, à leur tour, et de culte totémique. Il se peut qu'ils aient fait entrer à leur suite dans ce rituel des pratiques et des cérémonies qui lui étaient primitivement étrangères et qui, d'autre part, entourés déjà en leur qualité de bienfaiteurs de la communauté entière, d'un affectueux respect éprouvé par tous ses membres, investis par tous du caractère de protecteurs naturels, ils n'aient pu se « spécialiser » comme totémisme à un tel point, qu'ils s'identifient complètement aux membres du clan particulier, qui aurait fait alliance avec tel ou tel d'autres ses dieux collectifs qu'ils constituent. Ils aient aussi dû être vénéralés par les autres fractions de la tribu. On ne trouverait alors en présence de divinités à double fonction dont le rôle dans l'évolution religieuse serait de premier ordre, mais dont le caractère totémique serait secondaire et dérivé.

Quoi qu'il en soit de la valeur de cette hypothèse (dont nous tenons à ne point dissimuler le caractère très conjectural, et qui rien en reste ne nous autorise à transformer en une explication d'une portée générale); il nous semble avoir réussi à établir que ce fait si habilement groupé par M. Jernès se pourrait interpréter autrement qu'il ne l'a fait et d'une manière en même temps plausible. Nous ne contestons pas que les classes ou se soient souvent passées comme il l'indique, mais il suffit qu'elles se sont toujours passées ainsi et pour les raisons que nous avons dites, pour en douter. M. Jernès a rendu la chose inviolable que R. Smith lui

1. Giffon, *Narratives of an Explorer in tropical South Africa*, p. 138; C. Anderson, *East Syem*, p. 222 et seq.; J. Alexander, *loc. cit.*, II, p. 470; L. B. Frost, *idem*, p. 9.

avilissée en tenant un plus subtil et merveilleux instrument encore, mais il nous semble qu'elle n'ouvre pas toutes les serrures; et que celles qui lui résistent cadent à d'autres clefs, moins adroitement insérées. Il nous semble que des faits indéniables, qu'il a constatés, il tire des conséquences qui n'y sont pas conformes et que, lorsqu'on étudie la question du sacrifice, comme la question plus générale des rapports de l'homme avec les êtres surnaturels, on se rend à l'évidence que ce n'est pas de ce type très nettement différencié et par là même délinéé et stable, qui caractérise le groupe totémique, qu'on pu naître les autres modes d'association religieuse, ni les procédés variés que les membres des diverses sociétés humaines ont imaginés pour assurer leur union avec les dieux et se concilier leur bienveillance.

(à suivre.)

LE MANUSCRIT.

RÉVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

HENRI BLOM. — *De Chineesche Filosofie toegelicht voor niet-sinologen. I. Kh'oung Foe Tse' (Confucius)*. Amsterdam, van Kampen en Zoon. — In-8, 270 pages.

M. Henri Bloem est frappé des difficultés que rencontrent ses compatriotes habitant les colonies néerlandaises dans leurs rapports quotidiens avec les nombreux Chinois qui viennent s'y établir. Ces difficultés tiennent à ce que des deux côtés on se comprend très mal. Ce n'est pas seulement la différence des langues qui complique les relations, c'est plus encore le manque à peu près absolu de communication d'esprit. L'intelligence et la manière d'arranger les choses diffèrent profondément chez l'Européen et chez le Chinois. De là, des malentendus et des méprises continuelles.

M. Bloem a donc voulu faire entrer utile en instruisant ses lecteurs à ce qu'on pourrait appeler « l'âme chinoise », et il a pensé que la meilleure méthode à suivre était d'exposer en langage clair, avec les explications nécessaires, moyennant un choix judicieux des documents les plus authentiques, la philosophie dominante parmi les sages de l'ancien Empire. C'est là qu'on peut saisir sur le vif le tour d'esprit du Chinois et ce qu'il importe de savoir pour entrer en communications d'idées avec lui. Comme premier essai en vue de cette fin digne, il a consacré un volume à l'exposé de la philosophie de Confucius. Cet ouvrage contient une introduction succincte à la doctrine du célèbre penseur chinois dont les maximes, inspirées par la pensée déjà si long de son peuple, ont pénétré jusqu'aux moelles l'ensemble de cette immense masse humaine et ont depuis 2.400 ans considérées par tous les Chinois, à peu près sans exception, comme la *ser pita ultra* de la sagesse pratique. C'est avec dire combien elles sont implantées, indépendantes, fondamentales dans l'esprit chinois, et quelle serait l'erreur de ceux qui pré-

tenaient normales et ne prit soin d'être lui une notion exacte des idées de Confucius et de sa manière de les enseigner.

M. Horel se montre sobre dans l'exposé qu'il fait de cette philosophie. Il préfère laisser le plus souvent le parole aux textes originaux traduits avec une fidélité scrupuleuse. On trouve dans son livre, outre une biographie résumée de Confucius, une version du T'éloung-Young, du Ti-Hi et de nombreux fragments du Lou-Yü, ce recueil anecdotique de sentences et d'opinions du Maître, lequel fait que les livres ont toujours d'enseignement direct pour donner une notion claire de ses idées favorites et de sa méthode.

M. Horel s'est abstenu de prendre parti pour ou contre cette philosophie quelque peu lointaine à terre, systématiquement étrangère aux grandes questions qui ont toujours préoccupé l'esprit humain parvenu à une certaine hauteur. Il est seulement d'avis que la doctrine confucéenne a pour résultat un ensemble de principes qu'on peut résumer en ses trois points essentiels; lesquels la rattacheront à une conception métaphysique et religieuse. Le ciel, créateur ou plutôt vivificateur de toute chose, a déposé dans tout homme le *Sing*, de même nature que lui, élément céleste de l'Étre humain. De nombreuses causes de perturbation, des convictions, des impulsions contraires à l'ordre céleste ont fait dévier un grand nombre d'hommes, la grande majorité, de la ligne de conduite qu'ils auraient dû suivre conformément aux exigences du *Sing*. De là, les malheurs publics et privés. Il importe de revenir à cette voie du salut, le *Pao*, qui signifie dans l'écrit confucéen la conformité pratique aux règles du *Sing*. Pour cela, il faut retrouver le *Kiao*, c'est-à-dire l'enseignement des sages qui ont su les dégager et les formuler. *Sing*, *Pao* et *Kiao* sont donc les trois piliers de la philosophie confucéenne dont le point de départ est, comme on le voit, la divinité du Ciel comme possesseur et auteur de toute perfection.

Il faut ajouter ce trait essentiellement chinois et qui fait qu'on se demande jusqu'à quel point l'enseignement de Confucius a droit au nom de philosophie, au sens du moins que nous attachons à ce mot en Occident. Pour trouver des règles du *Sing*, Confucius ne procéda pas par voie de déduction logique, abstraite et connue. C'est comme n'est superfluous que sur un point, je veux dire sa confiance naïve et quelque peu enfantine dans les incomparables mérites et les intrépassées vertus de l'antiquité, notamment des premiers empereurs dont le nom et l'histoire encore très légendaires commencent à émerger du fond flou et brumeux des origines nationales. C'est là sa grande autorité, sa révélation, sa norme constante. On

peut le soupçonner d'avoir quelque peu élagué les traditions recueillant à cette haute antiquité qu'il se pique d'avoir soigneusement recueillies et d'avoir éliminé ce qui s'accordait mal avec ses propres opinions. Il ne lui faut pas pour cela l'accuser d'ingénuité. C'est une illusion fréquente ailleurs qu'en Chine du ceux qui vénèrent une tradition orale, ou écrite comme la source de toute vérité qui ne vire que ce qui est conforme à leurs opinions propres, de écarter tout le reste ou de le rejeter comme inauthentique.

M. Borel, sans remettre l'enseignement confucéen à une critique en règle, ne dissimule pourtant pas ses sympathies pour cette sage pratique dont l'influence a été si persistante sur la plus nombreuse nation du monde. Le fait est que, basé à cette mesure, Confucius est un des plus grands hommes qui aient existé. Qu'est-ce en attendre et en attendre que l'influence de Platon ou d'Aristote à côté de la sienne? M. Borel a encore raison quand il fait observer qu'on n'a pas le droit de la rejeter en se fondant sur l'état misérable (par comparaison) de cette nation considérée du point de vue de la civilisation européenne et qui semble démontrer par le fait l'insuffisance et l'ignorance des maximes enseignées par son grand docteur. Ne pourrait-on pas retourner la même objection contre l'évangile et conclure de l'état moral des nations chrétiennes à l'inefficacité définitive de l'œuvre de Jésus ? Il y a partout une distance formidable entre l'idéal conçu, admet, proféré, et sa réalisation. Toutefois, l'état des choses serait bien pire encore si cet idéal ne plaçait pas sur les consciences comme avertissement, comme stimulation des volontés et comme levain bienfaisant.

Reste à savoir si la grandeur de Confucius ne tient pas entièrement à ce qu'il a merveilleusement incarné l'esprit chinois, si bien que tout Chinois est en fait confucéen, la plus souvent intrinsèque chose encore, sous peine beaucoup s'empêcher de l'être. Alors on se demande si cet esprit lui-même n'est pas condamné à une incurable médiocrité dont le confucéisme, précisément parce qu'il est si parfaitement chinois, n'a jamais pu et ne pourra jamais le dégager. Ou bien ce ne serait plus le confucéisme. Dans son effort de tout ce qui élève la pensée humaine au-dessus de l'expérience tangible, dans sa mise à l'écart systématique de toutes les questions relatives à la vérité transcendante, dans son perpétuelle étreinte seulement par l'admiration quasi fébrile du passé, le confucéisme a barré la route à tous les grands progrès de la pensée et de la société. Son idéal de gouvernement est puéril. S'imaginer que le peuple chinois sera certainement régénéré si ses gouvernants sont vertueux,

c'est peut-être un seul des éléments de l'unification collective pour sa civilisation. Des gouvernants très vertueux sont mal supportés et encore plus mal obéis par un peuple corrompu. L'importance démesurée reconnue au rite, au decorum, cette faiblesse caractéristique de l'esprit chinois, trouve dans Confucius un théoricien consentiné. Quand même quelques paroles de lui montrent qu'en bonné homme il entendait que le rite fût l'expression sincère du sentiment, il n'en est pas moins vrai qu'il poussait lui-même jusqu'à la possibilité l'observation de l'étiquette, au point de finir inopinément dans le dernier ridé. Sa morale, la question de rite mise à part, est judicieuse et sensée, mais qu'elle est plate ! Et que de fois il parle pour ne rien dire, à résister jolies de son monsieur de la Palisse ! Les Chinois admirent une quantité d'apophtegmes, de sentences, de réponses d'un tour singulier à des questions embroussaillées, et quand on cherche ce qu'elles ont de valeur pratique ou logique, on ne trouve pas. L'étonnant pour nous, c'est qu'il y ait des Européens qui partagent cette admiration. C'est peut-être de notre faute si nous nous en sentons incapables.

De même, on peut dire que le caractère de Confucius présente des côtés nobles et dignes de toute estime. Mais il y a bien des ombres. Ce qu'en soit de sa vie privée, c'est notamment qu'il fut un mari médiocre (par moments je serais tenté de penser que sa femme eut mille raisons de trouver la vie conjugale insupportable auprès d'un homme aussi difficile à contenter) et un père peu affectueux. Malgré quelques paroles assez humbles, la magnifique opinion qu'il avait de lui-même percolait dans la plupart de ses discours. On ne peut s'empêcher de sourire quand on le voit, pendant presque toute sa vie, courir d'État en État à la recherche d'un ministère qu'il espère toujours obtenir et qui se dérobera toujours à sa poursuite infatigable. Nous avons des députés piqués d'une tormente analogue, mais ce n'est pas précisément ce qui les constitue grande renommée dans notre estimation. Sa prétention de réformer radicalement en trois ans l'État dont un prince bien avisé lui confierait la direction despotique, je ne dirai pas une fatuité, je dirai une innocence et une confiance en soi qui n'ajoutent rien à l'idée qu'on pourrait se faire de lui comme politique et homme d'État. Il y a enfin chez lui quelques choses d'affecté, de pédant, une pose à la longue très fatigante. Mais puisqu'il eut des disciples très dévoués, puisque malgré tous ces défauts il est demeuré le type, par excellence de l'homme supérieur chez ses compatriotes, c'est évidemment que ses défauts ne lui trahissent pas comme nous. En ce sens, M. Noré a eu raison de commencer par une

étude soignée sur Confucius et sa doctrine la série d'initiations à l'esprit chinois qu'il veut offrir aux Néerlandais en relations commerciales avec les sujets de l'Empire du Milieu.

A. REYNAE.

Hermann Zimmern. — *Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung. Ein Problem für die vergleichende Religionswissenschaft*. — Leipzig, J. C. Neumannsche Buchhandlung, 1906, 15 pages, in-8.

C'est avec l'aide de l'homme assyriologue nommé ci-dessus, que M. Gunkel, dans un livre très important, dont j'ai eu l'occasion de donner un compte-rendu ici-même il y a quelque temps, a pu jeter, au moyen de la cosmogonie babylonienne, de nouvelles lumières sur toute une série de croyances jusqu'alors intelligibles ou presque imperçues dans la littérature religieuse hébraïque. Si l'hypothèse, que M. Zimmern expose sommairement dans cette brochure, pouvait être développée et solidement établie, il aurait contribué à l'intelligence du système chrétien d'une manière non moins intéressante.

Il signale un groupe de trois dieux — Ea, Manluk et le dieu du feu Giluk; Girm — qui dans certains textes canoniqnes constituent une *trinité assyrienne*, et dont le dernier, Giluk, est identifié par le croyant pour qu'il s'adresse comme à l'intercesseur (« Fürsprecher » en allemand, « le fils » Manluk, adu que celui-ci qui est connu comme le miséricordieux Zimmern, *Supra*, page II) s'adresse à son tour au père universel Ea (sur aposti « l'ami de l'Ordo », pour obtenir la grâce ou la faveur désirée).

Ce n'est ni la seule, ni la première trinité de dieux, qui ait été comparée à la Trinité chrétienne. — Envisagée au point de vue du développement religieux de l'humanité, la Trinité chrétienne peut être considérée comme caractéristique du christianisme, religion monothéiste et historique en même temps, possédant comme telle, d'une manière plus exclusive et plus développée que les autres, les trois termes essentiels d'une religion positive : 1° l'homme; 2° le rédempteur, c'est-à-dire le croyant par excellence, et 3° l'Eglise, c'est-à-dire la communauté spirituelle des croyants *secundo et tertio ordine*, de ceux qui ont communion avec le Père par le Fils. — Or, cette Trinité cache quelques-unes de ses origines historiques dans une nuit d'apparence impénétrable. La personne historique

de Jésus d'un part, de l'autre, le Messie des Juifs, surtout le Logos de l'hellénisme et, à certains égards, des analogies dans d'autres religions prophétiques, nous offrent les éléments nécessaires pour expliquer les fonctions des deux premières personnes, mais l'apparition du Saint-Esprit dans les formules liturgiques *H. Cor.*, xii, 13, *Rom.*, i, 14, etc., l'apparition de *Hapachnagaz* dans le quatrième évangile et enfin la troisième personne de la Trinité n'ont pas été historiquement expliquées.

Or, il se trouve précisément que dans la trinité, signalée dans certaines textes babyloniens par M. Zimmern, les deux premiers dieux, *Es-Marduk*, sont très souvent unis, bien du plus fréquent dans les incantations pour la guérison d'un malade, que le rôle médiateur de Marduk. On s'adresse à Marduk, celui-ci se rend auprès de son père Ea et l'autorise à répondre ce qu'il faut faire. Et Marduk apporte la réponse d'Ea ou la guérison soit. L'union : père et fils, et d'autres formes de parenté sont du reste très fréquentes dans la religion babylonienne.

Mais lorsqu'il s'agit de la troisième personne, la chose n'est plus si simple. L'auteur donne en tout quatre exemples : 1° Dans une incantation (IV R. 15) Gibil, dieu du feu, s'adresse à Marduk, et celui-ci s'adresse à Ea pour savoir comment chasser les sept démons qui tourmentent un patient malade. — 2° Voici une citation tirée de la collection d'incantations dite *Magut*, publiée par le distingué éminent honoraire K. Tallqvist : « Sur le commandement d'Ea et de Marduk je m'adresse au dieu du feu pour être délivré de l'enchantement et de l'ensorcellement ». — 3° La même collection contient une prière à Marduk et Ea, immédiatement suivie de la menace de livrer les sorciers au dieu du feu. — 4° M. Zimmern nous renvoie à la collection *Sargu*, publiée par lui-même. Là nous trouvons un passage, qui raconte la visite de Marduk chez son père Ea. Selon les formules récitées ensuite par le malade, les objets symbolisant, Polgum, la date, etc., sont jetés sur le feu, Baia, et Gergu, la fumée, le dieu du feu, lui concède.

En outre, M. Zimmern fait remarquer que le génie du feu apparaît souvent comme médiateur dans la religion babylonienne. Il met cela en rapport avec la fonction de Japhet qui est attribué au dieu du feu. Selon une idée qui nous est familière par l'Ancien Testament, la justice du juge et du juste en général se confondait avec la mansuétude envers les faibles et les malheureux.

Que devons-nous penser de l'hypothèse de M. Zimmern ? Il y a d'autres trinités dans les textes assyriens qui sont beaucoup plus marquées et plus fréquentes que celle de Ea-Marduk et Gibil.

La triade gnostique : Ahura-Mazda, Mitra et Atar, que l'auteur nomme page 121 d'est décidément pas propre à corroborer sa thèse. Je dois avouer, tout d'abord, que je ne connais pas une telle « Triplé » au sein du mazdéisme. Mitra et Ahura sont mis ensemble (p. ex. Ya. I, 11 et Ya. X, 113) comme « les deux grands dieux » naturalistes d'une époque antérieure au mazdéisme authentique, la lune, les étoiles et le soleil sont nommés avec eux ; mais jamais ils ne sont présentés comme père et fils (= Ea-Maruduk). Et Atar, le feu, dont le caractère dans l'Avesta diffère de celui du Gibil-Ghur, aussi bien que de celui d'Agni, est désigné comme le fils d'Ahura-Mazda ou le feu d'Ahura, ce qui ne semble pas être analogue aux rapports entre Ea et Gibil. Une relation réelle entre Mitra et Atar n'est visible, à ma connaissance, qu'une fois dans l'Avesta, dans la Hôdôphusie du Mithrayasht, où Atar semble appartenir au cortège de Mitra. Si on veut une ressemblance plus ou moins lointaine avec l'Avesta, il me paraîtait plus naturel de comparer une triade babylonienne, dans laquelle on trouve Ishtar, par exemple : Samas, Nannân, Ishtar d'Assurbanipal, avec Ahura-Mazda, Anahita et Mitra de l'inscriptions d'Artabanès II.

En somme il faut avouer que de telles comparaisons sont très problématiques. Une certaine ressemblance ne prouve aucunement une parenté historique. Dans le cas qui nous occupe nous avons simplement l'application dans deux religions d'une analogie psychologique générale, qui n'a pas besoin d'être empruntée par l'une à l'autre. L'homme, effrayé de se trouver devant la puissance et la majesté divines, place des intermédiaires entre son Dieu et lui-même, qui, diminués à leur tour, demandent encore des intermédiaires.

Parfois des ressemblances frappantes ne semblent au fond relever que du hasard. Il paraît en être ainsi pour le *kyrios kyros* des textes cunéiformes « le royaume des dieux », que M. Zimmern compare p. 32 avec *ἐκκλησία κύριον κίρηων* du Nouveau Testament. La différence entre ces deux idées est marquée aussi nettement que possible malgré l'identité des mots : c'est celle existant entre un panthéon céleste (à comparer dans la littérature hébraïque plutôt Job 1, 6 ss.) et une représentation ecclésiastique.

M. Zimmern lui-même dit qu'il faudrait avoir fait une étude approfondie des illusions de la religion babylonienne, du mazdéisme, etc., et constaté un développement esotérique de cette triade Ea-Maruduk-Gibil, encore peu utilisée dans les textes que nous connaissons, pour avoir le droit de parler d'un rapport historique entre le dieu du feu babylonien

nien, même comme médiateur et le Hapôdôgou, l'intéressé chrétien. Il ne donne qu'une ingénue hypothèse qui ferait le sujet d'un travail assez intéressant, mais, avouons-le, il ne peut guère compter avoir établi sa thèse.

Ajoutons cependant qu'il n'y a aucune raison pour combattre, ainsi qu'on l'a fait parfois, comme *pro aris et focis*, contre une idée qui n'a aucune prétention révolutionnaire et qui ne saurait, même si elle était prouvée, blesser la susceptibilité des chrétiens, pas plus que l'origine babylonienne historique de la cosmogonie de Gênes, 1, ne saurait compromettre le caractère propre et la valeur religieuse et morale de ce récit.

Nathan Stranson.

E. W. RHYE DAVIDS. — **Buddhism, its history and literature.** — New York, 1893, in-8; 290 pages.

Le dernier livre de M. Rhye Davids sur le buddhisme a paru sous une autre, dans des circonstances particulières, qu'il importe de connaître pour en faire une juste appréciation.

On sait l'intérêt très vif et très général que l'histoire des religions excite aujourd'hui en Amérique. Ce mouvement d'idées ne pouvait tarder à se manifester par des faits. Dans tel pays que nous connaissons bien, on eût invité le gouvernement à « faire quelque chose ». Les Américains ont d'autres méthodes, et voici celle qu'on employa. En 1892, un certain nombre de Sociétés d'instruction, telles que les *Institutes Lowell et Peabody*, ainsi de Brooklyn, les *Lecture associations* de plusieurs villes et universités ont formé une association dont le but est ainsi défini par les statuts : « Un cours de leçons sur une religion ou phase de religion, considérée historiquement, ou sur un sujet ayant rapport à l'étude des religions, sera fait chaque année, ou à tels intervalles qu'il seront jugés praticables, dans les différentes villes représentées dans cette association. » Les délégués de ces sociétés forment un conseil appelé *Committee for Lectures on the History of Religions*, qui a pour fonction d'organiser les conférences et de les publier ; c'est lui qui choisit le lecteur et le sujet. Il a décidé en demandant à M. Rhye Davids une série de conférences « sur l'histoire et la littérature du buddhisme ».

Le savant qui accepte une invitation de ce genre s'estime par là

même à traiter son sujet suivant un certain plan, déterminé par le temps, spécialement très court, dont il dispose, et par le degré d'instruction préalable de son auditoire. Le plan de M. R. Davids n'est pas à l'abri de toute critique; mais il est sans doute celui qui convenait à ses auditeurs de New-York, Boston, Providence, Baltimore et Philadelphie. Nous n'y faisons donc aucune objection.

La première leçon est consacrée aux théories religieuses dans l'Inde avant le bouddhisme. Elle débute par quelques considérations d'un rapport assez vague avec le sujet : étymologie du mot « religion » (*re-lego, re-lego, lego* ?), essence de la religion (définitions de Cléon, saint Thomas, F. Harrison, Matthew Arnold), origine des idées d'âme et de Dieu. Le tout est sans d'assurances qu'on aurait disparates sans regret, les unes parce qu'elles sont très évidentes (le *Of the paramount importance of religion there can be no doubt*), — Première mon bon fait de ressemblance, « etc. », les autres parce qu'elles ne le sont pas assez : telle la prétendue parenté des Ahrasidians (?) avec les Irasidians, qui explique, à ce qu'il paraît, les analogies des religions brahmaniques et syriennes. Plus instructive serait l'étude des théories philosophiques parmi lesquelles s'est développé le bouddhisme; si l'auteur s'était attaché à délimiter les éléments empruntés par le nouveau dogme au milieu ambiant; mais c'est justement le point qu'il a laissé dans l'ombre, estimant, semble-t-il, à sa constante préoccupation de faire ressortir l'originalité du bouddhisme. Nous reviendrons plus tard sur cette question.

La seconde leçon traite des « autorités » auxquelles est fondée notre connaissance du bouddhisme : Ces autorités sont naturellement les livres qui imposent le *Thiraka pall* : M. R. Davids s'en connaît peu d'autres; il a voulu au moins signaler un autre « exclusif, dont le savoir lui dicta parfois des jugements bien imprécis : telle cette prophétie sur les *Suttas* : « Il est absolument inadmissible que cette collection des *Dialogues de Gotama*, quand elle aura été convenablement traduite et comprise, arrive à être mise, dans nos écoles de philosophie et d'histoire, sur le même plan que les *Dialogues de Platon*. » On peut trouver un tel enthousiasme excessif : qu'importe, pourvu qu'il soit légitime ? Or, s'il l'a été, ne quarante volumes de la *Mill Text Society* sont là pour l'attester. L'auteur d'une telle œuvre peut se permettre quelques hyperboles; il a droit, en droit incontestable et incontesté, à la gratitude et au respect du monde savant. Inutile donc d'épiloguer sur la légitimité d'une exclamation qui a produit d'aussi bons résultats, et qui d'ailleurs s'appuie sur la plus solide érudition. Car c'est trop peu de dire que M. R.

Duride aime le Tipitaka. Il l'habite, pour ainsi dire; c'est son domaine; il en fait les coins et les détours; il en fait les hauteurs au lecteur avec l'aisance et la liberté qu'on a les maîtres de maison. Dès le début, il nous arrête pour expliquer ce mot de *pitaka* que vous croyez à tort connaître. *Pitaka*, on le sait, signifie « corbeille » : mais pourquoi les trois divisions du canon se nomment-elles les Trois Corbeilles ? En voici la raison. C'est l'usage en Orient, quand on coupe une tranche, de transporter la terre à distance au moyen de paniers que les ouvriers se passent de main en main. Telle est l'origine du nom des *Pitakas* ; l'idée qui est au fond n'est pas celle de dépôt, mais de tradition.

Les Trois Corbeilles sont, comme on le voit, celles du Vinaya (discipline), des Suttas (discours) et du Abhidhamma (exposition détaillée de la doctrine). Le nom le plus intéressant qu'on ait donné à ces collections par cette comparaison étrange est apparemment que « le Sutta par excellence » est dans la corbeille du Vinaya. Pourquoi est intrus dans une corbeille étrangère? M. E. Devine n'a pas jugé à propos de donner à l'Amérique le mot de cette origine. Il n'est peut-être pas hors de propos de préciser les termes d'un problème encore imparfaitement éclairci.

Sutta dérive d'un terme brahmanique antérieur au bouddhisme : le *śūtra*, « fil ». Mais la ressemblance des objets ne répond guère à l'identité du nom. Les autres brahmaniques sont des opuscules d'une extrême concision : un dictionnaire que l'économie d'une règle brève donne à un auteur de *śūtra* plus de joie que la naissance d'un fils. Au contraire, les *suttas* bouddhiques sont des sermons diffus, encombrés de répétitions. Pour s'expliquer cette anomalie, il faut se reporter d'abord à la valeur primitive du mot. C'est un fait reconnu qu'à l'origine le nom de « *sutta* » désignait exclusivement les articles du *Pāṭimokkha*, formulaire de la confession publique. Cf. par exemple, *Collan.* IV, 11, 19 : « Il possédait en entier les deux *Pāṭimokkha*, *sutta* par *sutta* et syllabe par syllabe. » Ces *suttas* sont des règles pratiques, rédigées en articles assez longs et destinées à être appelées de mémoire : est amplifié du mot correspondant parfaitement à celui de « *śūtra* ». Il est donc tout naturel que les autres du *Pāṭimokkha* (et non le *Pāṭimokkha-Sutta*) soient compris dans le *Vinaya-Pitaka*. A l'époque où « *sutta* » avait cet unique sens, les discours du Buddha s'appelaient *utāraṇas*. L'origine de ce terme n'est pas claire. Ne venait-il pas, lui aussi, être par analogie d'un terme brahmanique?

Il a proprement parler, le *Pāṭimokkha* entre dehors du canon; et c'est avoué même en tant que partie intégrante du *Sutta-Vibhanga* (Groupement des *Suttas*) qu'il fait partie du *Vinaya-Pitaka*.

Remarquons que les *sūtras* et les *sūtrāntas* sont deux sections d'une même liste différente : les *sūtras* sont des règles disciplinaires, les *sūtrāntas* des développements dogmatiques; les uns ont un caractère pratique, les autres un caractère doctrinal. Ce la tradition distingue dans le Veda deux parties : l'une (Mantra et Brahmanas) comprenant le Veda proprement dit, la triple science des éléments du sacrifice, et l'autre (Upanishads) la théorie métaphysique du Brahman; l'une ayant pour but d'enjoindre, l'autre d'édifier; l'une pratique, l'autre spéculative : le Veda et les Vedāntas. Le parallèle est assez étroit — sans être pourtant d'une rigueur absolue, les Vedāntas faisant partie du Veda — pour soutenir l'hypothèse que les *Sūtrāntas* ont été ainsi nommés d'après l'analogie des « Vedāntas » (= Upanishads). Il restait à expliquer pourquoi les textes appelés d'abord *Sūtrāntas* ont fini par prendre le nom de *Sūtan*. Peut-être simplement par une analyse inexacte du composé : on dira final tel que « Ratihapālasūtanānta » pourrait en effet se traduire par « Fin du Ratihapālasūta », et devenir ainsi le point de départ d'une nouvelle acception du mot « sūta ».

La troisième leçon a pour sujet la vie du Buddha. C'est une question difficile que celle de savoir comment il convient de raconter la vie de Gautama. Les récits que nous en avons sont ils purement mythiques et légendaires, ou contiennent-ils quelque élément historique? Et, dans ce dernier cas, comment isoler la réalité de la fable? Ces problèmes ont suscité de vives discussions et reçu les solutions les plus opposées. M. Hryn David n'a aucune hésitation; il marche d'un pas ferme, son Tiplinda à la main : « Le seule marche à suivre est de remonter par delà ces documents postérieurs de *Lalitavistara* et le *Buddhacarita* au véritable texte des Temps Pitres eux-mêmes, d'y recueillir tout ce qui est dit incidemment de la vie, de la famille et de l'entourage du Buddha, et de rassembler ainsi ces renseignements en un tout continu. » Par ce moyen nous aurons, paraît-il, une biographie authentique. M. H. David en a donné une esquisse qu'on ne peut s'empêcher de trouver un peu maigre mais nous sommes ajournés, pour plus de détails, au moment où le ou-
 ven aura été intégralement publié par la *Pali Text Society*. Pour ce moment on peut se faire trop attendre, et mieux être entendu, en Amérique et ailleurs, cet éloquent appel du sympathique orienteur : « Will not America move forward to assist in the important work of disentangling this ancient literature now buried in MSS.? I shall be happy to receive the subscriptions or donations of any one intelligent enough to see the importance of the work and generous enough to give. »

Avec la leçon IV, nous arrivons à l'exposé de la doctrine; cette leçon et la suivante portent un titre singulier : « The Secret of Buddhism ». Ce secret, qui d'ailleurs n'en est pas un, c'est la formule « *Rang de la vie* », c'est-à-dire l'enchaînement de causes et d'effets qui constitue la vie. L'auteur confesseur, avant d'en donner la formule, a cru devoir adresser à ses auditeurs cet exorde — faut-il dire justement? — de vaine vous lire, d'après le Mahāvagga, les termes dans lesquels cette *cause de la vie en chaîne de causalité* a été primitivement formulée; et j'ose vous prédire que, bien que ce soit écrit en anglais, vous n'en comprendrez pas un mot : « Soit la rose : « De l'ignorance naissent les Saṃskāras, des Saṃskāras la conscience; de la conscience le nom et la forme; du nom et de la forme les six domaines des sens, des six domaines des sens le contact; du contact la sensation; de la sensation le désir; du désir l'attachement; de l'attachement l'existence; de l'existence la naissance, de la naissance la vieillesse, la mort, la douleur... » Sans doute cette succession présente des difficultés; néanmoins il n'est pas besoin d'une pénétration exceptionnelle pour en saisir quelque chose, et il faudrait douter de la supériorité des Anglo-Saxons si la prédication citée plus haut s'était réalisée. Quel qu'il en soit, M. H. Davids, après avoir proposé l'épigramme, s'est mis en devoir de l'expliquer, et il l'a fait avec cette clarté dans les idées et cette justesse dans le langage que peuvent seules donner de longues études et de longues réflexions. Toute cette exposition est d'un art achevé.

L'ouvrage se termine par des « Notes sur l'histoire du buddhisme », où l'auteur insiste particulièrement sur la révolution foncée qui s'est opérée au sein de la religion bouddhique par la substitution d'un nouvel idéal, le Dōhissattva, à l'idéal ancien, l'Arhat. C'est, selon lui, cette différence de but qui distinguerait essentiellement le Mahāyāna du Hinayāna, opinion que l'auteur soutiendra peut-être, mais qui, dans l'état actuel de nos connaissances, n'est rien autre que certaine.

On a déjà pu entrevoir, au cours de cette analyse, le jugement que M. H. Davids porte du buddhisme; il est tel qu'on doit l'attendre d'une sympathie aussi déclarée que celle qui s'avoue dans les termes suivants : « Il est vrai que, dans mon humble opinion, nul historien ne peut être un historien adéquat sans sympathie; et je confesse que je n'aurais pas dévoué une cinquantaine d'années à l'étude du buddhisme, si je n'avais senti la valeur intrinsèque de beaucoup des principes posés par l'adharma. Et il est au moins intéressant de rappeler que Gotama est le seul homme de notre

1200, le seul Aryen qui puisse prétendre avoir comme fondateur d'une grande religion. Bien plus : tout le développement intellectuel et religieux dont le bouddhisme est l'aboutissement final a été nettement aryen, et le bouddhisme est la seule foi essentiellement aryenne.

Il ne faudrait pas conclure de ces paroles que l'admiration de M. H. Davids provienne uniquement d'une vague sympathie ou, si on peut ainsi parler, d'une sorte de patriotisme aryen : elle se fonde sur les qualités les plus précises et avant tout sur l'originalité de la religion bouddhique. Cette religion a réussi parce qu'elle était une doctrine de progrès, parce qu'elle a fait faire à l'esprit humain un grand pas, voire plusieurs grands pas. Examinons-les en à un à la classe on veut la peine.

Le premier pas est le plus important et le moins discuté.

La vie organisée selon l'idéal brahmanique s'inspirait de deux préoccupations : le rituel et le métaphysique. Toutes deux ont disparu de l'enseignement du Bouddha : il a donné à la conscience du fidèle une autre direction, à ses efforts un autre but : la recherche de la perfection rituelle a fait place à celle de la perfection morale, la curiosité philosophique à la préoccupation de la vie intérieure. Les bouddhistes eux-mêmes ont pleinement conscience de cette transformation, comme le prouve le dialogue bien connu de Gotama avec Mâlukeyâputta. Ce dernier s'étonnait que le Maître négligeât les questions les plus importantes, telles que celles-ci : L'univers est-il transitoire ou éternel, fini ou infini ? L'âme survit-elle à la mort ? etc. Le Bouddha lui répond par la parabole de l'homme blessé d'une flèche empoisonnée : attendra-t-il, pour se faire panser, de savoir le nom de l'archer, sa famille, sa caste, sa figure ? L'incertitude mourrait au milieu de sa ridicule enquête. Qu'importe donc l'éternité du monde et l'immortalité de l'âme ? Ces difficultés, il les fait laisser de côté, non comme insolubles, mais comme inutiles. Ce qu'il est utile de savoir, c'est ce qui mène à la sainteté et à la paix. — Allons nous trouvons la même idée exprimée par une image frappante : « Comme la mer n'a qu'une source, celle du sel, ainsi cette doctrine n'a qu'une source, celle de la délivrance. » Voilà donc un progrès réel et considérable dont il faut faire honneur au bouddhisme : sur ce point, M. Rhys Davids a raison gagnée. Les autres « pas » sont plus problématiques. Certes le bouddhisme a développé, étendu, modifié des idées anciennes, et il s'est montré en cela relativement original : mais il s'agit ici des idées nouvelles qu'il est censé avoir introduites dans la vie religieuse de l'Inde. Nous venons d'en voir une : quelles sont les autres ?

Second pas. « Le mouvement bouddhiste conduisit l'évolution de la

croissance religieuse un pas plus loin qu'aucune autre des nombreuses religions que l'histoire offre à notre vue. Ce pas — et il est de première importance, — c'est que le bouddhisme, dans son éthique et dans ses vues du passé et de l'avenir, ignore les deux théories de Dieu et du Daimon. En ce qui concerne les dieux, il est bien vrai que le bouddhisme, s'il en fait ignorer pas tout à fait, ne s'en inquiète guère, ce qui en pratique revient au même; mais le jeta london, qui a écrit ses deux traités et quitté la maison pour la forêt, ne s'en inquiète pas davantage. Il est même permis de supposer que deux Bhikkhus, l'un brahmanne, l'autre bouddhiste, se rencontrant l'écuelle en main à la porte d'une caverne, devaient s'entretenir sur la divinité des prières à peu près équivalentes. Sans doute, si l'écriteau fut tombé sur le Paramahansa, l'accord de nos deux mendiants eût cessé. L'un l'affirmant, l'autre le niant. La négation est-elle un progrès sur l'affirmation? Progress méfiez-vous tant que. Le grand pas, le pas décisif est celui que firent les idéalistes des Upanishads, qui, composés d'un effort hardi le couple d'ont de l'empirisme, osèrent affirmer l'existence des phénomènes et l'unité de la substance. Or ce point était acquis avant l'apparition du bouddhisme. L'illusion de l'existence individuelle des êtres dissipés, que restait-il? Il restait une vague entité métaphysique, échappant à toute catégorie, un concept flou et quasi pensée et la parole poursuivait sans pouvoir l'atteindre », un fantasme dont le plus vulgaire réalisme devait avoir facilement raison. Il est peu vraisemblable que le Bouddha ait formulé le premier cette négation; il n'est sans doute qu'à la ramasser et dans l'une et l'autre hypothèse, il n'y a pas lieu de lui en faire gloire.

Traduisons par. Le bouddhisme a ramené dans les limites de la vie présente le but suprême que les autres systèmes plaçaient après la mort: c'est en ce monde, et non dans l'un-dé-là mystérieux du tombeau que l'Arhat obtient la délivrance et s'avance la béatitude du Nirvana.

Cette assertion même. L'adepte du Vallanta qui a rejeté l'ignorance et reconnu son idéalité avec l'Atman est par là même délivré, « désiré vivant » (*pramukta*), et il n'a nullement besoin d'attendre la mort pour recommencer son voyage avec l'Atman. Qu'importe que l'apparence corporelle persiste quelque temps: « comme le rose du pollen continue à tourner après que le vase est achevé »? Ce n'est pas la néoapocryphe de la délivrance. Surtout, on que la théorie de la *pramukta* est empruntée au bouddhisme? Il faudrait le prouver. Si le mot n'est pas dans Chankara, la doctrine y est. Peut-être même pourrait-on remonter plus haut et en trouver le germe dans les Brâhmanas. Le *dharma* est un

rite dont l'objet est de faire monter le sacrifiant au trône céleste et de l'en faire ensuite descendre; et où se borne à la première partie du rite, il ne résoud pas : « On conspuer[ait] alors le monde céleste, mais on n'a plus longtemps à demeurer dans celui-ci » (AII. Br. 48, 7). La restriction s'explique aisément par la difficulté de concevoir un dieu aussi mortel; mais enfin ce sacrifiant, ainsi installé dans la félicité céleste, ne meurt pas du corps : il peut même, contre toute prévision, survivre longtemps à son ascension : cette situation intermédiaire ressemble fort à la *plérome*, et il ne serait pas surprenant que cette dernière eût pris racine dans quelque vieille conception liturgique de ce genre.

Dernier point : la condition des femmes. « Ce fut un pas hardi, de la part des leaders de la réformation bouddhiste, que de permettre tant de liberté et de concéder une si haute position aux femmes ». Assurément les femmes tiennent dans l'ordre bouddhique une place honorable; mais rien ne nous permet de croire qu'elles eussent dans la société brahmanique moins de liberté et de considération. Parmi les plus célèbres contemporaines des Upanisads figure une femme : Gārgī Vācānavatī. La différence qui s'établit par la suite entre les deux sociétés religieuses s'explique aisément : dans l'une, la liberté des femmes n'était qu'un usage qui cède peu à peu; dans l'autre, elle était une institution qui régnait. Le contre-coup de cette réaction se fit sentir aussi sur le bouddhisme, comme le montre ce curieux document dont Minyér a traduit l'antiquité et l'importance : le procès d'Ananda. Un des griefs qu'on oppose à l'accusé est précisément d'avoir demandé au Bouddha l'admission des femmes dans la communauté. Regret tardif, mais nettement formulé. La même répugnance se manifeste dans un autre chef d'accusation : on reproche à Ananda d'avoir, alors qu'il veillait auprès du Maître mort, permis à des femmes de s'approcher et de soigner de leurs larmes le corps très pur du Seigneur.

On est porté à conclure de ces faits que le bouddhisme a développé, avec un sens à la fois élevé et pratique de la vie, des doctrines et des habitudes qui prévalaient dans le brahmanisme, et que sa contribution d'idées nouvelles est en somme très restreinte. Mais son action sur le progrès moral d'une notable fraction de l'humanité est indéniable, et c'est là une belle part de gloire.

Ces observations — à peine est-il besoin de le dire — n'ont point pour but et ne sauraient avoir pour effet de déprécier dans la minime mesure le remarquable livre de M. Hodge Davis, mais seulement de mettre en garde les lecteurs peu expérimentés contre des affirmations parfois trop

absolues. Ainsi avisés, ils ne prendront pas au pied de la lettre tous les faits qu'ils y trouveront énoncés. Ils y chercheront surtout l'esprit du judaïsme, et ils l'y trouveront sous la forme la plus accessible et la plus séduisante. Ils se sentiront ainsi à la fois attirés et préparés à des recherches plus approfondies. On peut être sûr que M. Ràys Davids ne souhaite pas de plus beau succès que de recruter de nouveaux travailleurs pour la noble tâche à laquelle il a, selon son expression, consacré sa vie.

L. FROST

G. WILHELM. — **Die Sprüche.** — Freiburg i. B., Mohr, 1897, in-8, xiv et 115 pages. — Prix de souscription, mc. 1,00; séparément, mc. 2,50; relié, mc. 3,50.

B. DUBM. — **Das Buch Hoh.** — Freiburg i. B., Mohr, 1897, in-8, xv et 212 pages. — Prix de souscription, mc. 3,00; séparément, mc. 4,80; relié, mc. 5,80.

Ces deux volumes sont les deux premières livraisons d'un nouveau commentaire sur l'Ancien Testament, publié sous la direction de M. Marti, professeur à Berne. Tandis que, pendant longtemps, l'école critique s'est laissée presque complètement absorber par les questions d'intertextualité aux livres sacrés des Juifs, et s'est montrée relativement peu productive dans le domaine purement exégétique, elle va maintenant nous fournir deux commentaires à la fois sur la Bible hébraïque; celui qui paraît depuis 1892 sous les auspices de M. Nowack et qui est loin d'être achevé; et celui dont nous annonçons les deux premières livraisons. Cette coexistence a lieu de nous surprendre: l'esprit des deux publications est en effet à peu près le même. Cela est si vrai que certains ouvrages collaboreront à l'une et à l'autre. Ainsi M. Dubm. qui a fourni à M. Nowack un excellent commentaire sur Ésaïe, en fournit maintenant un à M. Marti sur Job, et M. Bachle, l'auteur du commentaire de Job dans la première de ces collections, va élaborer celui du livre des Juges et celui des livres de Samuel pour la seconde. Quand nous comparerons les deux listes des autres collaborateurs, nous serons bien embarrassés pour donner la préférence à l'un ou à l'autre; car des deux côtés on trouve un groupe de six ou sept à peine compétents. Ce fait prouve, d'une manière évidente, la grande

rechercher en exégèse, et l'on peut ainsi s'exprimer, par les Universités de langue allemande possèdent de nos jours. La théologie biblique ne pourra évidemment qu'y gagner.

Si, pour le fond, la double série de commentaires dont nous venons de parler ne diffère guère, sous d'autres rapports des différences sensibles peuvent y être signalées. Tandis que le commentaire de M. Nowack fournit une nouvelle traduction de tous les livres de l'Ancien Testament, l'autre est un simple commentaire, M. Marti parlant de la conviction qu'après l'excellente traduction de M. Kautzsch, il est inutile d'en produire une autre pour le moment. Pour cette raison déjà, ce dernier commentaire est plus court que l'autre. Dans l'explication des textes, on s'en tient ici également au strict nécessaire, afin que l'ouvrage ne devienne pas trop volumineux. Aussi porte-t-il le titre général *Auszer Hand-Commentar zum Alten Testament*.

Tant de livres modernes sont imprimés sur du papier déplorablement mauvais qu'il n'est peut-être pas hors de propos de dire que ces commentaires s'en distinguent, sous ce rapport, fort avantageusement. Les caractères d'impression ne sont pas non plus trop petits, comme c'est le cas pour d'autres commentateurs bibliques. Nous saluons en outre les auteurs d'ajouter les points-voyelles aux mots hébreux cités. Dans ces derniers temps, on a cessé de le faire dans certains ouvrages allemands, afin d'habiller le lecteur à lire l'hébreu sans l'aide de ces signes. Nous craignons fort qu'on n'aille à l'encontre du but.

L'auteur du premier volume mentionné en tête de ces pages, M. Wildberg, professeur de théologie à Groningue, s'est déjà fait connaître par deux publications antérieures, traduites toutes deux du hollandais en allemand, comme c'est le cas de ce commentaire lui-même. L'une a pour titre *Quelques uns des Actes des Apôtres* et l'autre *De l'écriture des Apôtres*. Dans ces deux ouvrages, dont l'un raconte la formation du canon de l'Ancien Testament et l'autre l'histoire de la littérature hébraïque l'auteur a fait preuve d'une connaissance approfondie de toutes les questions importantes qui se rapportent à nos sujets, et il a montré qu'il possède un sens littéraire et historique très développé. Dans son nouveau travail, bien qu'il soit purement exégétique, les qualités communes de l'auteur se retrouvent à un haut degré.

Il est naturellement impossible de suivre ici l'auteur dans les détails. Nous nous contenterons de dire que l'interprétation des textes est généralement à la fois saine et saine. Ce commentaire, à l'instar de la plupart des ouvrages du même genre, traite, dans les pages d'introduction,

des questions préliminaires touchant le caractère général et la date de composition du livre des Proverbes, ainsi que de ses différentes parties. Mais, outre cela, chaque section de ce recueil de sentences fort diverses est précédée d'une introduction spéciale qui fait ressortir le caractère littéraire particulier de son contenu. Dans certains cas, l'auteur se livre à des considérations théologiques, comme par exemple au sujet de la Sagesse, telle qu'elle est présentée dans le chapitre viii. Le volume se termine par un index alphabétique de tous les sujets importants qui y figurent. C'est un grand avantage pour celui qui veut être renseigné sur un sujet donné, sans pouvoir étudier tout le contenu de l'ouvrage.

M. Wildberger admet, avec les auteurs les plus compétents de nos jours, que les principales parties du livre des Proverbes datent de la fin de la domination perse en Palestine et que sa rédaction finale n'a eu lieu que sous la domination grecque. Il dit avec raison qu'on ne peut bien comprendre notre livre qu'en le plaçant à cette période de l'histoire d'Israël. D'un autre côté, il reconnaît que plus d'un proverbe isolé qui figure dans notre recueil peut remonter au-delà de l'exil. Mais le livre dans sa totalité et l'esprit dominant qu'on y rencontre dénotent une basse époque. La langue, qui renferme beaucoup de termes archaïques, confirme pleinement cette manière de voir.

Le second volume dont nous nous occupons, le commentaire du livre de Job par M. Duhm, est digne de celui du même auteur sur le livre d'Ésaïe. Ce critique, comme d'habitude, part de l'idée, évidemment fort juste, que le prologue et l'épilogue de la Jobaie ont formé d'abord un conte populaire, qui existait déjà avant la période deutéronomique et diffère grandement, pour la forme et le fond, du corps de l'ouvrage. Il met clairement en évidence ces différences, ainsi que les raisons qui plaident en faveur de l'origine post-exilienne de la partie poétique de notre livre. Il conteste avec raison l'authenticité des discours d'Élihu ainsi que d'autres morceaux, comme chapitre xviii, ix, ix-xix, 20, sans parler des textes de moindre importance. Il est évident qu'en éliminant les discours d'Élihu et en attribuant le corps de l'ouvrage à un autre auteur que le auteur en prose, les principales questions relatives à notre livre s'expliquent beaucoup mieux que lorsqu'on attribue tout son contenu à une seule et même main. Les objections qui se sont élevées sur ce dernier point de vue n'ont jamais pu s'entendre sur le vrai but de la Jobaie, pour le raison bien simple que les différentes parties qui la composent ne concordent pas entre elles. Dans le prologue et l'épilogue, Job nous appa-

tait comme un juste parfait, qui se soumet à ses ordres d'un cœur avec une résignation exemplaire, et dont Dieu approuve les paroles et récompense la belle conduite. Dans le reste de l'ouvrage, Job n'est nullement résigné; mais il se révolte contre le sort que Dieu lui a fait et accuse celui-ci d'injustice. Aussi Dieu fait-il finalement la leçon à cet esprit récalcitrant, afin de le dompter. Job est même obligé de se condamner lui-même et de se repentir de ses paroles impudentes. Dans des discours d'Elihu, nous rencontrons encore un point de vue différent, le côté utilitaire des épreuves humaines. Saisant qu'on part de l'un ou de l'autre de ces différentes parties, on se fait de notre livre une conception tout autre. Mais un lieu de concile concilier des points de vue aussi divergents, il faut reconnaître qu'ils proviennent d'autres différends et les distinguer soigneusement. Le livre a leur sujet à un effort d'harmonisation ne fait qu'embrouiller les choses.

M. Dulac a-t-il parfaitement mis en lumière le but de notre livre? Celui du prologue et de l'épilogue, oui. Mais relativement au poème, à la partie essentielle, il nous semble qu'il a, comme beaucoup de ses devanciers, attribué à l'auteur des vues trop modernes. Il prétend que ce poème veut surtout combattre deux erreurs capitales de la théologie traditionnelle, consistant à expliquer tous les maux de la vie comme une conséquence du péché et à faire de l'homme le centre de l'univers. Eh bien, nous ne sommes nullement convaincu de la justesse de cette manière de voir. Nous ne croyons pas que des questions transcendantes de ce genre aient préoccupé notre auteur, mais un problème beaucoup plus simple et pratique : d'où vient que tant de justes sont malheureux et que beaucoup de méchants prospèrent? Ce problème s'imposait aux Juifs, à partir de l'exil, où nombre d'autres maux s'appliquaient avec le plus grand zèle à la pratique d'une justice parfaite, sans que la gloire et la prospérité correspondissent à ces loyaux efforts. Cet état de choses demandait d'autant plus impérieusement une explication que les législateurs et les prophètes hébreux avaient toujours présenté comme sanction de la morale le bonheur terrestre des hommes vertueux et le malheur des infidèles. L'auteur veut réfuter cette théorie traditionnelle au nom de l'expérience, qui la démentait à chaque instant. C'est là le côté négatif et juste de notre poème. Mais il a bien moins réussi à résoudre le problème d'une manière positive, parce qu'il ne connaissait pas l'amour paternal de Dieu ni l'espérance de la vie éternelle, révélée par l'Évangile. Du point de vue de l'Ancien Testament, il ne restait qu'une seule solution à proposer que celle de la fin du poème, où Dieu apparaît et parle à Job

des êtres merveilleux de la création, pour l'obliger à s'incliner devant la sagesse souveraine et incompréhensible de Dieu. Chercher autre chose dans notre poème, c'est assurément dépasser la pensée de l'auteur.

L'exégèse de notre commentateur est généralement très saine; on ne pouvait pas l'attendre différente d'un tel maître; qui joint à un sens critique très fin une connaissance approfondie de la littérature hébraïque. Il va de soi que celui qui veut entrer dans les détails ne sera pas toujours d'accord avec M. D. sur les solutions proposées. Cela est d'autant moins surprenant que le texte du livre de Job, fort altéré par les copistes, offre des difficultés particulières et qu'on y rencontre maint passage d'une obscurité désespérée. Notre commentateur contribue de toute façon à rendre bien des textes plus intelligibles que ne le faisaient les commentateurs plus anciens.

Cet ouvrage n'est pas seulement précédé d'une introduction générale, dans laquelle sont traitées les principales questions se rapportant au livre à interpréter, mais les différentes parties du livre sont, en outre, précédées ou suivies d'observations qui en facilitent l'intelligence et qui complètent les remarques critiques de détail rattachées immédiatement aux textes. À l'instar du commentaire de M. Wöldeke, celui-ci renferme également un index alphabétique fort détaillé, où sont indiqués tous les sujets de quelque importance qui y sont abordés. Dans un tableau synoptique, l'auteur a groupé les textes qui lui paraissent appartenir au cycle populaire de Job, ceux qu'il attribue au principal poète du livre, les discours d'Elia et les fragments similaires, enfin les additions postérieures. De tels commentaires répondent donc à la fois à l'intérêt scientifique et à l'intérêt pratique.

C. FRIEDENBERG.

FRIEDRICH SÄMPEL. — Das Nibelungenlied. Siegfried der Schlangentöter und Hagen von Troje: Eine mythologische und historische Untersuchung. — In-12 de 124 pages. Stockholm. P. A. Norstedt og Söner, 1895. 3 kronor.

Friedrik Sæmpele n'est plus un inconnu pour nous, grâce à ses travaux antérieurs : *Wer war Sigurd Fafnirson ?* (1883); *La Mythologie du Nord éclairée par des interpolations latines, etc.* (1892); *Hjæmle und Edda* (1893). La thèse essentielle du livre auquel est consacré ce compte-

rendu c'est que Sigfrid-Siffrid est le même personnage qu'Alaric, roi des Visigothes, et que Hagen est le général romain Aëtius qui vainquit les Huns dans la grande bataille de Châlons en 451 et qui, plus tard, fut assassiné par Valentinien III. Dans la grande polémique sur le caractère du *Nibelungenlied*, M. Sander est donc de ceux pour qui la légende repose sur un fond de données historiques. De nos jours, il n'y a personne qui ne soit au moins en partie de cet avis, Gunther, Gerdot et Gheles, fils de Giselch-Dacurdt, norrois : Gunnar, Gullmar, Hagen, sont en partie historiques. Gunther, roi des Burgondes, est ce Gundahar (le Gundaharicus de la *Lex Burgundorum*) qui en 497 fut tué en place avec tout son peuple par les Huns. Gheles est le Giselharicus sur la liste des rois dans la susdite *Lex Burgundorum*. Etel, c'est naturellement Attila-Atili, Moedelm, son frère Moeda, tandis que Heleho est sa première épouse historique, enfin Dietrich de Berna ou Théodoric le Grand. Quand nous lisons dans la légende norroise (Atlakvitha, Atlamal) que Gudrun tue Atil et qu'elle met ensuite le feu à la demeure, nous avons devant nous la reminiscence du fait historique suivant. En 453, Attila épousa une femme germanique, nommée Hildico, le lendemain de son mariage on le trouva mort dans son lit. Bientôt le bruit se répandit qu'Hildico l'avait tué pour se venger. Plus tard, on fit d'elle Krimhilt, la sœur des rois des Burgondes. Le nom de Krimhilt (la Gudrun de la légende norroise) correspond au nom de Hildico; car Hildico est une expression familière (i koseform) pour Hilda.

Mais personne n'osait aller plus loin dans ces rapprochements historiques. On peut dire que tous les efforts pour faire de Sigfrid un personnage historique ont échoué. On a essayé de le rattacher à Sigebert, le quatrième fils de Clotaire, roi des Francs, ou à Claudius Civilis ou à Arminius, comme le voulait Mose autrefois et comme tout récemment C. Vissac en l'a soutenu de nouveau; mais leurs raisons ne suffisent pas. Les points de contact vraiment historiques ne se trouvent que dans la légende des Burgondes, qui, mêlée aux vieilles chansons de Siffrid, est devenue notre *Nibelungenlied*.

M. Sander se montre donc bien audacieux lorsqu'il pose en principe que toute la légende des Nibelungen repose sur des faits historiques dont la lutte entre le christianisme et le paganisme, et la chute de l'empire romain forment le fond. Selon lui, nous venons affirmer ici à une grande légende historique, sous la forme de vieux mythes païens, dans laquelle Alaric Siffrid et Aëtius-Hagen paraissent à côté de Gundahar, d'Attila et du Théodoric. Mais, qu'il dise : « J'ose soutenir ma sup-

naïfisme en dépit de tous les analismes » (p. 21) nous voudrions avoir des preuves caractérisantes. Au lieu de cela, il nous donne plusieurs particularités très ingénieuses qui nous doivent tout honneur à l'esprit de l'auteur; mais qui ne nous forment pas à eux-mêmes, en effet, Alarik en Sifris et Alarik en Hagen.

En premier lieu, son origine. Alarik apparaît soudain auprès du l'empereur Théodose sans que personne sache qui que ce soit de son passé. Son identité est connue au premier chef, à l'époque de la mort de Théodose. N'est-ce pas, cet Alarik? Voici ce que M. Sander, selon la *Fuglunge saga* la plus ancienne de Suède, fils de Sigman le roi de Haparland, se passe dans la vallée du Malar, province de Sudermannland. C'est dans ces mêmes lieux que l'histoire d'Alarik nous transporte. Sur les bords féconds des rivières de la *Fuglunge saga* que Thiodolf de Hvide a suivie sans ses titres *Fuglunge*, se trouvent, sous le n° 13, Alrik et Erik, des guerriers effrayables, des champions du cheval. Un jour, ils allaient dans un bois, montés sur leurs plus beaux courriers, et se tuaient avec des arcs de chevaux. Erik représentait les païens, Alrik (c'est-à-dire le roi Alarik) le christianisme. Une lutte de chevaux est une image commune pour indiquer la lutte entre les deux religions. Dans le tableau d'*Fuglunge* de Thiodolf il est dit que les amis de Hage le Sage, les deux Alrik et Erik, ont lutté avec le baron (la conviction religieuse) de leurs chevaux. L'auteur s'interrompt ici : « Maint Thomas incrédule, dit-il, demandera peut-être : Ce sera donc la véritable signification de la légende? » Et il répond : « Oui ». Un passage de Saxe Grammaticus vient encore fortifier sa supposition : ici on nous décrit un duel entre Gostibilludus (Gestr l'Aveugle, qui est remplacé par Erik), c'est-à-dire Dithinn et Alrik, roi des Suédois. Alrik meurt et Erik lui aussi (Gostibilludus, le fils d'Alrik), on ne doit pas remarquer de rapprocher ce nom de celui de Gostibilludus, le fils de Sigfried du *Nibelungenlied*, 716, 2. Mais Alrik n'était pas mort, et c'est là que M. Sander va chercher son hypothèse. Il avait seulement quitté sa patrie pour les contrées plus méridionales, où il reprenait sous la forme d'Alarik. La chronologie est d'accord avec cette interprétation. D'après le tableau chronologique de la *Fuglunge saga*, Alrik et Erik ont régné du 380 jusqu'à 400 ensemble, puis Erik encore vingt-cinq ans seul. Eh bien, c'est justement à la fin du IV^e siècle qu'Alarik paraît auprès de l'empereur byzantin. Enfin notre auteur renvoie (p. 91 sq.) à trois monuments de runes, également dans la vallée du Malar (décrits entre autres par le professeur C. Saxe, en 1872). Sur les deux premières on voit distinctivement des représentations

de la légende de Sigurd, par exemple, comment le dragon Fafnir est percé. En outre, on lit sur la première pierre : « Sigríð, la mère d'Atrik, fit un pont pour l'ami de Halogœir », sur la troisième : « Atrik, le fils de Sigríð, érigea cette pierre pour son père Sþjut, qui est parti bien loin pour l'ouest ».

De tous ces faits l'auteur prétend nous faire tirer la conclusion que Sigurd et Alaric sont un seul et même personnage. On comprend tout de suite combien cette identification est téméraire. Nous savons seulement qu'Alaric naquit vers 375 sur l'île du Danube (« *barbara Peuce* », comme l'appelle Claudien). M. Sander dit que cette île pourrait être (en glückswasser Thule. La concordance des dates de la table d'Englânge ne nous frappe pas. Car la chronologie qui donne à chaque roi 25 ans de gouvernement n'est que de la fantaisie. Si cela était exact, nous serions aussi forcés de supposer que les trois grandes inscriptions dans la vallée du Mälar ont été rédigées par Alaric lui-même et cela après que son histoire se serait déjà métamorphosée dans la légende de Sigurd et de Fafnir! Car sur la troisième pierre il est écrit très distinctement qu'elle est érigée par Atrik ou personne. Nous devrions accepter alors en outre que l'histoire d'Alaric serait parvenue tout de suite dans le Nord et s'y serait changée dès l'abord en légende de Sigurd. Cependant cela-ci n'est pas du tout norrois d'origine; au huitième siècle elle vint du pays des Francs du Rhin chez les Saxons; de là elle passa dans la Scandinavie.

Enfin M. Sander donne un certain nombre de parallèles à l'appui. Alaric devient *magister militum* de l'Illyrie orientale et fait forger des armes aux attermus de Thessalonique pour son armée. C'est ainsi que le Fafnir romain, dit M. Sander, p. 80, devait avoir l'occasion de faire la connaissance de l'épée Gramr! Alaric est vaincu deux fois en Italie près de Pollentia et de Vérone, c'est ainsi que d'après la *Völsunga saga*, c. 145, l'épée que Mimir lève pour Sigurd se brise. Notons, en passant, que cette particularité n'est pas reproduite dans *Sigurdha. Av. Fafnir*, II.

Et ainsi de suite. Après la bataille de Pollentia, Alaric se retire en l'Illyrie. Peut-être y fut-il le bienvenu auprès d'une valkyrja quelconque, ajoute la fantaisie de M. Sander, page 83. Et puis plus haut : « Y a-t-il personne qui doute encore que cet Alaric ne soit devenu le héros d'une légende ? Il est certainement le même personnage que Sigurd, et même comme le plus puissant, le plus illustre de tous dans *Grímnis, Sinförlatal, Sigdrifinn* ! » En vérité tout ceci ne suffit pas pour

qu'il ne nous reste plus aucun doute. Alaric lève des impôts à Athènes. Après cela, dit Synésios de Cyrénaïque, la ville fut pareille à la peau vide d'une victime. En bien, cet impôt affreux, c'est l'or que Lôiïl vend à Antivari et Synésios dans son langage figuré vise la peau de loutre, d'Or, fils de Hrothlunarr, qui devait être nymphé d'or par les Aares. C'est ce que nous raconte la prose de *Reginmund*, dans la strophe 5. Mais sans faire la part de ce qu'il y a de légendaire dans cette combinaison, il n'est pas question de Sigurd ici.

Quant à Hrothlunarr, il ne serait autre que Théodose, et ses deux fils, entre lesquels il partage son empire, sont Regin et Fafnir. Les filles de Hrothlunarr, Lyngbeldir et Lohbeldir (*Reginmund*, 10) sont Placida et Serena. Placida, la sœur de l'empereur Honorius, épouse Constantin; elle a de lui une fille, nommée Honoria, à ce qu'il paraît, impétieuse et amoureuse, qui après quelques autres aventures galantes, se présente à Attila pour devenir sa femme. Eh bien, selon M. Sander, elle serait cette « vierge au cœur de loup », tel que Hrothlunarr appelle la jeune Lyngbeldir (« die vilhugubli », *Regin*, 11.) Fafnir dit à Sigurd : « Tu es un pécheur mortel », (« illud bilrect »). *Bilrect* c'est mordre; mais Snorrok et Hugo Gering traduisent « tuer » par « assassiner ». M. Sander dit que ceci ne peut se rapporter qu'à Sigmund qui mordait la langue à la lèvre (lupa, romaine). Et, lorsque plus tard le dragon meurtant pèche : « Tu n'as beau ramer au vent, tu le noyeras tout de même dans l'eau » (*Fafnir*, 11), nous retrouvons là une allusion aux efforts d'Alaric, pour aborder en Afrique; mais ses vaisseaux périrent.

Celui qui nous faire de pareilles comparaisons ne sait pas où il va. Dans l'introduction au prose du *Fafnir*, il est dit que Sigurd fit un chemin souterrain sous la route, par laquelle venait généralement l'air de Galatbeldir. En effet, dit M. Sander, page 90, la Rome païenne était envahie par les catéchumènes des chrétiens, rapés par le christianisme. Car, pour lui, Fafnirreprésente Rome et tout l'or qu'Alaric emporte de la ville éternelle, c'est le trésor des Nibelungen. C'est, en effet, une image bien morboise de se représenter un défunt sous la figure d'un dragon (d'ange), gardant son or sous son autre funéraire. Or Rome n'était-elle pas une morte, ne voyant plus que sur ses trésors? Mais il ne s'agit pas seulement de l'or. Le trésor des Nibelungen a près un caractère spirituel : l'honneur, la fidélité, la vie religieuse, toutes les vertus « et leurs contraires » formant les richesses de Rome!

La « tarrappe » de Sicili est pour Alaric une tarrappe politique, le symbole du souverain byzantin dans lequel il s'enveloppait. Puis l'en-

mais que Brynhildr est épouse de l'époux d'Odinn, parce qu'elle s'est mariée Helgi, fils de Hrómundr dans la bataille, tandis qu'Odinn avait pris le parti du vieux Hœnirginnar. Hrómundr elle-même parle dans *Sigurd's saga*, II, de « Apnarr, Auðinn et Hildir ». Or, M. Sander — et je ne saurais dire pourquoi, — prétend que ce Helgi est le premier chrétien tandis que Hœnirginnar est un païen, et il ajoute : « Ces deux descriptions viennent sans doute d'Édigger, le chrétien, et Athanasie, le païen, quo Sigurd se rapporte à Alaric » p. 100. Édigger est un chef visigoth, adversaire d'Athanasie, le champion païen bien connu, vainqueur de Valmès près d'Andrinople (378). Ensuite on dit de Brynhildr — sans s'expliquer pourquoi — la géante (Néantaise) de la Thirace; son frère Atli règne sur la Mer du Nord, et quand dans *Sigurd's saga*, 5 et suiv. Brynhildr enseigne à Sigurd les signes des runes, cela vient tout simplement de ce qu'Alaric se préparait en Thirace à la guerre. Les fils de Grímr, Gommarr, Hôgn et Gutharr (*Hœnirginnar*, 27), ce sont Valmès, Théodémir et Vidémir, fils du roi ostrogoth Valmèlar, et quand, après la mort de Sigurd, les Goths viennent ravir ses trésors, ce pillage est une allusion au fait historique que les Ostrogoths prirent possession du territoire d'Alaric. L'expédition de Siffr contre les ennemis de Gutharr, le roi suédois Lodegar et le roi danois Lindogast (*Adventura*, IV), se rapporte au combat du christianisme contre le paganisme, car les Saxons sont restés pendant longtemps païens.

Sans se refuser à reconnaître ce qu'il y a d'ingénieux dans ce pareil rapprochement, on avouera qu'ils ne sont guère probants. Sans aucun sens critique, les données païennes dans les anciennes épopées allemandes de Siffr et dans des légendes écrites d'une époque plus tardive sont rattachées aux événements historiques de la vie d'Alaric. Comment ces événements ont-ils été connus d'abord des Francs du Rhin, puis des Scandinaves ? De quelle façon sont-ils devenus parties intégrantes de mythes et de légendes ? L'auteur n'essaye même pas de nous renseigner sur ce point. Quant à la question comment le nom d'Alaric a été changé en celui de Sigurd, il ne soupçonne même pas à se la poser !

La tentative d'identifier Hagen à Attila ne nous satisfait pas davantage. M. Sander a eu un précurseur en la personne de H. Harnack qui énonçait déjà la même thèse en 1885; tout en reconnaissant que, d'autre part, Hagen présente bien des ressemblances avec Hôgn, le frère de Gutharr. Tous deux ont été cités chez les Huns, Attila est tué par Valmèlar III, Hagen à la cour d'Attila. Hagen de Tronje, Tronje (M. Sander dérive ce nom de *Tronje* et non de *Tournay* — Dornick —

on de Saint-Trigem ou de Toul suivant la légende qui fait venir les Francs de cette ville. Hagen, dit-il de même qu'Adius, est un chef habile, un diplomate ingénieux, vigoureux dans ses entreprises, très-dangereux par ses ruses. Hagen, dit-il, de même qu'Adius, le fils Numain, se sachant perdu, tout veut avant de mourir autant d'ennemis que possible. Il avait bien raison de haïr Siegfried-Alain, qui avait pillé Rome.

A l'appui l'auteur cite divers témoignages tirés des plus anciennes chansons de Siffril ou empruntées à la légende un peu plus tardive des Burgondes, mais tout cela sous la moindre critique; il ne cherche pas un instant à nous montrer comment Adius a pu subir une si étrange métamorphose. Quelle raison y a-t-il pour nous d'accepter cette nouvelle explication peu vraisemblable, sans aucune preuve, en abandonnant l'explication mythique qui nous rend beaucoup mieux compte du caractère de Siffril ?

Que Siffril soit un dieu solaire germanique devenu héros ou qu'il soit un héros lumineux, né de cette même disposition à forger des mythes, toujours est-il que son histoire dans sa plus ancienne forme a été un mythe du jour ou de l'année. La matin, le héros lumineux tue le dragon des nuages et réveille le soleil qui dort sur la montagne céleste. Le soir, il est vaincu par les puissances nébuleuses, qui entraînent le soleil dans leur empire souterrain; telle est l'opinion de M. Symeon dans *Gründriss*, II, 25. Quant à moi, je préfère l'explication qui en fait un mythe de l'année. Le héros lumineux triomphe de l'hiver, revivifie la terre en semant, mais disparaît à la fin de novembre dans les nuages. La même pensée mythique est exprimée dans le chanton de l'Edda *Skírnismál* (*Skirnismál*) ou Skirnir le serviteur de Freyr pénètre jusqu'à Geird. Le mythe de Sarpdrag-Monglöth en est une forme parallèle et notre conte « la Belle au Bois dormant » s'y ressemble beaucoup. Il en est héros lumineux, qu'il importe? De cette façon du moins tous les traits caractéristiques de Siffril-Sigfrif s'expliquent le plus aisément. La *farnekapp* n'est plus le « manteau magique » dont Alain se couvre, mais le nuage, dans lequel le héros ou le dieu lumineux s'enveloppe quand il va combattre l'hiver; il en triomphe dans les orages du printemps et la plus fécondante moude le pays. Les Niflungar, les puissances de Niflheim, Nifhel, qui tuent le héros lumineux ou solaire, deviennent plus tard, dans la légende historique, les rois des Burgondes.

Hagen est un personnage tout à fait mythique, un démon, peut-être une personnification de l'hiver, appartenant aux plus anciens éléments du

poème des Nibelungen. Dans le *Þátalí-kongrá* il est connu un fils d'elles, (cf. W. Müller, *Myth. der N. Helden*, p. 38 seq.), beau-frère des rois du Rhin, ce qui indique, selon Müller, qu'il est un héros franque, car d'après un vieux mythe des Francs, leurs rois descendent des dieux par la naissance miraculeuse de Meroweg. De là aussi, pour M. Müller lui aussi, Hagen n'est pas un personnage vraiment historique, mais une personification idéale du peuple des Francs. Je ne me prononcerai pas sur ce point. Il est impossible de donner une explication de la figure sinistre et impuissante, de Hagen, le meurtrier cruel et en même temps le vassal fidèle. Est-il possible qu'il ait emprunté à Loki quelques-uns de ses traits caractéristiques? Je suis d'avis que c'est fort possible; mais alors, c'est seulement parce que déjà dans les plus anciennes pièces, Hagano, le fils d'un elfe, avait le caractère méchant, au moins morne, continué. C'est à lui que Götthorin, beau-frère des Gibklingen, le meurtrier de Sigurd, le Götthorin historique, doit son caractère sinistre.

L'autor nous nous trop longuement parlé de cet ouvrage, qui dénote plus d'imagination et de témérité que de méthode ou de critique. L'ingéniosité de l'auteur nous y a encouragé. Son livre suppose de nombreuses recherches. A ce titre du moins il mérite de ne pas être jugé en quelques lignes.

L. KASTNER.

The Zand i Javut Sheda Dad or The Pahlavi version of the Avesta Vendidad; the text prescribed for the B. A. and M. A. examinations of the University of Bombay edited... by DAHAN DASTUR PERSHVAS SAMJANA. — Bombay, 1885, 6. in-8, xix et 220 pages.

Comme l'indique son titre, l'ouvrage publié par le Dastur Pershvas Sanjana comprend les textes inscrits aux programmes de l'Université de Bombay et que les étudiants doivent expliquer pour obtenir leurs grades, à savoir les Fargards I à IX du Vendidad, et, en appendice le Fargard XIX ainsi que plusieurs extraits ~~aux~~ courts du Dinkart. Ce choix n'est peut-être pas des plus heureux, car, dans toute la littérature pahlavie, rien n'est plus difficilement intelligible que le commentaire du Yasna et du Vendidad, ou les traductions de passages ~~en~~ pahlavi, ~~en~~ rendus dans le Bundahish ou dans le Dinkart. Les traductions pahlavis des textes ~~en~~ rendus ont un minuscule décalque ou chaque mot de l'Avesta est rendu par un mot pahlavi, sans que le traducteur s'inquiète de la construction et de la syn-

terre de sa propre langue. Or le zend et le pahlvi sont deux idiomes de constructions et de syntaxes divergentes, de telle sorte que la traduction littérale d'un passage de l'Avesta n'est guère compréhensible qu'à la condition d'avoir le texte original sous les yeux, ou de pouvoir, grâce à une connaissance très complète de l'Avesta et des traductions pahlvies, relier la phrase zende primitive. En réalité, la traduction du Yasna et du Vendidad n'est point du pahlvi; le moindre texte du Shikao-Numanî ou de l'Arda Viraf représente bien mieux le persan du moyen âge¹.

La seule édition complète du commentaire pahlvi de l'Avesta est celle que M. Spiegel publia en 1853 d'après deux manuscrits, l'un de la Bibliothèque royale de Copenhague, connu sous la notation de K4, écrit en l'an 1324, l'autre de la Bibliothèque de l'India Office. Ces deux manuscrits sont malheureusement la copie d'un même original, et l'on reconnaît que dans ces conditions l'édition de M. Spiegel présente dans plus d'un cas des leçons incertaines². Il ne semble pas cependant qu'on doive attendre des manuscrits découverts depuis l'édition de Spiegel des variantes capables d'amender sérieusement le texte³. Le Destour Sadjan a trouvé deux nouveaux manuscrits, mais l'un est une copie relativement moderne de K4 écrite en l'an 1013 de Yédegérah, et l'autre est encore plus moderne. Dans des conditions aussi défavorables, il est bien difficile de donner une édition; je ne dirai pas définitive, mais satisfaisante du texte et de la traduction pahlvie de l'Avesta. Ce qu'il y a de mieux à faire, c'est de prendre comme base le manuscrit le plus ancien, et de donner scrupuleusement toutes les variantes de tous les manuscrits connus, même modernes, car il paraît bien difficile d'établir un classement des manuscrits par familles qui permette d'élaguer telle ou telle variante au profit de telle autre. Quand ce travail sera fait, il faudra attendre que la philologie des langues du moyen âge de l'Iran ait assez progressé pour qu'il soit possible de choisir définitivement entre les différentes leçons. Ce ne sera que lorsqu'on aura publié avec des indices tous

1) Par moyen Persan nous entendons à la fois le Pahlvi qui fut une langue réellement parlée, le Pazeod et le Parli qui n'en sont que des transcriptions.

2) De plus les deux manuscrits de Copenhague et de l'India Office étant incomplets, M. Spiegel a dû les compléter par deux manuscrits beaucoup plus récents et copiés en 1750.

3) Il est parfois regrettable que M. Karl Gerdner, qui a pu utiliser pour son édition du texte zend de l'Avesta des manuscrits connus de toutes les parties du monde iranien et qui ne se trouveront sans doute plus jamais réunis entre les mains d'un Européen, n'ait pas publié en même temps la traduction pahlvie avec ses variantes.

les livres pehlivis et tous les rivalets persans qu'on pourra atteindre ce résultat.

L'édition publiée par le Docteur Saegjes répond en partie à ce desideratum et avec plus de bonheur qu'on n'aurait pu s'y attendre; on ne peut que regretter qu'il n'ait pas étendu à tout le *Vendidad* et au *Yasna* la méthode qu'il a employée pour les 6 fragments du *Vendidad* publiés dans ce livre. Le texte est supérieur à celui de Spiegel, non seulement parce qu'il comprend les citations rendues du commentaire pehli, dont la plupart avaient été supprimées par l'éditeur allemand, mais par beaucoup de raisons. Il serait trop long, surtout en l'absence de caractère original d'insister sur ce point; cependant il semble que le savant Docteur aurait pu en nombre d'endroits corriger davantage le texte établi par la collation de ses manuscrits, de façon à obtenir un sens plus satisfaisant. Nous n'en donnerons qu'un exemple: au III, page 4 de son édition, la phrase suivante qui n'offre pas de variante avec celle de Spiegel: *apad pira zakh ala patyarakah frap karist Zandh. Moud-i pilmarg arast u dshak [andh aigh anar-i apard-i zoh fshak shahnam u dshak aigh dshak anar-i zoh fshak*. Comme l'a fait remarquer J. Darmesteter dans sa traduction de l'*Avesta*¹, cette phrase pehli est à peu près intelligible sous cette forme. Il suffit cependant d'un très léger changement, à peine perceptible dans l'écriture pour lui rendre tout son sens; au lieu du mot *apard-i* « les pères » écrit en pehli *a-p-a-r-d-i*, il faut lire *andria* « les cavaliers », *a-n-d-r-i-a*, avec l'équivalence du groupe *ad* = *v*, les deux mots ne différant dans l'écriture que par un trait vertical un plus ou en moins. La phrase ainsi restituée doit se lire: « Et Zandh-Moud, plein de mort, crée, par opposition à cela, le pillage et la mauvaise vie [le pillage, c'est-à-dire le pillage que les cavaliers font dans cet endroit; la mauvaise vie, à savoir le pédérastie que l'on commet dans cet endroit]. »

Cette correction s'impose quand l'on songe que ce passage de l'*Avesta* nous reporte dans le pays de Merv, qui, de tout temps fut dévasté par des troupes de bandits montés sur des chevaux d'une incomparable vélocité, qui se livraient, jusqu'au moment où le Turc envoya contre eux une expédition, au brigandage le plus dénoté. Quant à leurs mœurs, elles ne rappelaient que trop celles auxquelles le commentaire pehli fait allusion.

On pourrait citer bien d'autres cas ou de semblables corrections qui ne portent que sur des différences graphiques à peine sensibles, amélio-

1) *Tour II*, p. 3, num 15.

raient beaucoup le texte. Cependant je crains qu'il ne serait pas juste de reprocher au Docteur Sanjani de ne pas s'être engagé dans cette voie de conjectures qui ne peuvent se tenter aujourd'hui avec sûreté.

Dans son Introduction, le Docteur Sanjani s'est tenu sur une réserve prudente en ce qui concerne l'âge des textes écrits et l'on ne peut que l'en féliciter. Si les Parus, comme quelques-uns l'ont fait, avaient à mêler leurs convictions religieuses à la discussion scientifique, il sera impossible de résoudre une question où les esprits européens eux-mêmes s'enflamment comme s'il s'agissait de leur propre religion. Néanmoins le Docteur Sanjani cite en note de la page xxii de son Introduction un fragment de la préface de la traduction des *Gathas* de M. Lawrence Mills¹. Dans ce passage M. Mills affirme que la date la plus récente que l'on puisse assigner à la composition des *Gathas* doit se placer au 2^e siècle avant notre ère et qu'on pourrait facilement la faire remonter à 1500 avant J.-C. Cette chronologie est absolument fantaisiste², et personne ne peut donner une preuve rigoureuse pour la soutenir, tandis qu'il est facile de lui opposer un grand nombre d'arguments établissant la date récente de la composition de l'Avesta, les indices restant en dehors de la discussion. Tout d'abord le récit du Dinakht est formel à cet égard, et il faut bien admettre que les Mazdéens du moyen âge connaissent au moins aussi bien que nous l'histoire de leurs livres sacrés. La légende de Zoroastre³ elle-même est la meilleure preuve qu'il ne faut pas rejeter si loin, non seulement la composition de l'Avesta, mais même la naissance de la secte mazdéenne. Le prince auquel Zoroastre apporte la Loi est nommé Vishtaspa et non nous paraît dans les *Gathas*, ce qui prouve que la composition d'une partie au moins des *Gathas*, la portion la plus ancienne de l'Avesta, lui est postérieure. Il est difficile de dire à quelle époque vécut le Vishtaspa de la légende, mais il n'est nullement impossible que ce soit le même que le Vishtaspa des inscriptions de Bisoutoun, le père de Darius, et c'est ce qu'avaient pensé les premiers interprètes des documents cunéiformes. Vishtaspa était l'un des satrapes ou gouverneurs de provinces d'achéménides; le lieu qui relevait au gouvernement central les différentes provinces était infiniment plus lâche avant Darius qu'il ne le fut dans la

1) Ettingen, 1891, p. xix et xx.

2) J. Darmesteter l'a combattue dans son troisième volume de la traduction française de l'Avesta.

3) Nous ne parlons ici que de la légende de Zoroastre telle qu'on peut la constituer par l'Avesta et non de celle que l'on trouve dans les ouvrages palirs et parus.

suite, et chacun des gouverneurs avait dans sa sphère une liberté assez grande qui n'était d'ailleurs pas jusqu'à l'autonomie. Si Zoroastre a réellement existé, et s'il n'est pas une invention pure et simple, il fut sans doute l'un de ces innombrables chefs de petites sectes iraniennes qui s'échelonnaient historiquement depuis les temps les plus reculés jusqu'au Esh. L'étude de ces sectes, celles du Mohamra, le prophète à la figure voilée, ou de Mahmoud Tarabâ, par exemple, en apprend plus sur ce qui a dû se passer dans l'antiquité, que toutes les comparaisons que l'on peut faire entre le Yama et le Rig-veda. Ces petites sectes parvenaient, grâce à la crédulité naturelle du peuple, à recruter dans les campagnes un certain nombre d'adhérents, jusqu'au jour où le gouverneur de la province où sévissait ce commencement de rébellion, envoyait un détachement de cavalerie qui dispersait en quelques jours la petite foule ainsi formée. Quelquefois, quand l'on tardait trop, ce n'était plus un escadron de cavalerie qu'il fallait faire marcher, et plus d'une fois le sort de la Perse a dépendu d'une bataille entre les insurgés et les troupes régulières. C'est à peu près l'histoire de Zoroastre et de sa secte; Zoroastre apportait une Loi qui, primitivement, ne devait pas s'éloigner beaucoup des croyances du reste de l'Iran, mais dans laquelle le nouveau prophète se posait comme réformateur. Ce n'est que plus tard, à l'époque des Arsacides et des Sassanides, qu'on a ajouté les traits spéciaux, et qu'on a inventé l'arrangement minutieux qui ne peut être primitif. On ne sait à quelles préoccupations politiques obéissait Vistasp; quoique dans une zone relative, comme nous l'apprend Hérodote, son fils Darius n'arriva évidemment pas au trône sans s'appuyer sur un parti puissant en Perse; d'ailleurs, sa famille, celle des Achéménides, avait déjà régné, elle était l'une des plus considérées dans l'empire, et aussi celle dont on craignait le plus l'ambition. On sait par Hérodote (livre I, § cxx) que le grand Cyrus pendant sa malheureuse campagne contre les Massagètes craignait par dessus tout que Darius, fils d'Hystaspès, ne cherchât à s'emparer de la couronne. Que, dans ces conditions, Vistasp ait toléré Zoroastre, qu'il l'ait même protégé au secret pour s'appuyer plus tard, au besoin, sur la nouvelle secte et renverser la dynastie de Cyrus, c'est ce qui n'aurait rien d'in vraisemblable. Cyrus, lui-même, secondé par Harpage, n'était pas arrivé d'une façon beaucoup plus légitime au trône. Tolérée et sans doute encouragée par Vistasp, les affiliés à la nouvelle secte, proches parents des dévotés du moyen âge, dont tous les biens terrestres ne consistaient guère qu'en un floc dépenaillé et un bassin toujours vide, profitèrent de l'occasion qui leur

était offerte et se précipitant à l'assaut de l'ordre de choses établi. Quand l'un d'eux, le mage Smerdis, se fut emparé de la couronne, les Perses trouvèrent que la mesure était pleine, et le terrible massacre de la Magophanie mit fin à cette invasion. C'est identiquement ce qui se passa quand Mazdek qui avait été contenu si énergiquement par Kobaï fut mis à mort par Khosrav Anouahirvân, son fils. On comprend que plus tard, lors de la rédaction de l'Avesta, les Zoroastriens dont la religion était devenue la loi officielle de la Perse, aient manifesté leur reconnaissance au prince qui dans un but politique, ou simplement par indifférence, avait favorisé les débuts de leur secte et qu'ils aient créé autour de son nom une légende et tout un cycle épique.

F. BLOCHET.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

GERMÁN HOWARD. — Sex worship : an exposition of the phallic origin of religion. — Un vol. in-16 (162 pages), Washington, published by the author, 1907.

Ce petit volume, dont le titre indique très clairement le contenu, est fort intéressant à lire, sur l'auteur y a écrit et classé un grand nombre de faits illustrant la thèse qu'il soutient. Mais il est regrettable que l'érudition que déploie M. GERMÁN HOWARD ait pour unique but d'établir un paradoxe. D'après lui, en effet, la religion a pour origine l'adoration des organes de la génération et de leurs fonctions, en tant que symboles du pouvoir procréateur de la nature. Ce culte sexuel et phallique n'a point été confiné à telle ou telle race, à telle et telle époque de l'histoire, mais il constitue la religion de toutes les nations dans tous les temps. L'auteur procède donc au diable au corps. L'identité originelle et fondamentale de toutes les religions, sans exception aucune. Cette affirmation précède les tentatives à démentir souvent les faits, à exagérer jusqu'à l'étrange et presque l'absurde les interprétations qu'on en peut donner, et à substituer à la réalité de pures imaginations. En voici quelques exemples.

La trinité égyptienne, que l'auteur compose des divinités Amon, Ankh et Esh, est une trinité sexuelle représentant « the phallus, the right testicle and the feminine element » (p. 38). Les Termidim hébreux étaient des Hôles plurielles « emallimages of man with the phallus constituting the permanent feature » (p. 59). Les pyramides présentent un caractère sexuel analogue (p. 106 et.). « the pyramids was the elaborated or conventionalized form of the mound, the primitive emblem of the male Yemra. » Dans l'Eglise chrétienne les symboles sexuels abondent : ce sont les clochers, dont l'aspect phallique paraît évident à l'auteur (p. 71 et.), la croix qui, dans sa forme primitive, « was merely a simplification of the various designs used to represent the congress of the sexes » (p. 111), etc. L'usage de suspendre, le jour de Noël, du vin, sous lequel l'approchant qui s'avançait s'expose à recevoir un baiser, est un acte des anciennes religions indiennes barbares : la femme qui voulait remplir en femme religieuse un placat allégorique sous la branche de gui, etc. (p. 133).

Les religions semitiques, égyptiennes, hindoues, etc., sont, sous ombre-til, une religion ou symbolisme sexuel, puis qu'il s'agit tout à fait inutile de donner une signification plus haute à des faits, des coutumes ou des idées d'ordre religieux absolument étrangers au présumptif de cette sorte ou d'y chercher des allusions aux fonctions génératrices.

Edouard Moutet

1^o Hartwig. — *Bendis. Eine archæologische Untersuchung.* — Leipzig, Giesecke u. Devrient, 1887, brochures in-8.

Il s'agit de la déesse thrace, souvent identifiée avec Artémis, et de l'extension de son culte dans la Grèce propre. C'est un fait bien connu (Maton, *Republ.*, p. 327 et suiv.) que l'organisation officielle du culte de Bendis au Pirée dans la seconde moitié du v^e siècle, avec la fête des Bendideia, célébrée au mois de Thargélion (cf. les articles relatifs à Bendis, dans les *Dictionnaires de Harnberg et de Roscher*, et tout récemment dans la *Real-Encyclopædie* de l'*Pauly-Wissowa*). Mais, jusqu'ici, on ne connaissait pas de représentation figurée, grecque, de cette divinité. M. Hartwig a rassemblé un petit nombre de monuments (de la fin du v^e siècle au iii^e siècle) où il est impossible de ne pas reconnaître Bendis, avec une couronne asiatique, sa culotte phrygienne, et les deux lanues qui lui avaient valu le surnom de *dioryxos*. Ce sont deux bas-reliefs, dont l'un trouvé au Pirée, quelques statues et quelques vases peints. Déterminé le type sous lequel les Grecs se figuraient Bendis est fixé. L'opuscule de M. Hartwig montre, par un bon exemple, l'appui que l'archéologie moderne peut prêter aux études religieuses. Mais les archéologues sont gens hardis. De ce qu'on a trouvé au Larian une statue de Bendis, une autre analogue à Chypre, et deux autres à Corinthe, M. Hartwig conclut que le culte de Bendis s'était répandu au Larian, à Corinthe et à Chypre. Pour être aussi affirmatif que lui, nous attendrions d'autres preuves.

Léon CROIX.

A. FROST. — *Les origines de la Technologie.* — Paris, F. Alcan, 1887, in-8, 300 pages.

Par technologie générale, M. Frost entend la théorie des arts utiles, c'est la systématique, le groupement rationnel des divers techniques, leur rattachement à des principes généraux d'explication. La technologie se présente ainsi comme l'une des deux grandes divisions de la d'urtechnologie, c'est la théorie des pratiques collectives industrielles et domestiques, nées des coutumes et des habitudes qui s'établissent dans les sociétés antérieurement à toute délimitation et à toute analyse. Elle correspond dans le domaine de l'action à la logique dans le domaine de la pensée et elle mène à la fois la théorie des arts mécaniques, de l'agriculture, de l'élevage et de la médecine et celle de l'éducation, de la politique et de la morale. Son triple rôle consiste : 1^o à fournir pour chaque moment dans une société donnée une description analytique des arts, à déterminer leurs espèces variées et à résumer ces espèces par une classification systématique à un petit nombre de types essentiels; 2^o à rechercher sous quelles conditions, en vertu de quelles lois chaque groupe de règles entre en

jeu, à quelques-unes elles doivent leur efficacité pratique ; 3° à faire l'étude du développement et de l'évolution régressive des techniques, organes essentiels de la vie sociale. »

Dans l'ouvrage que nous analysons, M. Rapin ne s'est point proposé de nous présenter un tableau d'ensemble de cette théorie générale de l'action qu'il serait mieux que personne en état de constituer sur des fondements vraiment scientifiques ; ce n'est pas à la technologie qu'est consacré son livre, mais à son histoire, à l'histoire du moins de quelques-unes des premières phases de son développement.

Son objet propre, c'est d'exposer les théories successives qu'ont données de l'art humain les poètes, les théologiens et les philosophes grecs, et comme un certain nombre de ces théoriciens ont un caractère religieux et revêtent même une forme mythique, comme les racles relatives à l'invention des arts les plus essentielles à la vie humaine se réfèrent intimement à quelques-unes des grandes légendes divines, il était nécessaire que nous signalions à nos lecteurs un ouvrage qui eux seuls n'aurait point suffi à attirer l'attention des historiens de la religion et qui jette cependant une clarté et précieuse lumière sur certains aspects de la théologie et de la cosmogonie helléniques.

Dans la période qu'étudie M. Rapin en ce livre et qui s'étend des origines de la civilisation grecque jusqu'à la fin du 5^e siècle, la théorie des arts utiles a revêtu, d'après ses recherches, deux formes successives : phyloso-théologique au début et incorporée à des dogmes religieux ou tout au moins à des conceptions techniques traditionnelles, où se révèle un animisme naturaliste, la technologie devient artificialiste, lorsque le développement des techniques de « l'organon » fait se presser la notion d'instrument et lui confère une importance prépondérante à la fois au point de vue pratique et au point de vue spéculatif.

C'est dans la forme légendaire et mythique qu'apparaît dans Homère et dans Hésiode une première philosophie de l'action humaine, une première tentative d'explication générale et méthodique des diversas techniques, qui constitueront des règles impératives, dont la formation avait été à demi spontanée et soustraite en partie au contrôle de la réflexion et de l'analyse.

L'homme, dans les poèmes homériques, est représenté comme par lui-même impuissant ; il ne saurait s'aider lui-même, il a tout à attendre des dieux, qui envoient lui marchandant leurs bienfaits et l'accablent parfois de méchants maudissements et qui semblent immuables. Leur volonté est arbitraire et il n'existe pas de moyens assurés de en annuler leur bienveillance ; ils n'acceptent que les sacrifices qui leur plaisent. Affranchis de toute considération d'équité, ils sont plus semblables à des forces naturelles qu'à des puissances intelligentes et bonnes, qui veilleraient sur les hommes. Hésiode semble s'accorder avec Homère en cette conception pessimiste de la vie et de la destinée humaines, quelques biens sont mêlés aux maux qui accablent les hommes, mais les biens, comme les maux, sont envoyés par les dieux, qui, pour préserver l'intégrité

d'un pouvoir dont les deux dieux, ont pris soin de réserver aux mortels les moyens qui leur pourraient servir à améliorer eux-mêmes la vie qu'il leur faut vivre sur cette terre : aussi nul homme n'est-il, à vrai dire, l'artisan de sa destinée, ni de celle d'autrui. La race humaine est en la main des dieux et elle obéit à des volontés qu'elle ne connaît le plus souvent que par leurs effets : les arts que pratiquent les hommes ne sont pas des manifestations de l'activité humaine, mais de l'activité des dieux dont les hommes sont les instruments passifs et cette activité est sans règles et sans lois.

Une nouvelle conception cependant ne tarde pas à se faire jour : dans les poèmes homériques, elle apparaît faible et maladroite encore, déjà mieux formée et plus complète dans Hésiode, elle trouve dans les tragédies d'Eschyle sa pleine expression. Les dieux sont alors représentés comme les révélateurs des arts et des lois, les instituteurs « techniques » et moraux de l'humanité.

« Jusqu' alors, à vrai dire, » il n'y avait pas d'art, puisqu'il n'y avait pas de « règles traditionnelles proposées à l'obéissance de l'homme et que le dieu faisait tout : ici la notion de l'art commence réellement à apparaître avec celle d'un « ensemble de règles transmissibles. Les rapports de l'homme et de la divinité » changent : au lieu de subir passivement les décrets de Zeus on s'en bénéficie « sans effort, l'homme dispose de certaines ressources pour imiter et se comparer » et coopère en quelque chose aux bienfaits divins. Mais là s'arrête son pouvoir ; « il ne fait pas l'art, il ne pose pas la règle, il n'invente rien de lui-même. » Il dépend de lui en quelque mesure d'être heureux ou malheureux, suivant qu'il observe ou non les règles précieuses posées par les dieux et que par sa fidélité à la justice, au sein même des lois divines, il se concilie ou s'aliène la bienveillance de ses tout-puissants protecteurs. Mais ces règles traditionnelles ont une valeur sacrée, elles sont sacrées et il y a une sorte d'impitoyable, qui entraîne à sa suite un juste châtiment, à les vouloir changer ; tel est le sens profond du mythe de Prometheus. Le plus sûr moyen pour l'homme d'être heureux n'est pas pour l'homme de se confier à son habileté inventive et à son active ingéniosité, c'est de suivre au tant les volontés des dieux, qui constituent les lois éternelles auxquelles la nature obéit.

Dans les croyances populaires se reflète partout d'ailleurs cette conception nouvelle que les règles de l'action sont des volontés divines et que ce sont les dieux eux-mêmes qui sont venus apporter aux hommes la connaissance des arts utiles : ces règles sont divines et par là même naturelles, elles font partie des lois auxquelles est assujéti l'autre sacré au même titre que la succession régulière des jours et des nuits ou l'ordre des saisons. Elles s'imposent ainsi à tous les membres d'une même société et la volonté de chacun a sa source dans des coutumes et des pratiques qu'elle n'a pas choisies et qu'elle ne peut pas. Ces règles « techniques » ont toutes une valeur morale, celles qui régissent la culture des champs ou la construction des vaisseaux comme celles qui s'appliquent à l'éducation des enfants ou au gouvernement des cités. « Tout ce qui est commandé est juste, et par cela même qu'il est commandé, tout ce qui

est interdit est permis. » Peu à peu, cependant, les règles proprement sociales se distinguent des autres et se posent d'une dignité particulière. L'autorité, elle se subordonne à la justice, son direct de Zeus, rétribue des ciels. Mais dans leur ensemble les techniques appartiennent à cette phase nommée avec Aristote que les phénomènes sociaux, elles ont un même titre qu'eux-mêmes l'œuvre des dieux et comme aux impérables. Par opposition, à la période suivante, pourra venir « chez les philosophes, indépendants de toute croyance religieuse, l'idée construite de l'art, c'est-à-dire de l'activité humaine, agissant librement suivant la diversité des circonstances, en même temps que d'autres pouvoirs, religieux comme les théologies primitives, mais envisagés surtout la divinité, posant pour la première fois dans une utilisation humaine la réalité du surnaturel ».

Le second chapitre du livre I est consacré à la description analytique des techniques, telles que nous les révèlent les documents écrits et les monuments figurés pendant la période pré-hellénistique. Il y faut relever des indications sur la fonction primitivement religieuse de l'écriture, sur le rôle joué par les conceptions religieuses dans la détermination des diverses régions de l'espace et la division du temps. La technique essentiellement religieuse de l'art matériel du droit, de la politique, de la technique militaire elle-même est clairement mise en lumière.

À la période suivante, au contraire, le type de l'action collective est fourni par l'action du *Politeuma* (canton), « qui façonne ou combine des éléments matériels posés sous l'impulsion sacrée de l'ouïe », du *diakourge* et réalise lui-même d'un semblable façonnement, d'une semblable continuité; c'est la fabrication collective artificielle ». Il se fait dans tous ces domaines une sorte de hiératisme, de sacralisation des techniques qui perdent leur caractère sacré et avec leur immutabilité elles n'apparaissent plus comme des lois de la nature, qui participent à ce qu'il y en a de divin, mais comme des moyens adaptés à des fins, comme des instruments, des outils. Et il en est de la technique politique, pédagogique et sociale comme des techniques « artificielles ». Sur ce fondement commun s'édifient deux philosophes de l'action, en apparence opposées, l'une qui trouve sa pleine expression dans le positivisme naturaliste des sophistes et le stoïcisme de Héraclite, l'autre, toute pénétrée de conceptions religieuses et de sentiments pieux, qui a sa forme parfaite dans l'idée cosmique et platonicienne du gouvernement providentiel de l'Univers. Toutes deux, elles ont une essence du même trait essentiel, « qui est de concevoir l'action sur le modèle de l'opération industrielle élémentaire, de la fabrication par l'outil. Parce que la nature ou bien, l'être agissant ne pouvait être pour les Grecs du V^e siècle qu'un ouvrier, un *diakourge*, une *technè mekhanikè* ».

Dans le dernier chapitre de son livre qu'il intitule « La Fabrication divine », M. Kipars expose comment s'est formée cette religion spiritualiste, qui est à la base de la technologie pythagoricienne, qui considère comme voies essentielles les techniques morales et politiques et les réduit toutes, en dernière analyse, à la

monde chrétienne à la volonté divine que révélaient à la fois l'éclaire logique et l'intuition des concepts et l'inspiration directe, la voix du divin intérieur et des grâces sacrées. La politique est religieuse en son principe, elle est la forme visible de la religion et la vraie justice se laisse ramener à la sagesse, d'un côté à la connaissance et à l'amour du divin, dont notre être est le reflet et comme l'irradiation. M. Sabatier indique les aspects qui tiennent à notre doctrine commune des croyances chrétiennes en sein des sociétés religieuses, qui se constituent à côté des cultes publics et nationaux de la cité, au sein de ses confréries qui avaient pour objet la célébration de rites dont l'accomplissement assurait aux initiés une plus étroite union avec les dieux. La puissance de ces protecteurs divins ne se maintient plus seulement par des institutions et des règles générales qu'ils ont données à l'homme et qui font partie de sa nature, mais par des interventions spéciales, qui réussissent au dépit des lois physiques et sociales communes. L'art des rites qui peignent tous les dieux, s'est celui de se concilier au plus d'accord possible la bienveillance des dieux. « La religion enseigne une sorte de technique universelle, qui s'oppose à toutes les autres et les rend absolument inadmissibles ». Des systèmes des réformateurs et des prophètes (Héséchié, Pythagore, Empédocle) du mouvement religieux et philosophique que l'on désigne sous le nom d'« éphémère », se dégagent des idées morales du même ordre et des monothéismes permises sur la cité et la nature des divinités terrestres, mais à côté de la théorie universelle de la hiérarchie et du gouvernement de l'univers par les dieux separent la doctrine de la vie et du développement organique du monde qui se trouvent qu'au siècle suivant une forme définitive; le passage se fait insensiblement dans la philosophie de Platon comme dans celle de Démocrite de la démiurgie cosmique à la démiurgie organique, de la hiérarchie au monisme, et déjà dans cette idéosociologie et platonisante, que le type de l'action, c'est le commandement, que monothéisme, s'est ainsi et se fera sous apparaît véritable la théorie nouvelle.

Telles sont très brièvement, très sommairement, résumées les idées générales de ce livre original et fort, qui fait penser, ce n'est point lui la fin de son aucteur en détail l'ouvrage de M. E. appartient plutôt, en effet, au domaine de la sociologie et de l'histoire de la philosophie qu'à celui de l'histoire des religions et par son ton et sa méthode plus ouverte que par son objet. Sa lecture, cependant s'impose à tous ceux qui ont aimé, non pas seulement de mon-

1) Si l'on se place au point de vue spécial de l'histoire des religions, on pourrait faire remarquer que M. E. semble s'être pas tenu compte de l'importance absolue, de la puissance contraignante des rites; que l'idée de l'impuissance de l'homme devant les dieux correspond à un état déjà très ancien du développement religieux; que la conception de la « hiérarchie » du monde ou de certaines parties du monde par les dieux se trouve chez un grand nombre de peuples grecs et dont la technique instrumentale est encore très rudimentaire; que l'origine de la notion de démiurgie se retrouve vraisemblablement dans la conception de l'alliance d'un dieu avec un groupe humain dont il prend des lors la charge et comme la responsabilité, etc., mais on ne doit pas oublier que l'histoire point l'idée véritable du livre.

milité, mais de comprendre la religion arabe; elle les contraindra à regarder sous de nouveaux aspects les problèmes que l'interprétation des coutumes, des pratiques rituelles et des mythes qui leur sont étrangers les oblige à se poser.

I. MAHULIER.

A. Basset. — *Nouveaux contes berbères*, recueillis, traduits et numérotés par A. Basset, directeur de l'École supérieure des Lettres d'Alger. — Paris, E. Leroux, 1907, in-16, xvi-373 pages.

M. Basset a fait paraître dans la *Collection de Contes et Chants populaires* que publie M. E. Leroux une seconde série de contes berbères (la première série avait paru en 1887). C'est toujours une précieuse contribution pour les folkloristes que l'apparition d'un nouveau recueil de M. Basset; l'abondance et la variété de son érudition, en matière de contes et de légendes, l'exactitude et la précision des références qu'il multiplie avec une générosité prodigieuse, la clarté et l'ordre qu'il met mettre dans les notes comparatives où il classe et compare un si grand nombre de récits parallèles à ceux qu'il a lui-même recueillis, et sa merveilleuse connaissance surtout des versions orientales de la littérature populaire font des livres qu'il publie en ce domaine d'admirables instruments de travail de ce talent très rude et sans ingratitude, auquel il se plie avec une modestie et un désintéressement, auxquels il ne faut pas marchandier les éloges, profitent largement à nos yeux que leurs recherches contribuent à établir des comparaisons étendues entre les types divers de telle ou telle famille de légendes juives ou des contes merveilleux. Cette fois, les historiens des croyances et des usages populaires lui devront une particulière reconnaissance en raison de la richesse de ce petit volume en renseignements et en indications bibliographiques de tous ordres et cette reconnaissance s'accroîtra encore à la pensée qu'à ce volume viendra bientôt s'en ajouter un autre. (M. Basset nous le promet formellement), nous le remercions et nous l'exprimons avec enthousiasme.

La plupart des cinquante-dix contes, légendes ou chansons qui composent ce second recueil, ont été recueillis de la bouche d'une intelligente par M. Basset lui-même; il a emprunté cependant deux contes (n^{os} 98 et 101, la numérotation continue celle du précédent volume), aux publications de M. Mauguery et l'un (n^o 99, 105 et 113) aux manuscrits berbères de la Bibliothèque nationale. La majeure partie de ces chants et de ces récits merveilleux et plaisants proviennent de l'Algérie, particulièrement de sa région méridionale (Médéa, Ouzargia, etc.) et du Maroc; quelques-uns ont été donnés à M. Basset lors de sa mission au Sénégal par un Maure Toucouleur.

Les divers matériaux que l'auteur en volume a mis classés sous six cents illustrations : 1^o *Fables et contes d'animaux* (84-86); 2^o *Légendes religieuses* (86-97); 3^o *Légendes et traditions historiques* (98-101); 4^o *Contes merveilleux*. Les *Chants*,

les *Yves* (109-111) ; 5° *Côtes d'Ivoire* (112-124) ; 6° *Poisson, poissons, poissons* (125-133).

1. Dans les *Côtes d'Ivoire*, le *Yves*, dont le caractère traditionnel est très analogue à celui de notre *Yves*, et la *hémisson* jouent le rôle de protagonistes. La plupart de ces récits ont une signification morale d'ailleurs (c'est une morale assez basse, une morale d'intérêt égoïste et d'habileté, qui est illustrée par une apologue), mais il en est quelques-uns qui évidemment n'ont d'autre visée que d'être amusants ou plaisants (n° 66, 68, 70, 71, 80, 83, 88 par exemple). Ils ont de très nombreuses et de très vagues parallèles dans toute la littérature populaire orientale et européenne et en particulier dans le vaste cycle des fables ésoptiques. Certains d'entre eux dénotent l'impression d'être des versions tronquées et altérées de récits plus développés et plus complets. (67 par exemple, 71, 80, 88). Mais il faut se défier des impressions de cet ordre, rien ne ressemble davantage aux formes déformées et corrompues d'un conte que sa première ébauche encore mal dégrossie. Le n° 65 est une légende étioologique, destinée à expliquer l'hostilité de la grenouille et du serpent.

II. 1° *L'Oiseau et le Poisson* (n° 82) (*Chail'a du Sous*), légende un peu écoulée relative à la création de l'homme, des éléments et des poissons. On y retrouve cette conception que le corps de l'homme a été fait des divers éléments qui forment le monde : il trouva les oses qui le fabriqueront de sept terres, ses os étaient du pierre, sa chair de terre, son sang, d'eau, son souffle, de vent, ses yeux de soleil ; ses nerfs du tonnerre qui descend sur terre ; ses cheveux, du nuage qui porte le ciel. 2° *L'enfant saur des hommes*, n° 90 (*Qued-Nigbé*). Le farreur d'une femme qui rien ne peut détacher de la pierre est récompensé par le Seigneur Aïssa (Jesse) qui change en anguille tous les charbons accablés entassés dans la four où *Péle* avait jeté son enfant. 3° *Le compagnon de l'habitat*, n° 91 (*Chail'a du Sous*), légende du brigand qui, par respect pour les devoirs de l'hospitalité, sert à son hôte, qui déclare qu'il se soustra pas à l'habé, et qui ne lui donne à manger quatre coeurs, avec ceux de ses deux phéyes les copies de ses propres entrailles. L'hôte, c'est l'ange Gabriel, qui est venu pour voir ce que le Seigneur lui faisait comme compagnon dans l'autre vie : il ramène les enfants. 4° *Jesse et la ville*, n° 92 (*Qued-Nigbé*). Légende morale sur nécessité de la prière. Une source où un homme qui ne priait pas a lavé son visage s'est desséchée et la ville qu'elle arrosait a été abandonnée. 5° *Les deux femmes*, n° 93 (*Mali*). Châtiment naturel de l'adultère, récompense accordée à l'innocence. 6° *Blanc et à l'ombre*. Les agents de ses distributions célestes ou infernales se manifestent aux deux femmes sur les tombes d'un cimetière où elles sont allées passer la nuit avec le conseil d'un talib. 7° *Jesse et l'âne*, n° 94 (*Qued-Nigbé*), parodie sur les vertus purificatrices des cinq pelains de la religion du Mouhammad. 8° *Sidi 'Abd er-Rahmân el-Matjoud*, n° 95 (*Chail'a du Sous*), légende qui raconte comment il acquit sa science des choses mystérieuses en mangeant le chair d'une vipère ammatoula. 9° *Sidi Mo'hammad el-Alybi et le juif Haroun*, n° 96 (*Chail'a du Sous*). Le juif Haroun réagit par sa

pourraient mûgiques à s'élever dans les airs au-dessus de ce toit du milieu Aloulay. Soudain de l'eau à pousser à rassembler les musulmans. Sidi Moh'ammed el-Adjeli, inspiré par les Pâchins, que le milieu mettais de mort pour leur impuissance à le débiter, le brisa comme entre deux moulins, entre deux feuilles de papier sur lesquelles il a écrit des sentences et qu'il lissa vers lui, en Sidi Saïd élançant, n° 97 (Chel'ha). Légende d'un musulman qui avait le don de multiplier les aliments.

III. 1° *Le Fatah, le Boudoum et l'Aloulay merle*, n° 98 (Chel'ha de l'Aloulay). Accablé par les « mûgiques » musulmans dans sa lutte contre les chrétiens (pâchins) ; 2° *Quelques Algériens pensés vers la mer*, n° 99 (Bou Monasser). C'est le châtiment de la colère de Sidi Ibrahim el-Ghabelin, qui, irrité par les gens d'Alger, vint en chaudière pour le jeter à mer; le Sidi 'Abd el-Jah'ân el-Djâh'ân ne lui avait pas pris la main pour l'arrêter, la ville d'Alger en fut ravivée, mais un châtiment était déjà punition et Alger ne pouvait également ; 3° *Abd Moh'ammed el-Adjeli*, n° 101 (Chel'ha de l'Aloulay). Légende relative à la fondation du musulmanisme et son adoption par les « Romains ».

IV. 1° *Les deux Frères, le Magasin et le Boudoum*, n° 102 (Mach). Conte où le côté essentiel appartient à la merveilleuse qui donne à son personnage tout ce qu'il souhaite et un talent magique qui lui crée tout ce qu'il veut à son maître c'est merveilleux végétal, l'esprit d'un juvénile sauvage, qui donne les objets magiques en poudre blanche. 2° *Les deux Frères, deux Sœurs et l'Alger*, n° 103 (Ouzgla) ; *L'Alger et les deux Frères*, n° 104 (Bou Monasser). Ce sont deux contes qui appartiennent au cycle de la légende de Pétrée, étudié par Sidney Hartland ; l'Alger et l'Algerien tiennent la place de la Douceur ; l'épisode de la détermination du Prince fait défaut. Les deux Magasins divergent d'éléments extrêmement du type le plus habituel. Dans la seconde apparaît l'épisode du Liff-John : au moment de se séparer les deux frères plantent deux légumineuses auprès d'une maison ; et l'une d'elles se développe, c'est pourquoi qui la plante vers mort ; 3° *Le Chêne magique*, n° 105 (Chel'ha du Boudoum). Abrégé du conte des *Wille* et des *Wille* qui parle autre. 4° *Le langage des bêtes*, n° 106 (Ouzgla). Histoire d'un homme qui est entraîné sous terre par une jeune femme, dont il avait mangé le fils, transformé en geôle ; il est sauvé par l'intervention du fils du roi du monde souterrain, auquel il avait par amour donné de la viande, au point qu'il l'avait aperçu, sous forme de bête, impliquant quelques ne d'un boucher qui le repoussait brutalement. Sur sa demande le roi lui cracha dans la bouche et il comprit dès lors le langage des bêtes ; il fut sa fortune, grâce à cette science ; mais il dut périr, s'il n'était son autre qu'il la possédait. 5° *Une femme lente du lui attrait son cœur*. Sur la conseil de ses poètes, il la rendit au silence, à coup de bâton. 6° *La pomme de jeunesse*, n° 107 (Mach). Aventures des deux frères gendres du roi qu'il envoya à la recherche de la pomme

1) Nous ne relevons que les contes qui ont un intérêt pour l'histoire religieuse ou pour l'étude des croyances populaires, ou de la propagation des légendes.

Jardins, relative à la difficulté que présente le récit de la simonie de Trophée, *Actes*, xvi, 1-3, comparé aux théories développées par l'Apôtre dans l'Épître aux Galates.

M. Réezjan aperçoit fort bien certaines contradictions et certaines variations dans les vues de saint Augustin sur le problème du mensonge. Il ne s'en efforce pas moins de réduire ces vues en système. Il le fait en six chapitres intitulés : *Quid peccatum sit mendacium; De octo modis et generibus; An mendacium sit aliquando excusatum; De simulatione; De fictione allegorica.*

Pour être sûr d'être bien vu, expose-t-il à part les idées contenues dans chacune des trois sources principales que nous avons mentionnées plus haut, d'autant plus que la première est un traité purement théorique, tandis que le *Contre mendacium* et la correspondance avec saint Jérôme sont des écrits de circonstance. En d'autres termes, le travail de M. Réezjan aurait gagné, nous semble-t-il, à ce que l'auteur eût adopté une méthode franchement historique et psychologique. Quelle influence la conversion du saint Augustin d'une part, son rôle de défenseur de l'Église et de l'orthodoxie, d'autre part, ont-ils exercés sur sa notion du vrai? Ce sont là des questions auxquelles M. Réezjan a touché, mais qu'il n'a pas abordées directement. N'est-il pas frappant de voir qu'un psychologue comme saint Augustin ne s'est déguisé que très imparfaitement de la théorie platonicienne sur le mensonge, théorie qui identifie le mensonge et l'erreur? Comment se fait-il qu'il n'ait guère eu dans le mensonge qu'une offense à Dieu, une offense portée à la « Vérité » objective, et qu'il ait accordé si peu d'attention au trouble que le mensonge apporte dans les rapports de l'âme avec Dieu et dans ses rapports avec notre prochain?

Mais je n'insiste pas sur ces critiques. L'étude que M. Réezjan nous a donnée est solide, claire et instructive. Elle nous enseigne bien surtout sur les subtilités peu édifiantes dans lesquelles s'est engagée l'école de saint Augustin lorsqu'il s'agissait de justifier les mensonges de certains personnages bibliques, notamment la ruse de Jacob à l'égard de son père. M. Réezjan reconnaît dans sa conclusion que s'il a bon droit que certains cas soient ou pu être qu'une violation de l'autorité du *De mendacio* en faveur de la restriction mentale, et d'autres inventions du même genre. Mais si saint Augustin, aveuglé par ses préjugés, s'est parfois laissé aller à émettre des théories dangereuses, ses écrits n'en produisent pas moins l'impression qu'il était pénétré d'un saint respect de la vérité.

Le chapitre vi qui expose comment saint Augustin se rattache à Platon dans sa théorie de l'allégorie mystique, et comment il se distingue de ce philosophe, est un des plus intéressants.

EUG. BENOIST.

A LARG. — The miracles of madame saint Katherine of Fierbois, translated from the edition of the abbe J.-J. Bourssef, Tours, 1853 : by Andrew Lang. — Chicago : Way et Williams, London, U. Natl. 1897, in-16, 133 pages.

Il n'est pas très certain que sainte Catherine d'Alexandrie, dont la tradition place le martyre sous le règne de l'empereur Maximin, mais dont il est fait mention pour la première fois en 12^e siècle, dans le *Wierdorum Sanctissimum*, ait jamais existé. Mais sa biographie toutefois s'est enrichie, au 1^{er} siècle, sous la plume de Siméon Métaphrastes, de détails presque en infinité, qui ont fait de la légende de cette martyre chrétienne, un certain nombre, le Dr E. Elzeckel par exemple, ne vient qu'une version altérée du récit de la vie et de la mort de la belle et savante Hypatie, l'une des pieuses blâmes ou l'est le plus volontiers complu l'imagination du moyen âge. Un événement lui avait été dérobé auprès de Chéron à Fierbois et il est probable, au jugement du Dr Agallan, que les reliques de la sainte y avaient été apportées, par un cercle français, du mont Sinai, où son corps de vierge avait été, d'après la tradition, transporté par les anges. En 1275, cependant la chapelle était presque abandonnée, elle tombait en ruines et les broutilles de couchant aux yeux : mais la guérison miraculeuse de Jean Godsfroy, qui était paralysé depuis sept ans et soixante et qu'une nouvelle fête en ce sanctuaire obtenu de sa double infirmité, attira de nouveau vers le culte de sainte Catherine la piété fervente des fidèles : la chapelle fut rebâtie la même année par Hilaire Hahon et dès lors les miracles dus à l'intercession de la sainte auprès de Dieu se succédèrent rapidement, attirés par les ex-voto envoyés aux murs du lieu saint. Elle guérissait ses malades et les infirmes et, ce qui était plus précieux peut-être encore, en ce siècle de guerres incessantes, elle préservait ceux qui l'invoquaient des herbes empoisonnées par les fous malades et des boules des cruels ouvriers, elle faisait tomber les chaînes des criminels des prisonniers et saurait de la corde les payans et les bourgeois que les soudards anglais abattaient ou d'innocents le plaisir de punir. Le culte de ces merveilleux bienfaits, procurés à tous ceux qui tourmentaient les yeux avec une confiance dévouée vers la jeune martyre, fille de roi, se trouve consignée dans la Chronique de la chapelle de Fierbois, qui a été écrite en 1653 par l'abbé Bourssef, d'après le manuscrit de la Bibliothèque nationale. C'est ce petit livre que M. A. Lang a eu l'idée de traduire en anglais, afin de donner un pendant à la *Life of the Virgin* de l'abbé Bourssef, qui a publié en 1853. Il a ramassé de l'édition anglaise les quelques passages de l'original qui lui semblaient vraiment trop pauvres en détails intéressants : peut-être aurait-il mieux valu enlever ces passages et donner complètes les faits de sa vie et ses aventures proches vertueuses de sa vie. Ce n'est en somme qu'un petit livre de quatre chapitres des annales de la chapelle de Fierbois, le premier miracle qui y est rapporté est de 1275, le dernier porte la date de 1653.

M. Lang a mis en tête de ce recueil pour sa part, écrit en cette langue espéranto et délicatement française qu'il s'appelle à manier, sur le culte et la légende de sainte Catherine, et ses saintes de Fiôrbole.

On voit que c'est en cette chapelle qu'avant de se rendre à Chinon, l'abbé d'Arc auquel trois masses et que l'épée miraculeuse qu'elle portait fut trouvée derrière l'autel de sainte Catherine, cachée dans le sol au lieu même qui lui avait été révélé dans une vision, par « son voir ». M. Lang s'est donné pour tâche de propager en Angleterre l'admiration et la sympathie pour la simple et noble Bible, d'inspirer l'âme de la France et pour être en ce la raison qui lui a fait choisir, parmi plusieurs autres, ce recueil de questions et de réponses miraculeuses pour le présenter au public anglais en ce petit volume d'une seule et charmante élégance, qui a été imprimé à New-York (De Vinco Press) avec un goût et une perfection bien faits pour réjouir les bibliophiles.

Les documents sont intéressants qu'elle contient sur la psychologie des « miracles » et sur les mœurs religieuses du xiv^e et du xv^e siècles, surtout d'ailleurs la chronique de la chapelle de Fiôrbole très dignes de cette réédition.

L. MATHIAS.

A. OZAN.— De la Vie à la Mort. — Folk-lore de l'Illa-et-Vilaïas.

Paris, J. Maisonneuve, 1907, in-16, n-298 pages (Les littératures populaires de toutes les nations. t. XXXI).

M. Paul Sébillot semblait s'être fait du folk-lore de la Haute-Bretagne un domaine réservé; pendant de longues années, il avait exploré au tour des l'Illa-et-Vilaïas et la partie française des Côtes-du-Nord, et sa mission de poète, de contes populaires, de traditions et de légendes avait été et abondamment qu'il n'en avait point fait pour l'ensemble tout entière, et je ne compte point les qui a paru dans les Revues de folk-lore et s'a pu être réuni en recueil distinct. Il avait laissé cependant à glisser après lui et M. Ozan a pu trouver dans le champ même où il avait malheureusement une partie de brèves légendes, et de rites et usages traditionnels; il avait publié quelques-uns des faits qu'il avait recueillis, dans *Mémoires et aujourd'hui*, c'est un volume

1) *Littérature orale de la Haute-Bretagne*, Maisonneuve, 1881, *Contes populaires de la Haute-Bretagne*, Maisonneuve, 1^{re} série, 1890; 2^e série, 1891-1892; *Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*, Maisonneuve, 1892; *Contes populaires de la Haute-Bretagne*, 1895; *Peuple légende Poète de la Haute-Bretagne*, Nantes, Société des bibliophiles bretons, 1897.

2) Il eût été d'ajouter toutefois que pour qui chacun de ses ouvrages se réfère à lui-même et présente en lecture un ensemble complet, M. S. a pu en plusieurs circonstances devoir reproduire dans un ouvrage volume des faits et des descriptions d'usages et de coutumes qui figuraient déjà dans des recueils antérieurement publiés par lui.

entier qu'il donne aux folk-loreistes, un volume qui sans doute n'est sorti de plusieurs autres; à la dernière ligne du livre de M. Oudin on lit du moins cette invitation d'honnête augure : « Au du tome premier. »

Ce tome premier est divisé en quatre chapitres ou plutôt plus arbitrairement répartis les usages et les coutumes que M. Oudin a recueillies en pays gaulois. En voici les titres : I. La naissance, le baptême, les vaquerilles, les nourrices. II. L'enfance (les maudites; les prières; les barécasses; les formulaettes; les jeux; rombles et chansons; canaries et amusettes; la communion). III. La jeunesse (les amours; les conscriptions). IV. Les fiançailles; le mariage; contes et usages; croyances et superstitions; les sorts, les prières et les cantiques, l'assistance publique, les propos villageois, les grimaces du foyer, protestes, dictes, proverbes, devinettes.

Beaucoup des coutumes décrites par M. Oudin et des usages relatés par lui étaient déjà connus et son livre, très honnêtement et soigneusement composé, apporte peu de matériaux nouveaux à la psychologie populaire et au folk-lore, mais les faits les mieux établis en seront jamais confirmés trop souvent et par trop d'observations indépendantes.

Voici les traits de mœurs, les usages locaux et les traditions qui nous semblent avoir pour l'histoire religieuse l'intérêt le plus marqué.

P. 9-18. M. Oudin donne des détails sur les circonstances de trois miracles auprès desquels les nourrices se rendent en pèlerinage pour avoir du lait : ce sont Sainte-Agathe de Langon, Sainte Agathe du Sart et Sainte-Euverance du Buis. Sainte-Agathe est, lors de son martyre, les mamelles coupées; elle devient miraculeusement régénérée, et c'est en raison de ce miracle qu'on prétend lui est attribué de guérir les maux de sein et de donner du lait aux femmes qui allaitent. A Saint, sainte Agathe est représentée avec l'une de ses mamelles dans sa main. A Saint-Bomiran, il existait une fontaine qu'on disait qui donnait du lait à ceux qui buvaient de son eau.

P. 15-20. Liste des salets qui guérissent les diverses maladies des enfants dont l'interrègne fait mention plus tôt les enfants ou les délices de la perru : chaque saleté est préposée à la guérison d'une maladie particulière. Des pentes ou de médecine populaire, parfois teintées de magie, s'associent du reste aux idées pieuses dans le traitement des maladies de l'enfance.

P. 77. Quand on s'empare d'une coucouille, il faut la mettre à s'envoler en la lançant sur l'écorce d'un arbre. Alors elle monte au ciel, devient un ange et garde votre place dans le Paradis.

Même page et page 78. Formulaettes enfantines et gestes par lesquels on coupe l'arc-en-ciel, (ce sont des phrases rituelles qui amènent en riant à la croyance que l'arc-en-ciel est un immense et redoutable serpent géant).

P. 97-101. Pratiques employées par les jeunes filles pour avoir le cœur de l'homme qu'elles épousent et pour se procurer un mari.

P. 184. Objets qui portent chance : sautoies vivants, anneaux de mariage de la mère, un fin à cinq feuilles.

P. 225-227. Pèlerinages qui procurent des enfants aux femmes stériles (chapelle du Saint-Eustache, commune de Saint-Etienne en Cogler; Notre-Dame-de-Jolo, commune de Marsol).

P. 260 et 275. Le morge béni à la Chapelle-Neuve protège contre la foudre. La même propriété appartient aux tantes du feu de la Saint-Jean et aux charbons de la bûche de Noël.

P. 281. Guérisons de la fièvre par la terre peise au touchon des saints; (M^{re} du Coëlleçon, la cure Lécoux).

P. 284. Quand on charrie le vendredi saint, on fait saigner la terre toute l'année; insecticides diverses pendant la semaine sainte (p. 284-293).

Même page. Prières des malades le jour de Noël.

P. 271. Saint Laurent, invoqué pour guérir les brûlures.

P. 274-278. Puissances magiques des prières dites à rebours et du signe de croix fait à rebours.

P. 273-280. Fontaines miraculeuses, dont les eaux guérissent les maladies, (fontaines de Saint-Fierre, de Saint-Pierre), et où le clergé se rendait processionnellement, pendant les grandes sécheresses de l'été, pour obtenir une pluie abondante pour les blés de la terre. A Hennes, dans le même but, on pèlerine par les rues de la ville les reliques du saint Amand. La fontaine de Saint-Melaine coule dans le muraille du chœur de la chapelle au-dessous même de l'ancien autel; pour avoir de la pluie, on fait offrir au saint du pôle de l'ancien autel; on arroie avec l'eau de la source les débris de son image.

P. 290. Tradition relative à saint Léonard (Launier), bandit légendaire qui, frappé d'attonnement par un miracle, voulut devenir à son malheur pieux et se fit première tentative d'être bonhomme. L'imagination populaire, en dépit des autorités ecclésiastiques, l'a transformé en saint.

Ce sont les détails donnés par M. Orsén sur le culte populaire des saints qui nous paraissent avoir pour les historiens de la religion la plus grande utilité.

L. MARILLIER.

f Religjös och kyrkliga frågor (Études religieuses et ecclésiastiques), ed. S. A. Fries. — Stockholm, 1897, Berlin et C^{ie} in-8, 276 pages.

Ce recueil suédois a pour objet de propager dans le domaine ecclésiastique les principes de liberté et de répandre des conceptions théologiques larges et saines. Il semble devoir paraître régulièrement tous les ans. Le volume de cette année contient quelques mémoires intéressants.

Dans les pays scandinaves il n'existe pas de revue scientifique consacrée aux études religieuses; c'est un fait extrêmement étrange, si l'on songe au large

publie qui aurait trouvé un terrain de cette espèce. Les trois langues des peuples scandinaves, le norvégien, le suédois et le danois, sont assez approximatives pour que l'on se comprenne d'un pays à l'autre. Si l'on tient compte des Finlandais et des Américains d'origine scandinave, le nombre des protestants à qui manque tout organe à la fois scientifique et religieux réuni dans leur langue à eux, ne monte à quelque 12 millions. L'absence d'un tel organe scientifique est d'autant plus regrettable que les peuples du Nord traversent en ce moment, en point de vue religieux, une crise très grave. Les résultats de la critique historique se répandent rapidement. C'est là une fort bonne chose. Mais ils ne pénètrent pas par les voies larges et droites de la science, et rien n'est plus fâcheux. En matière religieuse l'incertitude et la mauvaise méthode ne manquent jamais de causer un pénible égarement.

Le recueil dirigé par M. Fries semble au premier abord destiné à combler cette lacune de la littérature scandinave. Mais c'est là une illusion. Son but est de « servir la cause de l'évangile » ; et il a, à coup sûr, une intention légitime. Mais il semble que l'objet que se propose M. Fr. soit trop restreint pour qu'il puisse satisfaire aux besoins modernes. Et d'ailleurs ne lit-on pas dans cet ouvrage : « On ne veut pas ici d'étude scientifique proprement dite. »

A vrai dire, nous n'aurions donc pas à parler de ce recueil. S'il convient cependant d'en faire mention dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, c'est en raison d'un article composé par son directeur S. A. Fries, licencié en théologie, sur la situation politique et religieuse des Eglises orientales. S'appuyant sur des études très sérieuses, l'auteur fait un examen approfondi de l'état actuel de ces vastes et multiples communautés chrétiennes. Ses recherches aboutissent à une idée très originale qu'il émet avec une conviction très suggestive, à savoir que l'évolution des institutions ecclésiastiques, spécialement en Russie et dans la péninsule des Balkans, tend vers le protestantisme. Cette tendance vers le protestantisme l'auteur en voit la cause dans la puissance de production scientifique de la théologie protestante, dans l'influence de toujours grandissant en Orient. On peut garder quelque réserve devant les affirmations de M. Fries : et l'ensemble de la politique européenne, et la tâche ardue de propagandisme protestant ne portent à croire que ses espérances soient à la veille de se réaliser. Mais il faut s'avouer qu'il donne des raisons à l'appui de son opinion. La question invite aux réflexions. L'avenir seul nous en fournira la solution.

Il faut relever encore dans ce recueil un article très instructif sur le mouvement théologique et ecclésiastique en Allemagne et dans le Prusse protestante au cours de l'année passée. Il est dû à M. Söderblom, pasteur de l'Eglise suédoise à Paris.

A. AALL

CH.-V. LASALLE et CH. SEIGNOSSE. — Introduction aux études historiques.
— Paris, 1888, Hachette et Co, in-12, crin-208 pages.

Nous ne pouvons les analyser en détail ce livre qui ne rentre point dans le cadre de la Revue, mais nous nous rapprochons de ne pas le signaler à l'attention des historiens des religions. Sa lecture s'impose à tous ceux qui s'adonnent à des recherches qui utilisent comme matériaux essentiels des documents qu'il faut trier, analyser et interpréter.

L'objet que se sont proposé MM. L. et S., c'est d'examiner les conditions et les procédés et d'indiquer le caractère et les limites de la connaissance en histoire. « Comment on arrive à savoir ce qu'il est possible et ce qu'il importe d'en savoir — ce que c'est qu'un document; comment il faut trier les documents en vue de l'œuvre historique; ce que c'est que les « faits historiques » et comment il faut les grouper pour construire l'œuvre historique, telles sont les questions essentielles qu'ils se sont posées et dont ils ont offert les solutions les plus satisfaisantes et les plus claires qui, à l'heure actuelle, ont pu être données.

L'ouvrage se divise en trois livres : le premier est consacré aux disciplines dans l'acquisition qui préalablement indispensable à l'historien la méthode « suivre pour la recherche des documents (bibliques) et les « sciences auxiliaires » (palaéographie, épigraphie, philologie, diplomatique, histoire littéraire, archéologie, etc.), elles sont étudiées non pas à un point de vue technique, mais pour déterminer leur rôle dans l'acquisition de la connaissance historique.

Dans le second livre, MM. L. et S. passent en revue la série d'opérations analytiques que doit subir tout document pour qu'en soient dégagés les faits qui pourront servir comme matériaux de l'œuvre et dans une construction historique. Voici les grandes divisions de cette partie de l'ouvrage. Sect. I : Critique externe (ou critique d'authenticité) : critique de réputation et de provenance, classement critique des sources. Sect. II : Critique interne : critique d'interprétation, critique de sincérité et d'exactitude, détermination des faits particuliers.

Le livre III est consacré aux opérations synthétiques : groupement des faits, raisonnement constructif, construction des formules générales, exposition.

L'ouvrage se termine par deux appendices, consacrant l'un à l'enseignement secondaire, l'autre à l'enseignement supérieur de l'histoire en France.

Peu de livres, écrits en ces dernières années, sont aussi riches que celui-ci en idées neuves et fécondes, d'une franchise originale sous leur apparente évidence. Nous avons maintenant en français un traité véritable de logique historique. La langue alerte et personnelle en laquelle il est écrit ajoute encore à la netteté de la pensée et à la vigueur, parfois un peu acerbe, de l'argumentation.

L. MARILLIER.

REVUE DES PÉRIODIQUES

RELIGION GRECQUE (1896-1897)

Bulletin de Correspondance Hellénique, XX-XXI.

1896, p. 56-103, et pl. XIV-XVI. M. Perdriset publie son étude d'ensemble sur le dieu Mén. Cette étude se divise en cinq chapitres : 1^o Mén en Béotie-Méonie; 2^o diffusion de son culte hors de l'Attolide; 3^o les surnoms de Mén; 4^o son origine; 5^o ses cultes, attributs et fonctions. L'illustration de ce mémoire, très riche, consiste surtout en bas-reliefs représentant le dieu Mén. Cette étude compléte heureusement celle qu'on eût vu paraître sous le même titre dans le *Leitfaden der Mythologie*, de Roscher (surt. Mén).

1896, p. 107. Parmi les inscriptions de Phrygie que publient MM. Hadet et de Quéré, j'en vois une où est signalé le culte peu connu de Zeus Brenton ou Brentinios. Ce même culte existait d'ailleurs aussi en Paphlagonie, comme nous l'apprend M. Ph. Lejeune (*Bull. de Corr. hell.*, 1897, p. 68), dans un article où il signale pour la première fois au culte paphlagonien de Zeus Coréonios, une parenté (ibid., p. 69).

1896, p. 119-166. Dans les inscriptions inédites de Mantinée, publiées par M. Fougeyrols, quelques détails intéressent l'histoire religieuse : sur le culte de Zeus Euboulos (p. 133), d'Ammon, avec célébration d'Antinoë (p. 151, 157), de Sarpis (p. 158). Il est intéressant aussi de constater (p. 159) la présence d'une communauté juive à Mantinée, malheureusement à une date qu'il est impossible de préciser.

1896, p. 340 et suite. M. Perdriset donne, incidemment, quelques détails sur divers cultes de divinités grecques à Chypre : Artémis Paralia à Chio et Salamis (p. 340). Héra à Amathonte (p. 352); au donz publiaient, appelé les *Spoures*, à Athènes (ib. 361).

1896, p. 371, et 1897, p. 118, 140. Un très intéressant mémoire de M. Denchakoff sur les monuments ligures et les inscriptions provenant d'un sanctuaire, jusqu'ici inconnu, des Nymphes Nalantes ou Nialas (à Bordighera). Ce sanctuaire et ce culte des Nymphes paraissent avoir eu toute leur vogue aux second et troisième siècles de notre ère.

1896, p. 639 et 675. Nous avons ici le passage de Zeus Aléios de M. Co-

On voit le culte d'Apollon Pythien à Atrénée, d'après des inscriptions inédites de Delphes : 1° la pythiade atténienne au iv^e siècle; 2° le culte d'Apollon Pythien à Atrénée, vers la fin du iv^e siècle avant J.-C. Nous nous contentons de signaler ces études, qui ne sont que l'aurore d'un travail d'ensemble que prépare M. Collignon sur ce sujet important.

1890, p. 137-241. M. Bourguet publie deux listes importantes, tirées des fouilles de Delphes. Ce sont deux coupures du conseil amphictyonique et des naopes de Delphes, commission chargée de payer les dépenses du sanctuaire delphique, relative au temple d'Apollon, et à sa reconstruction partielle du iv^e siècle vers la milieu du iv^e siècle avant J.-C. Discussion très serrée sur la composition du conseil amphictyonique et la chronologie des sanctuaires delphiques à cette époque.

1900, p. 611-654, 677-704, 702-732. Fragments d'une étude considérable de M. Humble sur l'histoire du temple d'Apollon à Delphes, à travers toute l'antiquité. Les éléments de la description historique entreprise par M. Humble sont : 1° la topographie du sanctuaire, telle que les fouilles récentes l'ont révélée. — 2° les fragments archéologiques déterrés dans les fouilles. — 3° les textes épigraphiques. — 4° les textes littéraires. Nous ne pouvons songer à analyser ce travail, d'une portée considérable, en quelques lignes : il nous suffira d'indiquer les grandes divisions : a) Les temples antérieurs au iv^e siècle, signalés par Pausanias. — b) Le temple du iv^e siècle, celui des Alcméonides, dont parle Hérodote. — c) La destruction du temple, causée d'abord par un tremblement de terre, dans la première moitié du iv^e siècle. — d) La reconstruction du temple (entre 350 et 330). — e) Une reconstruction partielle à l'époque romaine, à la suite d'une lente décadence du sanctuaire. Règne de Néron et de Domitien dans cette restauration. — f) Renaissance du culte delphique sous Néron et ses successeurs. — g) Ruine du temple au moyen âge. Le christianisme à Delphes au vi^e siècle. Les inscriptions les plus considérables et les plus utiles sont celles qui concernent le temple du iv^e siècle, celui que les fouilles ont mis au jour.

En même temps que M. Humble nous révélait ainsi quelques-uns des résultats les plus importants acquis à la science par les fouilles entreprises à Delphes, et en direction et maintenant menées à bon fin, M. Pontlew écrivait de son côté l'histoire du temple de Delphes, en faisant l'étude très minutieuse des textes littéraires (*Monumenti Musei, I, I, 1898, p. 222-230*). Ces deux études se complètent heureusement; aucun des deux ne fait tort à l'autre. Il va sans dire que, sur beaucoup de points de détail, les hypothèses de M. Pontlew se trouvent confirmées par les découvertes nouvelles; mais ses conclusions générales s'accordent avec celles de M. Humble, et les discussions autour du sanctuaire delphique ne pourront pas se passer de recourir aux pénétantes études de M. Pontlew, l'homme d'Allemagne qui connaît le mieux les choses de Delphes.

Revue archéologique.

XXIX, 1896, p. 75-80. *Inscriptumina d'Amorgos* publiés par M. Delamarre. L'une d'elles est relative aux fêtes d'Athéna Itonia et au collège des *Isourgoi* : l'Athéna Itonia; il est intéressant d'apprendre que le sanctuaire de cette déesse se trouvait à Minoa. Une autre inscription est relative au culte de la Mère des Dieux que la colonie samienne de Minoa célébrait dans cette ville.

XXX, 1897, p. 393. M. Clermont-Ganneau publie une inscription grecque de Syrie, datant du règne de Trajan (entre 103 et 111), où il est question du culte d'Iso-Leucothée dans une ville d'ailleurs inconnue. C'est la première fois qu'il est fait mention de ce culte en Syrie; mais M. Clermont-Ganneau s'efforce à montrer les liens qui rattachent l'unz à l'autre toutes la personnalités de Leucothée = Leucothée du monde sémitique. Il semble qu'il y ait là quelque divinité sémitique ayant subi une assimilation indienne. Un passage, très obscur, de cette inscription paraît se rapporter à un sacrifice humain. L'auteur rappelle à ce sujet que Iso-Leucothée apparaît dans le mythe grec comme friande de sacrifices humains, de même que Os Ménefer-Ptahmon (à Thèbes).

Revue de Philologie.

XX, 1896, p. 25, et XXI, 1897, p. 45. M. Hauzeau signale une inscription récemment trouvée par lui à Didymes (Milet), où il est question d'Apollon Hélioxenos (cf. *Corpus inscr. græc.*, 3973) : c'est un échoique assez nouveau. Il signale un autre texte où il est question du culte d'Artémis Antia, culte propre à la ville d'Iasos (1895, p. 96; 1897, p. 45); ce même culte est étudié au même temps par M. Pélou (*Journal of Hellenic Studies*, 1897, p. 225).

Revue des Études grecques.

IX, 1896, p. 367. Dans un article sur le Kénos des villes de Troade, M. Helleaux réunit les quelques documents que nous possédons sur les Panathénées de la Nouvelle Ilios, fêtes célébrées par le Kénos des villes de Troade en l'honneur d'Athéna Ilios. Sur ces fêtes on peut consulter aussi l'article Ilios que j'ai rédigé dans le dernier fascicule du *Dictionnaire des Antiquités de l'Asie-Mineure*-Sagau.

X, 1897, p. 1 et suiv. M. Weil publie un fragment inédit du vieux poëte grec Pothétyde de Syra, découvert sur un papyrus d'Égypte. Dans ce fragment, l'auteur décrit le mariage de Zeus et d'Héra; il montre le voile blanc que Zeus offrit alors à Héra, sur lequel l'Océan et la Terre étaient figurés. Mais surtout, nous dit M. Weil, ce passage est très intéressant parce qu'il marque bien le caractère typique de ce mariage divin, une des formes les plus de la mythologie grecque qui a une haute portée morale. On peut dire, en effet, que le mariage sacré consacrait les unions légitimes, pour lesquelles on

observant les rites dont le roi et la reine du ciel avaient donné l'exemple. » Au même temps que M. Weil, M. Iheron publiait un mémoire sur le même sujet, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1897, p. 145; M. Deiss s'agit qu'il s'agit du mariage de Zana et de Xanthos.

Ἐφημερίς Ἀρχαιολογική.

1896, p. 101-120, 217-221. M. Léonardus publie un lot d'inscriptions trouvées par lui dans ses fouilles au sanctuaire des Grandes Déesses, à Lycosoura. Elles sont surtout importantes pour l'identification des différents temples de Lycosoura. Je note (p. 107) la mention rare d'Antenor *Μέντωρ* (Seph. *Elzeir*, 226); et (p. 218) la mention des *Διωνύσιαι*, *Τεσσαίαι*.

1897, p. 1. M. Cavadias rend compte de ses fouilles sur les flancs de l'Acropole d'Athènes, où il a définitivement identifié les fameuses grutes sacrées de Pan et d'Apollon; il publie les inscriptions trouvées sur ce point, en particulier les dédicaces au Pnyx d'Andon ben Marzari. Les résultats de ses fouilles ne sont pas sans importance pour l'interprétation du Tien d'Origène.

1897, p. 172. M. Cavadias publie un texte du premier ordre. C'est une inscription de l'Acropole, relative au temple du Vainqueur Apollon, elle séduit un point très controversé de l'histoire de l'Acropole d'Athènes, en fixant la date de la construction de ce temple. Le temple a été bâti par Kallikratès en même temps que le Parthénon (vers 450). Il était entouré par une enceinte stable et élevée au plan des Propylées. Dans les *Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions*, 1897, p. 518, S. Reinach insiste sur l'importance de cette découverte. Le texte que nous a donné M. Cavadias est aussi intéressant par les détails qu'il donne sur les sacrifices et le culte de la jeunesse d'Athènes Nike (50 drachmes par an), et sur les sacrifices en l'honneur de cette divinité. C'étaient des sacrifices particuliers, par nous voyons que les restes des victimes étaient laissés à la postérité, fait très exceptionnel à Athènes.

1897, p. 106. M. Cavadias publie une inscription agnétique relative aux *Μεταίχια* de Chios.

American Journal of Archaeology.

XI, 1896, p. 42. Inscriptions de l'Héraion d'Argos, publiées par M. Richardson; elles sont du haut empire romain de la déesse.

1896, p. 173. Inscriptions du gymnase d'Éphèse, publiées par M. Richardson. Plusieurs sont intéressantes pour l'histoire de l'organisation du gymnase d'Éphèse. On voit aussi l'histoire de la panégynie des Artemisia, ce gymnase d'Artemis Amarynthe, la principale divinité d'Éphèse. Deux épigrammes nous disent qu'il y avait à Éphèse un temple d'Héraclès; son nouveau.

Journal of Hellenic Studies.

XVI, 1896, p. 309. M. Yorks publie des inscriptions de Hyampolis en Phénicie, avec quelques détails sur les fêtes d'Artémis dans cette ville : les Euphrosinai, déjà connues par Pline, et les Laphria, qu'on ne connaissait pas encore.

XVII, 1897, p. 1. M. Cecil Smith fait connaître des inscriptions de l'île de Mitylène. Je note les n° 21 et 22 : une dédicace à Zeus Kataibates (cf. *Revue de Philologie*, 1895, p. 120) ; le n° 21 : une dédicace à Dionysos Teomnastis. Cette épithète, que les épicures appliquaient à Dionysos Bassareus, doit contenir une allusion à quelques fêtes triennes d'un collège de Dionysiaques.

Athenische Mittheilungen (Mittheilungen des k. k. Instituts :
Athenische Alterthumsgeschichte).

XXI, 1896, p. 85. Notes de M. Hiller von Gattungen sur les associations studieuses et leur organisation, d'après un texte de l'école premier siècle avant J.-C.

1896, p. 237. M. Wiltschko publie un décret du collège des Samothraciens de Laïos, comme complément aux études de MM. Kern et Hiller von Gattungen sur les dieux de Samothrace (*AtH. Mitth.*, XVII, 1894, p. 217 et 255).

1896, p. 57-62. M. Zingerle publie une étude sur le sanctuaire arcaïque d'Asklépios, à Laïos, qui était le port de Gortyna. Comme on connaît déjà un Asklépieion à Gortyna, l'auteur pense que le sanctuaire de Laïos était une succursale de celui de la métropole. Il montre, notamment la suite d'Asklépios à qui on sacrifiait en Crète par l'intermédiaire de Gortyna d'Arcadie. Il résume les témoignages que nous avons des influences épidauriques sur le culte crétois d'Asklépios. Enfin il nous fait connaître une inscription subtile de l'Asklépieion de Laïos ; on y voit un personnage qui s'est fait une blessure au doigt, à qui le dieu apparaît en songe pour lui indiquer le remède qui le guérira : application d'un onguent et friction d'huile de mauve. Ce texte révèle une thérapeutique bien différente de celle de l'Asklépios d'Épidaure. À Laïos, la part du surnaturel est réduite au minimum : un songe.

1896, p. 265-282. L'Institut allemand d'Athènes poursuit ses fouilles sur le flanc ouest de l'Acropole, où on a cherché de dégager le sanctuaire de Dionysos (*AtH. Mitth.*, 1894, p. 246, 1895, p. 175). M. Schrader est chargé d'étudier les objets trouvés dans ces fouilles. Il signale les traces nombreuses d'un culte d'Artémis, dans l'enceinte même de Dionysos ; mais il ne s'en alarme pas ; en Attique et dans le Péloponnèse, en particulier à Sparte et à Sicyone, Artémis est souvent associée à Dionysos. Parmi les objets dont M. Schrader dressa le catalogue, je note une inscription, avec l'épithète d'Artémis "Gomae".

1896, p. 287-302. M. A. Konze étudie le sanctuaire d'Aphrodite, qui a été découvert au sud des mêmes fouilles, sur le flanc ouest de l'Acropole d'Athènes. Il date, dans ses parties les plus anciennes, de 170 siècle avant J.-C. Le héros Amyon y était consacré à Asklépios et à Hygie, et aussi au héros Dexios. Cette

découverte est fort intéressante. On ne connaissait jusqu'ici Asclépios que par un texte littéraire, qui le présentait comme un divinisé phéacien qui avait appris aux hommes à se protéger en villages et à palier les tempêtes. Nous savons maintenant qu'il avait un sanctuaire à Athènes, où il était adoré au même temps qu'Asclépios et que Deïon. Or Deïon n'est autre que Sophocle le héros. Dès lors un passage, jusqu'ici mal compris, de la *Vie de Sophocle* devient des plus clairs. Le grand poète tragique était prêtre du vieux héros mûrolien Amynos; et c'est à ce titre qu'il fut le premier et le principal patron du culte d'Asclépios, après que celui-ci fut introduit à Athènes vers 600. Et ainsi s'explique le lien qui unit dans un même culte Asclépios, Deïon et Amynos. A ce propos, M. Korte donne les origines du culte d'Asclépios à Athènes, apporté vers 420 d'Éphèse, par un particulier, nommé Télémaque d'Achernes. Enfin il nous donne des détails intéressants sur les orgones d'Amynos, Asclépios et Deïon (cf. *Bull. de Corr. Arch.*, 1881, p. 191), d'après des inscriptions nouvelles.

XXII, 1897, p. 32 et suiv. M. A. Korte publie des inscriptions de Phrygie. Outre la mention du *terro* Paps = Atis, je note des détails intéressants sur le culte de Cybèle dans ces régions (p. 40). Pour la première fois on trouve une mention de mythes de Cybèle, appelés *Arasoson* (c'est sans doute la racine du mot *Aras*).

1897, p. 331. Intéressante étude de M. Th. Preger sur les fêtes de la moisson, fêtes d'Artemis Orthis à Sparte (Mouenia Kalamenitampis in Sparta), d'après des documents épigraphiques. Ce qu'il y a de plus caractéristique à signaler, c'est la consécration de familles entières, offertes à la déesse par des paysans, bouviers, vainqueurs aux jeux. Ils imitent les sacrifices de Thémiste pendant son exil aux moments critiques, dans les fêtes olympiques.

1897, p. 374. Étude de M. Friedrich sur le culte d'Aphrodite, à Aphrodisias de Carie. [D'après les quelques documents que nous possédons, textes, monnaies et statuettes, l'auteur essaie de faire ressortir le caractère très particulier, plus oriental que grec, de cette Aphrodite carienne, proche parente de l'Artemis d'Éphèse.

Neue Jahrbücher (Flaetsch's Jahrbücher)

1896, p. 103. Étude de M. Döhring sur l'étymologie de quelques noms de divinités grecs. 1° *Rhea*. C'est la déesse de la montagne. Même racine que *Seis*. 2° *Kronos*. C'est la voûte du ciel. Même racine que *epōnē*. 3° *Prilaps* (litho d'Asie). Même racine que *apex*. 4° *Héphaïstos*. Même racine que *stima* = brûler.

1896, p. 372 et 344. Notes de M. Otto Hölzer. Une inscription (*Att. Mitt.*, 1896, p. 373) mentionne un Zeus *Galaxos* ou *Bithynos*. Or l'*Epymnion* *magnum* est qualifié de *Dionysos Halios* en Thrace. Il est intéressant de se rappeler que, au langage de Strabon, les Bithyniens étaient Thraces; et d'autre part le Dionysos thrace, Sabaïtes, est souvent identifié avec Zeus. — La tradition attribue aux Caries de Carie les cultes de *Ampelos*, *Panion*, et *Héraclès* *Triclaïtes*.

depuis longtemps on a reconnu dans ce coin dans Xanth Labrandeus et Zens Panamara. Tout récemment Xens Enxatuz vient d'apparaître dans une inscription de Metaxara.

Philologues.

LV; 1896, p. 120. M. Hiler von Gaertringen commente une inscription trouvée au théâtre de Dionysos à Athènes : c'est une dédicace aux *Agones* et au *Geni Enxatuz*, gardien du toit domestique (*Corp. inser. attic.*, III, 1, 290); elle date de l'époque romaine. Mais l'auteur se rapproche de l'avis jusqu'ici inexpliqué du cinquième siècle avant J.-C. (*Corp. inser. attic.*, I, 293), et montre ainsi la persistance de ce culte à Athènes.

1896, p. 631. L'étude de M. van Praemestein sur l'Hélène d'Euripide est surtout une étude littéraire, destinée à prouver que la *Palinodie* de Stésichore est la source à laquelle Euripide a directement puisé. Mais elle n'est pas sans intérêt pour l'histoire religieuse : l'auteur y montre ce qu'a été à l'origine le mythe d'Hélène et ce qu'il est devenu dans la littérature.

1896, p. 461-510 et 577-633. C'est ici un mémoire considérable de M. Zehnisch sur les Trachiniennes de Sophocle, c'est-à-dire un définitive sur le mythe d'Héraclès. L'Héraclès le plus connu, Héraclès Kallivros, celui des drames explets, est celui dont l'histoire se résume en deux mots : « un homme, devenu dieu : ayant souffert, il a gagné le ciel. » Mais cette formule n'explique pas tout Héraclès. L'auteur y a vu un autre Héraclès, l'Héraclès de la religion de Zeus, celui qui dit : « l'Alcibiade de Zeos, mais non souffrance sans fin » et moi toi. — C'est l'Héraclès des Trachiniennes, dont M. Zehnisch nous raconte l'histoire, en cinq chapitres : 1° l'Héraclès de la religion de Zeus; — 2° la rite et la légende de Lichas; — 3° la légende d'Iole; l'amour d'Héraclès pour Iole; — 4° Hygieia; — 5° l'Héraclès des Trachiniennes.

LVI, 1897, p. 5-32. Le Philologue publie, en souvenir de F. Dümmler, les dix-huitième pages qu'on écrit le regretté archéologue. Sous ce titre : *Sittengesammlungen Panathelen.*, Dümmler cite quelques exemples destinés à montrer la persistance des mêmes rites religieux dans les cultes les plus différents.

1° Ainsi certains rites de la prophétie. Nous voyons les prophètes d'Apollon prophétiser aux (1. Suonni, xxx, 24; Kasfo xx, 2). On retrouve en Grèce des traces de la nudité prophétique.

2° Une flûte pour fonder une colonie, emportant un éleveur sacré; la statue, jetée à la mer ou lancée par le vent, étranger et la colonie est fondée là où vient aborder l'ouage divin. C'est une légende bien connue dans l'Europe septentrionale. Or dans les légendes de la fondation de certaines villes grecques (Lytas de Crète, Tarante, Marasilla, etc.), on trouve la trace de pareilles croyances.

3° Saint Augustin raconte qu'à Rome il y avait une curieuse cérémonie de mariage (N. D., vii, 24) : les vierges apportant leur virginité à une image de divinité thyphallique. On retrouve cette pratique chez certains peuples bar-

bases, mais aussi en Grèce. Dinnies rappelle la fête des *Isidies* de Phanotee en Crète, où les jeunes filles passent la nuit près de l'image du héros Leukippe; les fêtes d'Aphrodite, l'Aphrodite milie, où les jeunes gens des deux sexes échangeaient leurs vêtements; les bains des mariées qui représentaient une véritable union avec le dieu officiel du pays; d'autres coutumes encore.

Hermès.

XXXI, 1890, p. 321. Étude de M. Weismann sur un passage du *De Iside et Osiride* de Plutarque (ch. 12-19), où l'auteur établit le parallélisme qui existe à cet égard entre la mythologie égyptienne et la mythologie grecque: Iside et Déméter, Osiris et Dionysos, Anubis et Hermès zôbius, etc.

1906, p. 573, 637, 640. M. Stengel, l'auteur des *Sakralerzählungen* dans le *Manuel* d'Iwan Müller, cherche ici à clarifier quelques questions relatives aux rites religieux.

1) Il rappelle le peu qu'on sait sur les prophéties d'après les Égyptiens, c'est-à-dire d'après l'examen des victimes des sacrifices; et il essaie de jeter un peu de lumière sur cette variété très mal connue de la mantique.

2) Il cherche à préciser le sens des mots *hier* et *zôbius*. Par l'étude des commentateurs anciens, des textes littéraires et des textes épigraphiques, il arrive à la conclusion que ces deux mots ont une signification très nettement différente; *hier* = sacrifier, pour honorer la divinité, *zôbius* = sacrifier pour soi, c'est-à-dire pour demander une réponse ou une grâce à la divinité.

3) Il précise, à l'aide des textes épigraphiques, le sens du mot *hieros*. Ce mot a un sens plus large que le mot *hier*; il ne désigne pas seulement les actes des victimes abandonnés au prêtre, mais tous les avantages des prêtres (restes des victimes, gibiers, vin, argent). Quant au mot *zôbius*, il n'est pas synonyme de *hier* ou de *hieros*; il désigne la part du dieu (les nombreux sacrifices sur l'autel), par opposition à la part des prêtres.

1893, p. 332-374. Mémoire considérable de M. H. Diels sur le *Parthénon* d'Alemaan, poème qui nous a été partiellement conservé par un papyrus du Louvre. C'est une étude littéraire, mais qui est intéressante pour l'histoire religieuse, à cause du sujet traité par Alemaan: c'est un chant de fête chanté par un chœur de vierges pour une fête laconienne. M. Diels établit qu'il s'agit des fêtes d'Artémis Orthia, auxquelles était associée Hélios, qui était adoré à Sparte avec les Dioscures. Il rappelle les témoignages déjà connus sur ces fêtes, et fait un rapprochement intéressant entre le chœur des vierges laconiennes et les fameux chœurs des jeunes femmes d'Ébée aux fêtes d'Héra à Olympie. — Ce mémoire de M. Diels a été analysé, et les conclusions en ont été discutées ou complétées, par M. Weil, dans le *Journal des annales*, 1893, p. 590.

XXXII, 1897, p. 231. M. de Wilamowitz-Moellendorf revient, après M. Diels, sur le poème d'Alemaan, dans un article intitulé: *Der Chor der Hagesarchora*. Il entre dans une discussion minutieuse du texte, pour essayer de reconstituer la

compromis de ce classe de vierges de 340 jeunes filles du même âge qui se réunissaient, sous la conduite de 12 vierges apurilées nommées, pour danser et chanter en l'honneur de la déesse, au gymnase de l'Eurotas.

En même temps que MM. Dins, Weil et de Wilamowitz, M. Jurekha examinait au Parthénon d'Alaman et aux statues de vierges laconiennes plusieurs statues : *Wiener Studien*, XVIII, 1893, p. 235 et XIX, 1897, p. 207; *Philologus*, LVI, 1907, p. 359.

XXXII, 1897, p. 407-508. Sans le titre de : *Kyzikenischer*, M. Bruno Keil reprend une question que M. Th. Reinach avait déjà étudiée antérieurement dans la *Revue de Corrèze, Antiquité*, 1890, p. 339, celle de l'histoire du temple de Perséphone à Cyzique. M. Keil entreprend une discussion très serrée des témoignages relatifs à la destruction et à la reconstruction de ce temple à l'époque impériale (témoignages d'Aristide, de Dion Cassius et de Cyrinus d'Anodur). Sa conclusion est que ce temple fut détruit sous Auguste par un tremblement de terre, et rebâti aux frais de la Province d'Asie.

1897, p. 235-240. Révisé d'ensemble de M. von Preuss sur le rôle des céréales dans le rituel des sacrifices en Grèce. L'étude attentive des textes montre qu'il ne s'agissait pas, comme on l'a cru longtemps, de grains d'orge qu'on faisait griller pour les répandre sur la tête de la victime. La cérémonie consistait en une sorte de libation d'orge sur l'autel (d'où les expressions *ἀργύρεα, ἀργύρεα ἕλκον* = ébranlé) ; c'était une survivance de l'époque très ancienne où il n'était pas question de sacrifices d'animaux ; quand les sacrifices d'animaux furent devenus l'essentiel, les libations d'orge ont gardé leur place dans le rituel, comme souvenir vénérable du passé.

1897, p. 280-310, R. Wurmbe : *Antike und Sagenwelt*. Il s'agit des origines de la tragédie, et des liens de la tragédie naissante avec le drame satyrique. L'auteur part de l'étude des démonstrations sur scène et rituelles avant J.-C. et de leur rôle dans certains cultes de l'époque à cette époque ; il montre que des lors on voyait figurer dans des cérémonies religieuses des éléments de *Antikatharsis*. On trouve ensuite des éléments antérieurs identifiés avec les *Tragoi* = *Satyrroi* (ou *langue attique*). Les nombreuses représentations de ces *Satyrroi* dans la cérémonie attique à figure rouge prouvent qu'ils se trouvaient en connexion à Athènes les danses de satyres-bouffes. Ce sont les espèces *tragi* du drame satyrique, il n'est sorti la tragédie. Au 5^e siècle, le élément du drame satyrique apparaissait sur la scène en costumes de bouffes ; dans un drame satyrique d'Eschyle, qui faisait partie de la tétralogie des Perses (673 et. J.-C.), le *Tragoi* *antique* le élément était composé de *tragi*. Ces diverses conclusions s'appuient surtout sur le témoignage des vases peints.

Rheinisches Museum.

Id., 1894, p. 324-330. Mémoire important de M. Pomtow : *Die drei Stadien der Tempel zu Delphi*. C'est une histoire des temples successifs de Delphes, du

leur destruction et de leur reconstruction, d'après l'étude minutieuse des textes. Nous en avons déjà parlé plus haut, à propos des mémoires de M. Homolle sur le même sujet.

1906, p. 241-225. M. Ziehen étudie l'institution des hiéropes, hiéropes, dans l'ethnologie athénienne, d'une part pour les Panathénées, d'autre part pour les Eleusiniens. À propos des Panathénées, il discute les textes épigraphiques où il est question des hiéropes, et un passage de l'*Agagias* contenue d'Aristote (sch. 33, § 6-7), sur les hiéropes annuels, qui présidaient aux sacrifices et dirigeaient toutes les fêtes pentécostiques, à l'exception des Grandes Panathénées. M. Ziehen s'attache à établir que les inscriptions ne sont pas en désaccord avec le texte d'Aristote.

Id., 1897, p. 187-204. M. von Prell, sous le titre de: *Hephästien*, nous donne une étude d'ensemble sur un sujet encore mal connu, et pour d'obscure: l'origine et la célébration des Bouphonia, c'est-à-dire des sacrifices de bœufs à la fête des Dionysies, consacrée à Zeus Paleus (ou l'ancien Apollon dans le *Dictionary* de Darmstadt-Saglin). Ce sujet a été tout récemment encore étudié par Torpiller (*Altliche Urzeit*, p. 112) et Stengel (*Herms*, 1893, p. 144); mais ces savants, du fait de M. von Prell, se sont mis sur le sens et sur les rites de cette cérémonie, sans s'être fait une critique assez minutieuse des textes. Ce sont les textes de Porphyre et de Pausanias, d'autres encore, que von Prell analyse à son tour, avec une extrême minutie. Il montre que, pour comprendre les luxations de cette cérémonie, il faut distinguer, dans la légende d'où est sorti le cérémoniel, les éléments attiques et les éléments ioniens; et, dans la légende attique elle-même, des éléments différents. Cette distinction seule permet d'expliquer les détails de la cérémonie et de les comprendre. Nous ne pourrions songer à critiquer M. von Prell dans son analyse très délicate. Il a naturellement insisté surtout sur le caractère expiatoire de la cérémonie; pour l'expliquer, il admet que le sacrifice d'un bœuf à remplacé, à un moment donné, un sacrifice humain, vestige d'un très ancien rite; et il cherche à justifier, par des rapprochements ingénieux, cette interprétation.

C'est cette interprétation que M. Stengel ne saurait accepter. Quelques pages plus loin (p. 303-311) il reprend à son tour l'examen du problème. Il montre les difficultés de l'explication de M. von Prell. Il est impossible d'admettre qu'on ait jamais à Athènes offert un sacrifice humain sur un autel élevé, dans l'intérieur de la ville, sur l'Acropole. Il soutient la valeur démonstrative des témoignages invoqués par M. von Prell. Surtout il soutient le caractère primitivement expiatoire de la cérémonie; il montre qu'il n'y a ni d'anciens bœufs et non d'autres choses: les Bouphonia ne sont qu'un épisode de la fête des Dionysies, fête champêtre, avec offrandes des prémices de la moisson; à un moment donné, le sacrifice d'un bœuf a été introduit dans le cérémoniel de la fête. C'est du moins d'expliquer cette innovation que nous avons les légendes si étranges et si obscures sur la cause expiatoire de la cérémonie.

P. 12-38. Mémoire de M. Kautz sur les origines et la fondation de culte d'A-

Alexandre le Grand et des Ptolémées en Égypte. Il y rassemble les témoignages littéraires, épigraphiques et numismatiques que nous possédons sur ce sujet important. Il rend hommage à la récente étude de M. Hadet sur la domination d'Alexandre (*Rev. des Universités du Midi*, 1905, p. 125) et exprime le regret de n'avoir pas connu la thèse de M. Reurlier : *De Heliis Amonethus quae successerunt Alexander et successoribus ejus*.

P. 102-104. M. K. Hoffmann étudie les origines du la poésie bucolique, d'après les légendes rapportées par les scholiastes dans leurs commentaires de Théocrite ou de Virgile : dans toutes ces légendes, n'est-ce pas celle d'Actémis qu'est née l'épique.

P. 110. Note de M. Wachsmuth, sur l'hérédité de Théophraste à Magnésie de Mésandre. C'est un complément à l'étude de Rhousopoulos sur le même sujet (*Arch. Mitt.*, XXI, 1900, p. 21).

P. 116-118. Notes de M. A. Kassel sur l'histoire philologique athénienne. 1) Il rappelle l'idée très répandue que les Lécéennes d'Athènes ne sont qu'une partie des Antiochétiens ; il commente des inscriptions qui prouvent que les Lécéennes sont une fratrie distincte ; il démontre que le nom officiel de cette fratrie, aux 5^e et 6^e siècles, n'était pas *Λέκων*, mais *Λεωνομαχία* ou *Λέων*. — 2) Il développe les raisons qu'on a de penser qu'au 5^e et 6^e siècles les Grandes Dionysies athéniennes avaient le monopole des concours d'auteurs tragiques, tandis que les concours d'acteurs nombreux étaient réservés aux Lécéennes ; il montre comment on peut accorder avec cette théorie les traditions relatives à la représentation de la *Pala* d'Aristophane. — 3) Il date des premières années du 5^e siècle la fameuse inscription relative aux victoires du général Nikoklès (*Corp. inscript.*, II, 1357).

LOUIS CHÉREL

CHRONIQUE

FRANCE

Manichéisme et Manichéisme chinois. Sous le titre M. H. Dureau a publié dans le *Journal asiatique* (n° 107 de novembre-décembre 1897) une étude fort intéressante dont nous reproduisons les principales conclusions (p. 492 et suiv.) : *

« Le culte manichéen existait au premier siècle de notre ère sur la frontière limitant aujourd'hui les provinces de Chen-si Kou-nou. Le célèbre voyageur Hiuen-tchang nous montre le Manichéisme répandu chez les Tatars Tou-kiou, dans les parages du lac Issik-kou et du Tatar entre les années 639 et 645. A cette époque, les Tou-kiou faisaient partie de la confédération des Turcs. Avec le Manichéisme vint la civilisation écrite dont il pourrait être la source. En 917, le roi de Petché-kiou, Pien-ou III, ordonna la construction à Tchéng-ouan (Si-ouan fou) d'un temple manichéen appelé Temple de la Pense, d'après l'usage du culte ou du culte qui le justifiaient.

« En 924, se trouve une première mention d'un temple manichéen du Tchéng-ouan (Si-ouan fou), temple qui pouvait avoir été là depuis les années 530-540 : ces deux années portaient le nom syriaque de 324 qui signifie nécessairement, puisqu'on les désigne également sous le nom de Mésos ; ce temple s'appelait Tchéng-ou, temple de la Clarté d'après l'origine du culte, ou y adjoindrait le nom de Tchéng-ou (Si-ouan fou) ; il y eut quatre sanctuaires de Tchéng-ou dans la ville de Tchéng-ouan (Si-ouan fou). En 934, un Persan ou plutôt un Chaldéen, nommé Fou-hou-ien, apporta les livres sacrés des Deux Principes ; les doctrines qu'ils formulaient sont bien celles du Manichéisme : interdiction du mariage, de manger de la chair et de boire du vin. Les localités où fut autorisée la construction de temples manichéens sont : Tchéng-ouan (Si-ouan fou), Hou-nan fou, et Tchéng-ouan fou ; peut-être y eut-il du 7^e siècle, cette permission s'étendit-elle aussi à l'ouest au nord de la Chine, dans des localités accessibles à la navigation, pour des Manichéens ou fils de Mandé venus de chez les Ouïgours ou, bien plutôt, du golfe Persique par mer. Les petites manichéens de la Chine tendaient à se faire passer comme indépendantes localités. Ils avaient cependant dans le Céleste Empire une existence officielle et indépendante et se faisaient reconnaître par le gouvernement à prix de la plus ou la plus de richesses.

1) Voir *Revue*, t. XXXVI, p. 151; l'analyse d'un article précédent de M. Dureau sur l'épigraphie manichéenne. — Nous avons supprimé dans la citation les caractères chinois.

« Le Manichéisme, avec l'écriture dont il possédait le véritable, s'est établie l'ancienne synagogue, avait pénétré chez les Ouigours de l'Océan à une époque que nous ignorons, antérieure à l'année 788; à cette date, le gouvernement chinois les autorisa à construire en Chine des temples manichéens de l'ordre de Louboi. Parmi les Manichéens qui résidaient de chez les Ouigours, il y avait des prêtres et des marchands; plusieurs d'entre eux vinrent en 805 à Tchéang-ouan avec une ambassade des Ouigours; à cette époque, le khakan convoqua ces Manichéens dans les affaires de son gouvernement et semble s'être fait le protecteur de leur religion en Chine; c'est sur sa demande qu'en 887 des temples de Miao avaient été établis à Tai-yan-tou et Ho-nan-tou, cet état de choses dura jusqu'en 1163, date à laquelle la puissance des Ouigours était déclinée et remplacée par celle des Kirghiz; le gouvernement chinois fit alors procéder à un inventaire de tous les biens que possédaient les temples de Miao dans l'empire, et fit disperser violemment leurs fidèles.

« En 920 nous assistons à une tentative de révolte d'un groupe, sans doute considérable, de Manichéens dans la province de Ho-nan; les années suivantes sous la dynastie des Song, en 951, l'arrivée par Kienan d'un Maître Manichéen qui offrit à la cour de Chien deux vases de verre et une pièce de soie des pays étrangers. Nous retrouvons en 981-982 dans le Kao-tchong (près de Tournai) un temple de Miao fréquenté par des religieux persans; à cette époque le khakan des Ouigours de Kao-tchong s'appelait Arslan (jean, ou turk); les Manichéens résidaient cependant dans ses États qui s'étendaient depuis le territoire de Chine jusqu'à Khotan. Enfin le biographiste Liang-tchou, qui vivait sous cette même dynastie des Song, nous parle encore des Manichéens de la Chine, postérieurement aux années 1134-1163.

..

*Emile Chérest. Philologie et l'Égypte (extraits de la Nouvelle Revue). Cette étude de M. Chérest conduit à une critique précise les renseignements que Philologue nous donne sur l'Égypte et les Égyptiens, soit dans ses *Principes de grammaire*, soit dans son traité sur l'Écriture. Il ressort de cette analyse que Philologue lui-même n'a pas été en Égypte, qu'en tout cas il ne décrit pas des choses vues, mais rapporte des renseignements puisés auprès d'autres, le plus souvent dans les *Principes de grammaire*, fréquemment plus dignes d'attention dans son travail sur l'Écriture et l'Égypte. Mais les erreurs, les infirmités, pour être généralement exactes au fond, sont défigurées soit par les intermédiaires qui les lui ont transmises, soit par lui-même. Au contraire, lorsqu'il nous parle de l'antique Égypte tel qu'on la pratiquait de son temps en Italie et en France, il est beaucoup plus exact; car alors il raconte ce qu'il a vu ou ce que lui racontent ses amis italiens. Pourrait ainsi des données que lui fournit Philologue, M. Chérest a tracé un intéressant tableau de la transformation subie par les données égyptiennes, spécialement par les, à la suite de leur transport de la Méditerranée et de leur acclimatation en Europe.*

M. Marcel Allier, agrégé de philosophie, a publié en un fort joli petit volume, chez l'éditeur Stock, l'ouvrage qu'il a fait paraître dans la *Revue de Paris* du 15 février, sous le titre : *Vollner et Caler, une erreur judiciaire au xix^e siècle* (prix : 50 centimes). Cette immortelle histoire, vaille de plus de cent ans et d'une déclinante actualité, est narrée par M. Allier d'une façon très vivante, sans appareil d'érudition, et se recommande comme une œuvre de bonne vulgarisation.

I. R.

Le premier volume d'un nouveau périodique annuel, en une part très large est faite aux études d'histoire et d'éthnographie religieuses, vient de paraître chez l'éditeur Alcan. C'est celui à pour titre : *L'Année sociologique* ; il est publié sous la direction de M. R. Durtkheim, professeur de sociologie à l'Université de Bordeaux. Parmi les noms de ses collaborateurs il nous faut signaler ceux de MM. Marcel Mauss et Hubert, qui se sont chargés de l'analyse des travaux réunis à la « *Sociologie religieuse* ».

L'objet essentiel de ce nouveau recueil est de tenir les sociologues régulièrement au courant des recherches qui se font dans les domaines spéciaux de l'histoire du droit, des mœurs, des religions, de la statistique morale, des sciences ethniques, etc. Il renferme donc surtout des analyses de livres, de mémoires et d'articles. Mais il contient aussi en une première partie des travaux originaux, destinés à montrer par des exemples concrets doivent être mis en œuvre les méthodes dont ces analyses fournissent l'indication. En sont en ce premier volume un nombre de deux : l'un de ses mémoires, qui traite de la prohibition du suicide et de ses origines, est dû à M. Durkheim ; l'autre, signé de M. G. Simmel, est intitulé : « *Comment les formes sociales se maintiennent* ». Nous revenons sur la conception générale de M. Durkheim, qui sont traitées principalement questions relatives au totémisme et au tabou, avec une rigueur et une exacte rare.

Les analyses des travaux qui se rapportent aux études religieuses ont une ampleur, une précision et une exactitude qui font le plus grand honneur à notre collaborateur, M. Mauss, qui a signé la plupart d'entre elles.

Les comptes rendus religieux contenus dans ce nouveau périodique, qui répond à un besoin pressant, et qui sera d'une extrême utilité à tous ceux qui ont à étudier l'évolution des diverses institutions sociales, au nombre desquelles les institutions religieuses ne placent au premier rang, sont d'ailleurs, dans leur ensemble, faits avec un grand soin. De brèves notices signalant les travaux qui ont paru de moindre importance, et les résultats des mémoires et des livres qui appartiennent plus de faits originaux et d'idées nouvelles sont exposés clairement et méthodiquement.

Il a été très utile de placer à la fin du volume des indices annuels et annuels qui ont rendu l'emploi singulièrement plus aisé.

L. M.

ALLEMAGNE

La libérerie Mohr, de Fribourg en Brisgau, vient de publier la conférence prononcée au Congrès des Sciences religieuses de Stockholm par M. Chaatopie de la Sauvege, professeur à l'Université d'Amsterdam, intitulée : *Die verglichen Religiönsforschung und der religiöse Glaube*. Il s'annonce par poser ces deux principes : la foi religieuse ne doit à aucun prix nuire aux relations avec la vie scientifique de l'esprit humain ; la foi religieuse ne dérive pas de la science. Il montre ensuite que les recherches scientifiques sur l'histoire des religions ont exercé et exercent de plus en plus une influence inévitable sur la philosophie de la religion et sur la pensée et la vie religieuses elles-mêmes. La science des religions nous fait connaître des exemples de piété très intense dépourvus de tout esprit dogmatique ; elle nous révèle le caractère splendide des dogmes, nous explique leur genèse et leur décadence et nous apprend par conséquent à ne pas voir dans une dogmatique déterminée l'expression absolue de la religion. Mais, d'autre part, elle nous enseigne que le revêtement dogmatique de la piété à une époque donnée n'est pas le résultat du hasard ; il a ses raisons d'être. M. Chaatopie affirme donc que la continuité et la clarté de la conscience chrétienne nécessitent une expression dogmatique.

L'histoire des religions a singulièrement élargi notre horizon religieux ; mais il y a un côté d'autre époque de l'histoire où une révélation antérieure de la vérité et de la valeur des religions du futur a exercé son action sur l'état religieux d'une société civilisée (après les guerres séculaires, syncrétisme grec-romain, néoplatonisme, Akkair). Tantôt il en résulte un abandon de la religion traditionnelle, tantôt une combinaison synchrétique des diverses religions mises en contact, tantôt enfin un effort de l'esprit humain pour s'élever à une synthèse supérieure. De nos jours on peut constater que, suivant les milieux, chacune de ces conséquences se manifeste.

Mais il importe bien seulement d'enregistrer les faits ; il faut aussi les peser. Quel que soit l'intérêt de toutes les religions inférieures que la science des religions nous fait connaître, il ne doit pas nous faire perdre de vue la valeur religieuse plus grande des religions supérieures. Quelle que soit l'utilité des données sur l'origine des religions (mythologie philosophique, naturalisme, animisme, spiritualisme, etc.), il faut bien se garder de considérer l'une quelconque d'entre elles comme la clef unique du sanctuaire religieux de l'humanité. Enfin, la doctrine de l'évolution elle-même, si intimement associée qu'elle soit à la conception scientifique de l'histoire, ne saurait sans grave erreur nous induire à la conviction que la connaissance du passé, en nous révélant les lois de la vie morale de l'humanité, nous permet de prédire son avenir, de même que la

conscience des lois du monde physique nous permet de pénétrer les phénomènes géologiques de l'avenir, l'une des grandes infirmités de notre temps, n'est d'ériger en norme de la vie mortale la connaissance du monde et de ses lois, c'est de méconnaître que le progrès moral procède non de la réalité acquise, mais de l'idéal s'imposant à la conscience. Le véritable promoteur de la vie morale, ce n'est pas celui qui dit : « L'étude du monde m'a appris telle ou telle chose » ; c'est le prophète qui dit : « Dieu m'a parlé ».

Ce n'est donc pas la connaissance de multiples faits religieux qui nous révèle le sens vrai de la religion et nous permet d'en saisir l'âme. C'est l'expérience religieuse qu'il faut étudier au seul-à-soi. Assurément l'étude des phénomènes religieux du passé est un complément fort utile de cette psychologie religieuse expérimentale, mais elle ne saurait la remplacer. Sans l'homme « personnel », comme dit l'épître Paul, juge toutes choses. Mais c'est l'histoire des religions qui a établi pour nous cette grande vérité, sans preuves à l'appui, que les religions ne sont pas indépendantes de la civilisation dans laquelle elles se développent, qu'elles y sont intimement associées, qu'elles sont au même « le grain des civilisations ». C'est elle qui nous apprend à mieux apprécier, en les dégageant plus nettement, les caractères spécifiques du christianisme et sa supériorité. C'est elle, enfin, qui nous offre des termes de comparaison pour juger, d'une façon impersonnelle, les tendances et variétés qui s'agitent de nos jours dans l'humanité humaine par le monde religieux.

Tel est le filon contenu de cette conférence. Assurément elle n'épuise pas le sujet, et s'en faut de beaucoup, l'auteur le déclare tout le premier. Sur plus d'un point elle appellerait la discussion. Mais dans son ensemble elle paraît d'une connaissance très étendue de l'évolution religieuse de l'humanité et d'une expérience religieuse personnelle très vive. M. Chantepe de la Saussaye, par son *Manuel de l'histoire religieuse*, est un de ceux qui ont le plus contribué à répandre le goût et la connaissance de l'histoire des religions. Il nous a paru intéressant de montrer que cette activité scientifique s'associe chez lui à une foi religieuse très sincère. Bien loin de considérer l'histoire des religions comme une puissance hostile à la religion dans le monde moderne, il y voit, au contraire, un élément de force et de vie pour l'esprit religieux. Le principe dont nous devons nous inspirer, tel est le beau mot de la fin, c'est « un vaillant et actif amour de la vérité dans l'ordre de la connaissance et dans l'ordre de la foi ».

J. H.

ANGLETERRE

M. J. G. Fraser vient de faire paraître chez Macmillan une traduction de *Pausanias* accompagnée d'un très abondant commentaire géographique, historique, archéologique et mythologique et précédée d'une longue introduction. Nous consacrerons prochainement un compte rendu détaillé à cet admirable

être indispensable à tous ceux que leurs études conduisent à s'occuper de la religion grecque.

..

M. Grant Allen a récemment publié chez Grant Richards un important ouvrage sur le développement des conceptions, des rites et des institutions religieuses, intitulé : *The evolution of the Idea of God*, où il met largement à profit les beaux travaux de Maushardt et de Frazer sur les rites agraires et de F. B. Tylor sur l'animisme. Notre aimable collaborateur M. Goblet d'Alviella examinera en détail, dans un article qui paraîtra prochainement, les principales thèses soutenues par M. Grant Allen.

..

La traduction française de l'ouvrage classique de Frazer sur le Totémisme vient de paraître chez l'éditeur Schleicher. Elle est due à nos collaborateurs MM. A. Dér et A. van Gennep¹; elle a été revue en détail par l'auteur.

(L. M.)

1) *Primitives's Description of Gower*. Londres, Macmillan et Co, 1926. 3 vol., in-8°.

2) J. G. Frazer, *Le Totémisme, étude d'ethnographie comparée*. Paris, Schleicher frères, 1908, in-12, 130 pages.

Le Gérant : R. LAMOTTE.

LES VISIONS D'ÉZÉCHIEL

Transporté en Mésopotamie vers 596 avant notre ère, à la suite du roi loyakin, Ézéchiel y vécut de longues années. Son œuvre, de beaucoup la plus considérable parmi les écrits prophétiques, a tout entière été composée pendant l'exil. On peut dire qu'elle tire de cette circonstance sa principale originalité. Le thème est celui des prophètes antérieurs; mais la forme a des saillies toutes nouvelles dues au milieu dans lequel vivait l'auteur. Les monuments qui l'entouraient l'ont vivement frappé et lui ont fourni le fond de ses visions et de ses descriptions. Son imagination ajoutant ou retranchant aux figures initiales, les mêlant peut-être, les a rendues quelque peu confuses. Le symbolisme qui s'y rattache rend encore plus difficile la recherche du prototype.

L'art que l'exil révéla au prophète semble l'avoir ébloui : pour lui rien n'est beau « comme l'éclat d'un métal brillant » (Éz. 1, 4, etc.), de « l'airain poli » (Éz. 1, 7, etc.). Sa curiosité l'a conduit à connaître en détail les pratiques des architectes chaldéens; les instruments dont ils se servaient. Comme eux il trace le plan de Jérusalem sur une *brigue* (Éz. 48, 1), et l'on sait avec quelle dextérité il manie la *qane*, cet *alexandrite* babylonien, dans la vision du Temple. A suivre les minabes de ses descriptions architecturales, on est étonné de rencontrer parfois un goût très vif du pittoresque. Ainsi dans la fameuse parabole des deux sœurs Oholà et Oholibà, il tire un puissant effet des représentations figurées familières aux exilés. Il reproche à Oholà, symbole de

Samarie, et à Oboliba, symbole de Jérusalem, d'avoir penché vers les alliances étrangères, vers l'Égypte puis vers la Chaldée. Cet amour de l'étranger causa la ruine d'Obola (Samarie). A son tour Oboliba (Jérusalem) s'y livre :

XIII, 12. « Elle aima les fils d'Assour, chefs d'armée et chefs de province s'avancant superbement vêtus, cavaliers à cheval, très jeunes et beaux. »

13. « Je vis qu'elle se souillait et que les deux (sœurs) suivaient la même voie. »

Pour renforcer l'idée, déjà si hardie, le prophète enflammé du colère, évoque les bas-reliefs en briques émaillées où sont représentés les fiers Chaldéens¹. Il en détache les hommes de pierre et nous montre Oboliba se prostituant avec eux :

14-16. « Oboliba augmenta les excès de ses débauches. Elle vit des hommes² gravés sur la muraille, des images peintes en rouge de Chaldéens portant le baudrier autour des reins et sur la tête des tiaras de couleur, des portraits d'officiers semblables aux Chaldéens de Babylone, et la concupiscence de ses yeux les lui fit désirer... »

La description est d'une exactitude dont on peut juger par la fameuse frise des archers du Louvre, imitée de l'art assyro-babylonien. La paroi symbolisée l'attirait que dut éprouver la masse des Israélites pour une civilisation aussi brillante que celle de Babylone.

Le prophète apporte la même netteté quand il nous décrit les keroubim, ces ministres ailés postés à l'entrée des palais de Mésopotamie.

Ils ont un corps de forme humaine (1, 3), quatre ailes, deux

¹ Cf. la bas-relief en briques émaillées de Nimroud, cf. Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art*, II, pl. XIV, 1. Dans les peintures de personnages le jaune, du blanc au brun, est uniquement employé pour les chairs. C'est ainsi qu'il faut comprendre, au verset 15, les « images peintes en rouge ».

² Comme le remarque Sander, *Der Prophet Ezechiel*, Leipzig, 1890, p. 150, il n'est pas question ici d'images de dieux et par suite le terme « idoles » ne doit pas être pris dans le sens figuré de « se vouer au culte des faux dieux ».

élevées, deux abaissées* (i, 11, 23), des mains d'homme sortant de dessous les ailes (i, 8; cf. x, 7). Ce sont là les caractères les plus nets, ceux qu'Ézéchiel ou les copistes n'ont point déformés*. Quand le prophète donne à ces êtres quatre faces, une d'homme, une de lion, une de taureau, une d'aigle (i, 10; x, 11), il nous paraît difficile de ne pas faire intervenir sa prodigieuse imagination.

On a eu tort de prendre ce dernier trait au pied de la lettre et d'en essayer une restitution : Ézéchiel connaissait pour les voir chaque jour aux portes des palais ou sur les bas-reliefs des temples, ces animaux composites à tête d'homme, de lion, de taureau ou d'aigle*, et son goût pour la fantastique lui fit imaginer de les assembler. Bien caractéristique et du même ordre, est la décoration qu'il donne aux murailles du Temple « couvertes de keroub et de palmiers, une palme entre deux keroub ». Chaque keroub avait deux faces, celle d'un homme vers une palme, celle d'un lion vers l'autre palme* (Ez. xii, 18-19).

Fr. Lenormant, dans ses *Origines de l'histoire*, a démontré et tout le monde s'accorde sur ce point*, que le keroub est d'ori-

1) Il est difficile de voir là avec Senn, *Der Prophet Ezechiel*, p. 14, non simples glaces tirées d'eau, iv, 2. La différence des descriptions ne se comprendrait pas, tandis que les rapports s'expliquent par le besoin de décrire le même fait. L'expression se retrouve dans Platon de Bydina, fragment 2, § 26, dont le texte est illustré par une monnaie de Bydina. Cf. Babalon, *Les Perses achéménides*, pl. xxvii, fig. 1.

2) Un détail, « leurs pieds (ou leurs jambes) étaient droits » (i, 7), est obscur. Si l'on admet qu'Ézéchiel s'inspire de figures assyro-babyloniennes, ce trait doit exprimer la manière des jambes si caractéristique sur les bas-reliefs.

3) Cf. le bas-relief de Nimroud, au Louvre. D. Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art*, II, fig. 8. M. Hugo Winckler, *Aufriecherische Forschungen*, p. 347-9, propose une série d'habiles corrections qui ne laissent plus qu'une tête à chacun de ces animaux. C'est la conception du Parti chrétien (les tétramorphes). La légitimité de ces corrections est douteuse, car dans ce passage tout a été indépendant (xii, 18-19) Ézéchiel nous parle des keroub à deux têtes.

4) Même en admettant d'après la même mention de I Rois, vi, 26, que la décoration de l'ancien Temple ait comporté des keroub et des palmiers, il faut reconnaître que la description d'Ézéchiel est toute personnelle.

5) Excepté M. Senn, *Der Prophet Ezechiel*, Leipzig, 1883, p. 221 et s., qui dit à propos d'Ézéchiel, xxvii, 13-14 : « Il ne peut subsister le moindre

gine assyro-babylonienne. Cependant Lenormant semble aller trop loin quand il identifie phénotiquement le keroub avec le taureau ailé¹. Le taureau ailé à face humaine est sans doute le keroub le plus commun dans les palais assyriens, mais le texte d'Ézéchiel suffit à prouver qu'il y en a d'autres. Il faut nécessairement donner au mot *keroub* un sens plus large. Le *keroub* est une émanation de la divinité; ayant des fonctions d'acolyte (*Réc. x*, 7; cf. plus bas p. 13), mais un être supérieur, puisque Ézéchiel (*xxviii*, 14, 16) s'en sert comme épithète flatteuse à l'adresse du roi de Tyr. On peut le définir une sorte de génie ailé à face d'homme, de lion, de taureau ou d'aigle. Il est à remarquer que les quatre faces citées par Ézéchiel sont les seules qui se retrouvent dans les monuments pour ces êtres bizarres². Il y a là chez le prophète, une précision qui ne peut être l'effet du hasard; il nous laisse deviner les rapports qui liaient ces animaux à la divinité³ et que les artistes mésopotamiens cherchaient à exprimer dans leurs œuvres.

La conception d'êtres aussi factices, moitié humains, moitié animaux, devient dans la suite devenir de plus en plus confuse à mesure que se perdent les souvenirs de la civilisation assyro-chaldéenne. Dès l'époque juive une transformation s'opère. Dans un passage du livre d'Hénoch (*xv*, 18) visiblement imité d'Ézéchiel, les *keroubs* ne sont plus mentionnés que comme des êtres entourant la divinité, des sortes d'anges. Leur nature semble s'être dédoublée. Dans leurs rapports étroits avec la divinité, ils sont assimilés aux anges et cela d'autant plus facilement

doute que, comme la plupart des pierres précieuses énumérées ici avec leur nom indien, la représentation des *keroubs* ne soit venue aux Hébreux de l'Inde⁴. Ce raisonnement n'est-il quelque valeur que si le mot « *keroub* » était, comme les noms des pierres précieuses, originaire de l'Inde; ce qui est fort douteux.

1) Fr. Lenormant, *Origines de l'hist.*, I, p. 112, le déduit de ce que le mot *akab* = taureau remplace une fois le mot *keroub*. Mais le verset (*x*, 14) sur lequel il s'appuie est douteux. Cornill, *Das Buch des Propheten Ezechiel*, 1890, p. 222, à la suite de Hitzig, le biffe du texte. D'ailleurs dans *I. Is.*, *vi*, 20, les *keroubs* sont cités à côté des lions et des lions.

2) On trouve parfois dans la même tête des combinaisons de ces divers animaux.

3) Cf. Nöldeke-Hardt, *Origines des cultes occidentaux*, p. 193, 195 et suiv.

qu'Ézéchiel leur donne une forme humaine (1, 5 : 1, 26), forme caractéristique du *malezk*, de l'3-722. De là dérivent les Chérubins, une des neuf classes d'AnGES. Leur représentation figurée n'a rien conservé de l'original. Les ailes mêmes sont directement empruntées aux génies ailés de l'art gréco-romain.

D'autre part les caractères animaux si nettement exprimés par Ézéchiel amènent à concevoir le trône de Dieu entouré par l'aigle, le lion ailé, le taureau ailé et l'homme ailé. Ce sont ces êtres que nous décrit le chapitre iv de l'*Apocalypse* de Jean. Et quoi que le passage soit imité d'Ézéchiel, le terme de Chérubins ne leur est plus appliqué : il signifiait déjà autre chose. Ces êtres deviennent les tétramorphes et l'imagination chrétienne, qui leur cherche un sens, les adopta comme symboles des quatre évangélistes.

Le procédé iconologique, chez Ézéchiel, est si constant, si visible qu'il ne faut pas s'étonner de reconnaître un souvenir du globe ailé avec figure humaine quand le prophète décrit la forme sous laquelle Dieu lui apparaît. On retrouvera dans tous ses détails ce globe flamboyant dont les ailes atrophiées semblent des langues de flamme et au centre duquel jaillit avec l'éclat de la brique émaillée un torse humain :

1, 26. « Et au-dessus du firmament qui était sur leur tête (la tête des keroubim), il y avait une pierre de saphir simulant un trône et sur cette forme de trône, apparaissait comme une figure d'homme placée sur lui, au-dessus.

27. « Je vis que depuis les branches jusqu'en haut, comme

1) Cf. Lajard, *Monuments*, série I, pl. 21, et G. Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art*, II, fig. 10. Nous sommes arrivés à cette explication d'une façon tout à fait indépendante de M. Vigoureux à qui reste le mérite d'avoir le premier bien vu la rapprochement à faire entre la vision divine d'Ézéchiel et les figures assyro-chaldeenues (F. Vigoureux, *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie*, 6^e édit., 1906, p. 227 et s.). Le point de vue de M. Vigoureux est quelques peu différent du nôtre. Il met toute son ingéniosité à défendre la tradition catholique, et il veut à tout prix que les découvertes assyriologiques n'affaiblissent en aucune manière l'inspiration d'Ézéchiel, n'enlèvent rien au caractère surnaturel et divin de ses visions (op. cit., p. 242). L'apparition de Dieu sous la forme d'une idole est pour lui assez étrange.

l'éclat du métal. Il avait l'aspect d'un feu qui rayonnait tout autour, et depuis les hanches jusqu'en bas. Je vis qu'il était semblable à un feu dont l'éclat se répandait autour.

28. « Semblable à l'arc qui paraît dans la nuée au jour de pluie, ainsi était l'aspect de la lumière tout autour... »

Il faut surtout remarquer l'insistance du texte à délimiter la figure humaine à la hauteur des hanches. Ézéchiél y revient :

viii, 2. « Je vis une forme semblable à un homme¹ : depuis ce qui paraissait ses reins jusqu'en bas, c'était du feu ; depuis ses reins jusqu'en haut c'était comme une écintatante lumière, l'éclat du métal brillant. »

C'est ce qu'Ézéchiél appelle « *Kebôd-Yahwé* », la gloire de Yahwé. Le symbole divin qui a dû inspirer le prophète, le disque ailé avec figure humaine, très répandu en Assyrie et en Chaldée, fut utilisé aussi par les Perses après la conquête : donc à l'époque d'Ézéchiél, il devait être dans toute sa vogue.

Sur les monuments on le voit souvent, comme dans Ézéchiél, au-dessus des kerouba. L'anthropomorphisme du *Kebôd-Yahwé* est très net : la main du *Kebôd-Yahwé* saisit Ézéchiél par les cheveux et le transporte à Jérusalem (viii, 3), « la Gloire du Dieu d'Israël s'éleva de dessus les kerouba sur lesquels elle était, vers le seuil du Temple et appela l'homme... » (ix, 3; cf. x, 4, 18).

Ce rapprochement en amène un autre. Ce texte a suscité la représentation de Dieu², telle que l'a immortalisée Michel-Ange :

1) Le texte porte « un feu ». La correction, très simple d'ailleurs, s'en suit par comparaison avec la version des Septante et le texte de la première vision (i, 28).

2) De la même manière s'introduit dans l'art chrétien un autre symbole divin « la main de Dieu ». Les artistes chrétiens ont été inspirés par le texte biblique : l'emploi exact qui en est fait pour représenter Dieu le Père, désigné comme source, l'Amén Testament. Pour produire le sens de la main de Dieu, il était tout naturel de lui adjoindre le nimbe avec ou sans croix, comme on faisait pour les personnes divines elles-mêmes. C'est du moins ainsi que nous interprétons la main de Dieu munie du nimbe et de la croix, figurée sur une calature du 12^e siècle (Diction. Histoire de Dieu, fig. 20), que M. Galdus (*Le dieu symbolisé du soleil et le symbolisme de la croix*, p. 84) rapproche des rouelles gauloises au travers desquelles passait une main, ainsi que M. Goblet d'Alviella (*La migration des symboles*, p. 31) la croit directement empruntée à un objet ou à un mythe assyrien.

un corps d'homme perdu dans les nuages à partir de la ceinture. Ézéchiél a donc été, au point de vue de la figuration, l'intermédiaire entre les maîtres de la Renaissance et les vieux artistes de Mésopotamie.

L'opinion traditionnelle, qui voit dans la vision d'Ézéchiél le trône de Dieu traîné par les *kermah*, n'est pas admissible¹.

Fr. Lenormant avait bien senti qu'il fallait rechercher l'explication dans les monuments assyriens. Quoique M. Fr. Delitzsch ait souscrit à ses conclusions, nous n'avons pas cru pouvoir les admettre².

L'apparition divine d'Ézéchiél tranche sur les vieux préjugés

1) Cf. A. Smend, *Der Prophet Ezechiel*. Cette opinion est basée sur I Chroniques, xxxiii, 15 et Daniel, vii, 9. Voici la version des Chroniques: « Il donna du pain par et pour être tantal des pastures et des kermah qui formaient la ressemblance d'un char et qui étendaient leurs ailes couvraient l'arche de Yahwe. » Nous ne pouvons pas qu'en présence de la description si imparfaite d'Ézéchiél, le livre des Chroniques, il n'en redonne si douteuse, puisse faire autorité. Dans Ézéchiél il n'est question ni de char, ni de l'arche. Reuss, qui donne le terme de char, reconnaît à deux reprises ce qu'il a d'arbitraire (Reuss, *Die Propheten*, II, p. 14, n. 3 et p. 15, n. 6). Le passage des Chroniques est tout au plus le point de départ d'une fautive interpolation. Quant au rapprochement avec Daniel, vii, 9, il est très utile pour montrer qu'Ézéchiél n'en veut tout autre chose. L'hypothèse traditionnelle n'est, au fond, qu'une interprétation rationnaliste désespérée. L'essai de reconstruction qu'a tenté M. Smend (p. cit., fig. 1) suffirait à le juger. Celui de M. Dav. Heinrich Meier (*Ezechiel-Studien*, 1885, p. 13) pour être d'une solution plus élégante n'est qu'un jeu graphique dont il est difficile même lui-même (op. cit., p. 15): « Il ne s'agit pas ici de critiquer et de résoudre un problème technique, mais de comprendre une image fantaisiste ».

2) Fr. Lenormant, *Orig. de l'Ass.*, I, p. 110-122; Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, p. 130 l. Lenormant retrouve toute la vision d'Ézéchiél dans un cylindre assez confus, reproduit par H. G. Tomkins, *Sketches on the traces of Abraham*, pl. III, B. Sur ce cylindre quelques inscriptions figurent de l'Ass: il y reconnaît le Katar qui ne fait d'ailleurs pas partie de la vision. Sur ces inscriptions « toute une vision merveilleuse et vivante, qui se termine à la prière et à la prière par un buste humain assis jusqu'à mi-corps » (Lenormant, op. cit., p. 120). Ce cylindre merveilleux et vivant est en réalité un bateau comme un autre, dans lequel sont assis deux hommes, on à chaque extrémité il y a deux figures (dont l'une dans l'air). *Mon. of Nimrod*, 2^e série, pl. 12, 2. « Sur ce cylindre on voit deux hommes se tournant l'un vers l'autre, vue de profil, qui retournent leur face humaine vers le spectateur. » La face humaine et les ailes sont douteuses sur la reproduction du cylindre. Lenormant est corrigé par

bibliques. Tandis qu'un souffle dans lequel passe Dieu, Elle se voile la face, que Moïse, sur le Horeb, se cache le visage car il redoutait de voir Dieu, qu'à chaque instant la Bible nous montre l'homme craignant de mourir s'il aperçoit Dieu — idée d'où procède le châtiment de la femme de Lot — Ézechiel ne trahit pas un instant une semblable préoccupation. S'il se jette la face contre terre, c'est en signe d'adoration; non seulement il ne montre aucune frayeur, mais il décrit longuement et à plusieurs reprises la forme divine. Nous n'avons pas à insister sur ce très curieux phénomène, sur cette transformation de la conception divine qui, déjà sensible chez Isate (chap. vi), devait fatalement, dans la suite, prendre une prodigieuse importance. Il nous suffira de remarquer que la crainte de mourir à la vue de l'Être suprême semble sortir du plus vieux fonds des superstitions hébraïques; elle est comme la caractéristique de la légende élaborée par l'imagination populaire. Les auteurs bibliques, au contraire, y répugnent.

Ézechiel a encore utilisé une variante de l'emblème du dieu Shamash : le disque radieux tenu ou laissé par des génies. Le relief bien connu publié par Rassam¹, représentant l'hommage au dieu Soleil, peut éclaircir les passages assez obscurs où il est question des fonctions des keroubim. Certains disques solaires sont munis de banderoles² dont l'usage est précisé par un bas-relief assyrien où deux acolytes tiennent chacun une banderole

son identification keroub = fauve ou aile, qui ne répond pas à la vision d'Ézechiel, et plus haut : « Ces deux keroubim, continue Lemaire, exposent nécessairement l'existence de deux autes, qu'ils cachent, pour porter l'autre côté du pavon qu'ils soutiennent sur leurs épaules ». Quoiqu'on puisse de cette supposition, il paraît peu admissible qu'Ézechiel ait poussé la sens archaïque jusqu'à voir quatre keroubim là où le dessin n'en montrait que deux. « Ser ce pavon est un trône où est assis un dieu barbu, vêtu d'une longue robe, coiffé de la tiare droite ou ciliaris, tenant, à la main, un sceptre et un large anneau, etc... ». Tout cela n'a aucun rapport avec la vision divine d'Ézechiel.

1) Rassam, *Excavations de la Société d'archéologie biblique*, t. VII, pl. 104-2; G. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art*, t. II, fig. 71. Maspéro, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 657.

2) Lajard, *Mon. of Niniveh*, pl. VI.

et guident le disque solaire¹. Les deux Atres vus à mi-corps dans le relief de Bassam jouent le même rôle et une telle image a pu inspirer à Ézéchiel les « roues » qu'il place près des keroubim. Ces roues indépendantes du Kohôd-Yahwé — ce qui suffirait à écarter toute idée de char — sont au contraire intimement liées aux keroubim, marchant avec eux, s'arrêtant quand ils s'arrêtent, s'élevant quand ils s'élèvent (Ez. 1, 19-21 et 2, 16-17)². La valeur symbolique est certaine : « l'Esprit des keroubim était dans les roues » (Ez., 1, 20, 21). Le rapprochement est plus complet encore. Dans le relief de Bassam, le disque radié repose sur un autel. Cet autel existe dans la vision d'Ézéchiel : Dieu

1) Lajard, *loc. cit.*, pl. 39 A.

2) Le passage très important 1, 10-21, présente quelques difficultés. Smead dans son commentaire (*Her Prophet Ezekiel*, p. 43) change en 20 de לך en אל et efface les mots שמה דיהה ללכת qui manquent au texte des LXX et ne sont qu'une répétition due à une erreur de copie. En réalité le texte a été mis à mal par les glossateurs. Si l'on écrit l'un sous l'autre les trois versets en question, en faisant se recouvrir les parties communes, il apparaîtra très nettement que nos trois versets admettent un seul verset original. En regard des mots וְהָיוּ הָאֲנָשִׁים du v. 10 qui devaient terminer la ligne, quelqu'un avait écrit dans la marge la glose : כִּי אִשֶּׁר יִהְיֶה שָׂמָּה דִּיהַה לִלְכָּה וְלֵכִי d'après 1, 12 qui porte : כִּי אִשֶּׁר יִהְיֶה שָׂמָּה דִּיהַה לִלְכָּה וְלֵכִי. L'emprunt est textual, la glose est vraie par le changement de אל en כִּי entraîné par וְלֵכִי qu'on venait commenter. Il y avait bien שָׂמָּה דִּיהַה en confirmation avec 1, 12, puisque la copie a répété les mots sous cette forme. En faisant passer la glose dans le texte, il a continué à transcrire le texte en reprenant וְהָיוּ הָאֲנָשִׁים. Dès lors le verset original se reconstitue facilement avec 19-20 :

וְלֵכִי הָיְתָה דִּיהַה לִלְכָּה וְלֵכִי
וְהָיוּ הָאֲנָשִׁים כִּי אִשֶּׁר יִהְיֶה שָׂמָּה דִּיהַה לִלְכָּה וְלֵכִי
כִּי דִּיהַה בְּאִשֶּׁר יִהְיֶה שָׂמָּה דִּיהַה לִלְכָּה וְלֵכִי

Le verset 21 est une déformation abrégée assez commune du verset primitif. La présence de וְהָיוּ הָאֲנָשִׁים semble indiquer qu'il faut reconstituer dans le verset primitif, entre la première et la deuxième ligne, quelque chose comme :

וְהָיוּ הָאֲנָשִׁים כִּי אִשֶּׁר יִהְיֶה שָׂמָּה דִּיהַה לִלְכָּה וְלֵכִי

Toutes ces conjectures sont fermement appuyées par une variante du verset primitif qu'on retrouve dans 2, 16-17, deux versets qui en réalité n'en forment qu'un.

ordonne de prendre le feu « entre les roues, sous les krouhs » (x, 2) et de le répandre sur Jérusalem pour la purifier¹.

Les éléments de la vision du prophète de l'exil sont en résumé très simples : le Kabôd-Yahwé, les krouhs et les roues ou disques radiés entre lesquels est le feu de l'autel. La conception en est manifestement empruntée aux monuments assyro-chaldéens.

Par analogie il n'est pas difficile de saisir pourquoi la vision du Temple de Jérusalem atteint une si grande précision — telle, qu'elle a permis des reconstitutions complètes avec plan, coupes et élévations². Quand le prophète décrit les salles nombreuses, les vastes dépendances symétriquement placées, il oublie l'espace restreint dont on dispose à Jérusalem. Les mesures énumérées sont un argument illusoire. On y a vu le relevé d'un plan coté ou de listes de mesures emportées par les prisonniers, lors de la destruction du Temple et soigneusement conservées comme élément de la reconstruction future³. Or les mesures sont évaluées au moyen d'une unité, la coudée « d'une coudée et une palme » (Ez. xiii, 13), et d'un instrument de mesure, la gane « de six coudées d'une coudée et une palme » (Ez. xi, 3), tous deux inconnus aux Hébreux avant l'exil et empruntés par eux aux Babyloniens. Quand, bien après Ezéchiel, les *Chroniques* prétendent indiquer les dimensions du Temple de Salomon, elles ont bien soin de spécifier que les longueurs données sont *suivant l'ancienne mesure* (II Chr. iii, 3). La vision d'Ezéchiel n'a d'autre but

1) L'autel dans la vision d'Ezéchiel est généralement admis. Il résulte de x, 2, 4-7, et aussi de i, 13 qu'on doit corriger d'après les Septante, C2 R, Symm., op. cit., p. 16, dans l'hypothèse du char traîné par les krouhs, un *feu sous* (il faut un *qu'on*) fait de l'autel « entre les roues ».

2) J. Harmerstorfer, *Journal asiatique*, 1850 II, p. 24-56, observait : « les deux temples réels de Sion, celui de Salomon et celui d'Hérodé, en sont dérivés jusqu'à présent, surtout le premier, à tout essai de reconstitution archéologique, celui d'Ezéchiel qui n'a jamais servi à'y être administrativement. »

3) Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art*, IV, p. 223. Dav. Han. Muller, *Ezéchiel-Synthesen*, p. 5.

4) Symm., l. c., p. 110, a bien senti la difficulté, mais il ne s'y arrête pas : elle est cependant capitale. Les travaux d'Oppert (*L'étalon des mesures assyriennes*, Paris, 1876) et de Lepsius (*Die Längenmassen der Alten*, Berlin, 1854)

que la connaissance des monuments qui l'entourent et ses souvenirs touchant les principaux objets du culte. Prendre Ézéchiel pour guide dans une reconstitution, c'est reconstituer un monument babylonien.

Nul prophète ne nous donne autant de renseignements sur les peuples étrangers, leur commerce, leur religion. Nous rappellerons à ce sujet la vision dans laquelle il est transporté à Jérusalem. Toutes les abominations s'y commettent. Israël se prosterne devant toute sorte d'idoles, devant des figures de reptiles et d'animaux. Les femmes, assises sur le seuil du Temple, pleurent la mort de Tammouz. Les cultes étrangers envahissent la ville. Le Temple est souillé par les adorateurs du Soleil et les adeptes des religions perses. Il note la façon dont ceux-ci approchent un rameau de leurs narines dans un geste consacré (Éz. viii, 10-17).

Il ne faut pas prendre cette description pour une peinture exacte de ce qui se passait alors à Jérusalem. Le prophète ne parle que des cultes les plus en faveur dans le pays qu'il habite et il semble surtout préoccupé d'en détourner ses compagnons d'exil.

Le châtiment ne se fera pas attendre. Dieu a prononcé l'arrêt de mort contre tous ceux qui se sont éloignés de lui et chargés d'exécuter la sentence six exterminateurs munis d'instruments de mort. Cependant un septième messager doit les précéder et marquer d'un *tam* le front des justes qui seront épargnés (Éz. ix, 1-6). On en a conclu que le *tam* était réputé un signe de vie et de salut¹. Cette interprétation est rien moins que sûre. Tous les

permettent de poser que les Hébreux recurent d'abord de l'Égypte leurs mesures de longueur : coudée (*cunne*), demi-coudée (*zeret*), palme (*efef*) et doigt (*aybar*). Les uns trouvent même à ces noms une origine égyptienne. Les texts d'Ézéchiel et celui des *Armoïques* établissent qu'après l'exil, le système babylonien prévalut, la *par*, *man* et *chass*, fut partie du système principal babylonien. C'était, comme on l'apprend d'Ézéchiel, l'instrument de mesure employé par les architectes et les arpenteurs pour l'évaluation des longueurs.

1) Goliath d'Alvella. *La signification des symboles*, p. 21-22. Cette valeur symbolique de la dernière lettre de l'alphabet hébreu s'expliquerait « par un rapprochement avec le *taf* de vie ou *taf* de salut de l'Égypte » (*Ibid.*, p. 236). La Bible

massacres sont précédés de l'opération qui permettra aux exécutants de distinguer entre les victimes et ceux qu'on doit épargner. Le détail transmis par Ézéchiel a dû être pris au vif.

Tous ces faits contredisent l'opinion développée par Renan suivant laquelle Israël n'aurait rien emprunté à ses vainqueurs durant la captivité et qu'« au contraire s'enfonçant avec une sorte de frénésie dans ses idées propres, il ne voulut plus entendre parler que de son passé, ne voulut plus rêver que de son avenir »¹. S'il en avait été ainsi, on ne comprendrait pas les amertumes du prophète et ses colères contre les fils d'Israël, ce peuple rebelle (xn, 9) au front hautain et au cœur endurci (iii, 7) qui se mêla aux Babyloniens au point que sa langue fut tout imprégnée d'araméen. L'influence de la civilisation chaldéenne a été considérable : elle a pénétré l'œuvre d'Ézéchiel.

Les visions d'Ézéchiel sont, à un point de vue plus général, un document de premier ordre. Elles fournissent un exemple typique de ce qu'on peut appeler le mécanisme des visions.

Il suffit en effet de lire la description d'une apparition quelconque pour se convaincre que dans toute vision se retrouvent les éléments de l'image précédemment vue. Aujourd'hui encore, quand la Vierge apparaît, c'est toujours avec les longs voiles et l'auréole des images de sainteté.

Dans leurs moindres traits les visions d'Ézéchiel sont des réminiscences de choses vues pendant l'exil. Elles ne suppléent pas à des descriptions exactes, mais on y peut trouver de précieux renseignements. Cette recherche du document archéologique dans les visions pourrait s'étendre et elle serait certainement féconde si la littérature visionnaire et apocalyptique n'était pas le moins original des genres littéraires, c'est-à-dire si elle n'abu-

ne fournit aucun appui à cette hypothèse. La seule fois où le mot revient (*Jeb*, xxx, 35) il a le sens de signature. Quant au verbe dénomminatif (*piel* ou *hiphal*) qui a été formé du nom de la lettre *sin*, il signifie simplement « faire une marque ». Les Septante ont bien compris ainsi, car ils traduisent *sin* par *marka*.

¹) Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. III, p. 380.

sait pas de la fâcheuse tendance à s'emparer d'un thème et à l'imiter étroitement¹.

HENRI DESSAINT.

1) La partie la plus originale du travail de M. D. H. Müller, *Ezechiel-Studien*, Berlin, 1895, que nous avons déjà vu l'occasion de citer, est celle où il veut montrer qu'Ezéchiel a été influencé par la littérature assyro-babylonienne. Mais l'unique rapprochement qu'il relève (p. 56-57) est peu concluant et en tout cas ne suffit pas. Chose curieuse, Jérémie se prête mieux aux comparaisons avec les textes assyriens. Mais Jérémie avait-il besoin de montrer à ces Babeliens pour punir Jérusalem de l'apès, de la famine et de la peste? Puisqu'on trouve, dit M. D. H. Müller, *op. cit.*, p. 62, des traces de littérature assyro-babylonienne dans les écrits bibliques, on ne doit pas tenir pour hasardé d'en rencontrer dans Ezéchiel qui a vécu en Babylonie.

DE L'ASCÉTISME AUX PREMIERS TEMPS DE L'ISLAM

D'après certaines données historiques il y eut dans quelques cercles de la première communauté mohamétane une tendance aux pratiques de la pénitence et aux mortifications, inspirées bien plutôt par l'exemple des moines ou anachorètes chrétiens que par l'enseignement du Prophète. Celui-ci, en effet, était hostile à toute espèce d'abstinences monastiques et de mortifications (*rahbaniyya*)¹.

On ne saurait considérer ces récits comme inventés de toutes pièces. La preuve en est qu'il s'y ajoute régulièrement une condamnation formelle ou un reproche de la part de Mohammed. Plus tard, au contraire, quand l'ascétisme, avec les *Qandis* et les *Derviches*, devint un élément normal de l'Islam, on a fréquemment éprouvé le besoin de concilier, par l'invention de fausses traditions, le monachisme mohamétan avec la doctrine originelle qui lui était nettement défavorable. Le rôle du Hadith dans cette légitimation artificielle est bien caractérisé dans la sentence rapportée par un certain Sulejmân b. 'Abd al-Samjari. Cet inventeur de Hadith, dont nous ne pouvons préciser l'époque, propagait le dire suivant rattaché au Prophète (*marfû'an*) par une « chaîne » régulière : « Quand trois cent quatre-vingts ans auront passé sur ma communauté, le célibat et la vie anachorétique sur les sommets des montagnes seront permis ». Une autre version de la même tradition, citée à l'appui du célibat par Abû Talib al-Mekki

1) Cf. *Revue*, t. XVIII, p. 192-193.

2) *As-Samjari, Mâ'ârif al-'Ulûl*, t. I, p. 377.

che les mains sur le dos avec des liens de fer et s'écrie sans cesse : « Mon Dieu et mon Seigneur ! voici Bahlûl, lié et enchaîné, confessant ses péchés¹ ». »

Abû Lubâb, qui avait fait tout ce qu'il fallait, au cours de sa mission chez les Banû Kurjza, pour mériter le reproche de duplicité, est tourmenté par le remords et s'impose la pénitence d'attacher son corps à une colonne de la mosquée et de demeurer en cette position jusqu'à ce que Dieu lui témoigne par des signes visibles qu'il est revenu auprès de lui (c'est-à-dire lui a pardonné)². D'après les commentateurs mohacémans de *Sûr*, ix, v. 105, une tradition rapporte qu'à l'époque de Mohammed certaines personnes s'infligèrent la même pénitence pour s'être soustraits par un prétexte quelconque au devoir de prendre part au combat.

Ce genre de pénitence se présente sous diverses formes dans l'antiquité islamique. Ainsi deux êtres se font attacher l'un à l'autre. Il est dit du nouveau converti *Bisr* b. *Abî Khalfâ* que Mohammed le rencontra attaché à son fils. Il avait fait vœu d'accomplir les cérémonies du pèlerinage en étant lié à une autre personne (*makrûm*), s'il venait en possession de ses biens et de ses enfants enlevés par l'armée de Mohammed. Sa conversion eut pour effet de les lui faire restituer et *Bisr* accomplit son vœu. Mais Mohammed, qui réprouvait toute espèce de mortification, rompa les liens qui les unissaient. « Faites le pèlerinage sans ces liens; car cela vient de Satan³. » Telle est l'expression employée par le Prophète dans d'autres circonstances encore pour repousser l'abstinence ascétique contraire à sa doctrine. Nous la retrouvons, par exemple, dans une de ces exhor-

attend encore son explication. Comparez *Sûr* 106, II, p. 100, 8 : le chérifisme d'oracles emprunte deux éléments au poète de l'idole. La mention constante de deux vêtements dans ces divers exemples ne semble pas être du même ordre que la tournure expliquée par M. Wellhausen, *Heidenthum*, 1^{re} éd., p. 117.

1) *Ud al-gâliba*, I, p. 211, 3 et suiv.

2) *Ud al-gâliba*, p. 282, et nos. 41-Zurkân, sur le *Yusuf*, II, p. 342, et aussi diverses traditions à ce sujet.

3) *Ud al-gâliba*, I, p. 185.

raisons dirigée contre les célibataires. Il s'adressa en ces termes à 'Akkaf b. Wadh'a al-Hilali' qui avait fait choix de vivre dans le célibat quoiqu'il fût dans une bonne situation matérielle : « tu fais donc partie des adorants (lit. : frères) de Satan (min ikh wân al-schajâtû) ? Ou bien tu veux être un moine chrétien (min rûb-lîân al-haqârâ) ; alors joins-toi ouvertement à eux ; ou bien tu es des nôtres ; alors tu dois faire ce que nous faisons. Or notre Sûmm, c'est le mariage. Les pires parmi vous sont les célibataires et les plus misérables parmi vos morts*, ce sont les célibataires* ».

La même pratique de pénitence se retrouve dans la biographie du poète *Al-Farazdak* (mort vers 728), qui n'avait d'ailleurs rien de spécialement religieux. Dans un accès de pénitence ce poète fait vœu de s'attacher les pieds et de ne pas se délier avant qu'il ait appris par cœur le Koran tout entier¹. L'intérêt de cette anecdote augmente, si on la rapproche du renseignement rapporté par le célèbre voyageur du milieu du x^e siècle, *Ibn al-Fakih* qui a rencontré la pratique, appliquée par Farazdak en guise de pénitence, utilisée comme peine disciplinaire pédagogique par les nègres méroubiens du haut Nil. « Ils ont — raconte-t-il de ces pieux nègres — un grand zèle pour apprendre le sublime Coran. Dans le cas où leurs enfants font preuve de négligence à cet égard, ils leur mettent des entraves aux pieds et ne les leur ôtent pas qu'ils ne le sachent réciter de mémoire. Le jour de la fête, étant entré chez le kâdî et ayant vu ses enfants enchaînés, je lui dis : Est-ce que tu ne les mettras pas en liberté ? Il répondit : Je ne le ferai que lorsqu'ils sauront par cœur le Coran². »

1) Ibn al-Fakih (Im. de Leyde, Warner, n° 4772, fol. 154 b) qui raconte la même histoire, appelle 'Akkaf le fils de Buchar.

2) *Asyfi* maraboutisme. Le sens est, qu'au moment de la réanimation ceux-là seront le moins sages qui seront morts en l'état de célibat.

3) *Ud-ud-dah*, IV, p. 3. Chez Ibn al-Fakih (loc. cit.) la reproduction de Mohamoud ou termine par ces mots : « Voulez-vous être vous aussi initiés à Sâma ? »

4) Voir mon introduction au *Kitâb al-Dif'â*, dans *Zeitschr. f. deutsche Orientalist.*, t. XLVI, p. 22, note 1.

5) *Voyages d'Ibn-Batouta*, éd. de Delémery et Sanguinetti, IV, p. 22.

Un des exemplaires précités nous porte déjà à supposer que l'époque du pèlerinage était pour les piétistes portés à l'ascétisme et pour les gens avides de pénitence, la période la mieux appropriée à la satisfaction de leurs besoins ascétiques. Dès avant l'Islam il semble qu'une des formes de vœu les plus répandues était l'engagement d'entreprendre à pied (*mašhijan*) le pèlerinage du La Mecque en partant de quelque localité éloignée. De semblables vœux devinrent encore plus fréquents dans l'Islam et les prescriptions légales relatives à leur accomplissement suscitérent une véritable casuistique¹. Le vœu d'accomplir le pèlerinage à pied et déchaussé plusieurs années de suite² figure à côté des vœux tendant au divorce ou à la libération d'esclaves, comme pénitence pour la rupture de promesses qui avaient été sanctionnées par un serment. Un tel vœu passa pour plus irrévocable et plus obligatoire que d'autres du même genre³.

La tradition mohamétane connaît aussi des personnes qui, dans leur marche autour de la Ka'ba, se font conduire comme des chameaux au moyen d'anneaux passés dans le nez. Pour fixer de pareils anneaux avec leur licol, il fallait au préalable se mutiler le nez. Le Prophète coupa de ses propres mains ce licol de chameau en disant : « Dieu n'a pas besoin que l'on se mutilé ainsi par amour pour lui. » Et nous trouvons dans certains récits qui se rapportent au règne du khalife oméïyade Abdalmalik (684-705) la preuve que ce genre de mutilation se pratiquait réellement. Un chef arabe non civilisé, après avoir renoncé à sa vie sauvage, s'impose avec les compagnons de ses méfaits antérieurs la pénitence de prendre part aux pèlerinages sacrés sous des vêtements de laine (costume de pénitent) et avec des anneaux

1) *Murawijja*, II, p. 332-337. On rencontre aussi cette forme du vœu : faire le tour de la Ka'ba à quatre pattes. *Had al-yadid*, V, p. 537 haa.

2) *Al-lu'ghat*, *Hidab*, éd. Roustan, II, p. 516, 13; 570, 14. — *Agadid*, X, p. 141, 10.

3) *Al-Tabari*, III, p. 623.

4) *Al-Bukhari*, *Kutub al-agrad*, n° 261. — Le Prophète adresse la même parole à un vieillard qui, par suite d'un vœu, entreprend le pèlerinage de La Mecque à pied en se faisant égoutter ainsi par ses deux fils (*Al-Tirmidhi*, I, p. 203).

de chameau dans le nez¹. C'est dans cet asseoirment qu'ils font le tour de la maison sacrée.

..

Parmi les pratiques pénitentielles de ce temps il en est une autre qui attire notre attention : *le vou du silence*. Il nous paraît très probable que cette abstinence ascétique de l'usage de la parole est d'origine chrétienne comme d'autres pratiques de *ruk'ahaijja*². Mohammed lui-même semble déjà l'avoir reconnu. C'est ce qui paraît résulter du fait que, dans son récit de la naissance de Jésus, il fait prêter par Marie au vieu de ce genre, en sorte qu'elle ne peut plus répondre elle-même aux questions qu'on lui pose sur l'enfant nouveau-né. Elle se borne à faire des gestes en montrant l'enfant et c'est celui-ci qui parle aux hommes³. Les préceptes religieux en faveur de cette abstinence ascétique de la parole⁴ sont de préférence rapportés à Jésus, non sans qu'il y ait là quelque chose d'intentionnel. « On dit à Jésus : Montre-nous un moyen de parvenir sûrement au paradis. Et il répondit : Abstenez-vous de parler durant toute votre vie (la *taqîkâ ahadan*) ». Jésus dit encore à ses disciples : « L'adoration de Dieu (al-'ibâdat) comprend dix parties; il y en a neuf que l'on obtient par le silence (al-'amâl), non qui vient de la retraite loin des hommes (al-'irâr min al-nâs)⁵ ».

Voici maintenant quelques exemples de cette pratique empruntés aux temps les plus anciens de l'Islam. A l'époque de Mohammed un homme nommé *Abû Isrâ'îl* est cité comme représentant de la tendance ascétique. L'étranéité de cette tradition

1) *Agâdhî*, XI, p. 61. — Cf. *Sûniks*, dans *Zîhar*, 4. *sharâ'ih mayyînâ*, *Ges.*, XLVIII, p. 46, à propos du mot *qîst*.

2) Voir les témoignages relatifs à cette pratique ascétique dans le monachisme chrétien (chez Lucy), *History of European Morals*, II, p. 123.

3) *Korân*, sour., xix, v. 27-30.

4) Il faut, bien entendu, distinguer de ces préceptes les maximes recueillies à un point de vue tout éternel, provenant souvent d'influences païennes que l'on trouve en si grande quantité dans la littérature de l'Afrique, ainsi que d'autres maximes et proverbes de même ordre, p. ex. *Les maximes de Sûfi Abû er-Rahmân el-Mahmûd* du comte H. de Castelnau (Paris, 1890), p. 57 à 69.

5) Chez Al-Qazâlî, *Dayr 'ulâm al-dîn*, III, p. 104 (à la fin).

et les données contradictoires au sujet du nom véritable de cet individu nous font supposer qu'Abû Isrâ'îl est plutôt le type de l'ascète que le nom d'une personnalité proprement dite. Quoi qu'il en soit, il nous est dit qu'un jour Mohammed, parlant à ses fidèles, aperçut un homme qui ne se tenait pas avec les autres à l'ombre, mais qui s'exposait debout aux rayons brûlants du soleil. Comme il demandait quel était ce personnage original, il lui fut répondu que c'était Abû Isrâ'îl, lequel avait fait vœu de jeûner continuellement, de demeurer toujours debout, sans s'asseoir, de s'exposer au rayon du soleil et de ne jamais parler. Et les documents traditionnels ne manquent pas d'ajouter chaque fois à ce récit les mêmes paroles de réprobation que Mohammed adresse en pareil cas à ceux de ses fidèles qui accomplissent des vœux de nature ascétique¹.

Quand Anas b. Malîk demande au Prophète s'il est bien qu'il jeûne les vendredis² et qu'il s'abstienne de parler (*walâ ukallim aḥadun*), celui-ci répond : « Tu ne jeûneras pas le vendredi, à moins que ce jour ne tombe dans une période continue de jours de jeûne successifs³. Quant à l'abstention de la parole, il vaut mieux que tu exhortes les hommes à la pratique des vertus et au rejet des actions condamnables que de t'abstenir de leur parler⁴. »

Al-Bukhârî raconte, dans un passage où il a groupé les traditions relatives aux survivances d'usages remontant au paganisme arabe, que le khalîf Abû Bakr entendit parler d'un homme de la tribu d'Aḥmas, nommé *Zaynab*, qui, durant son séjour à La Mecque, observa un silence ininterrompu et ne fit

1) *Mimṣṣa*, II, p. 337; Al-Bukhârî, *Kitâb al-qyâm*, n° 30; *Siḥan Abî Dāwūd*, II, p. 195; Al-Dhūmî, p. 39; Al-Nawawî, éd. Wûstenfeld, p. 650.

2) Dans les anciens temps de l'Islam nous trouvons aussi parfois l'abstinence de toute parole comme une forme de l'ascétisme. Il y en a un exemple très intéressant chez *Tahawî*, I, p. 2934. 3) Un compagnon du Prophète porte le surnom de *abî al-taḥûn* (celui qui repousse la viande) : *Ḥat al-ghabw*, V, p. 285.

4) Voir les antécédents relatifs à cette question dans *Revue des Études juives*, XXVIII, p. 83.

5) Al-Hajjâb al-Iṣfahânî, *Makṣṣar al-salâh* (Le Caire, 1887), II, p. 394 en bas.

entendre aucune parole. Elle avait fait vœu de conserver le silence pendant le pèlerinage (*hadjja* *muqaddata*). Abû Bekr condamna cette abstinence comme étant une pratique païenne (*min 'amal al-*ġāhiliyya**)¹. Al-Khatābî (mort 998) rapporte aussi que les Arabes païens pendant l'*'a' *ihkaf**' s'imposaient l'abstention de toute parole pendant vingt-quatre heures²; mais on ne saurait accorder grande créance à ce renseignement.

Des exemples que nous venons de citer il ressort clairement que parmi les abstinences ascétiques et les mortifications pratiquées par des personnes pieuses aux débuts de l'Islam, figurait aussi l'abstention de la parole et que le rite du pèlerinage était le moment d'essai pour cette pratique. Ce rite, d'ailleurs, fut dès l'origine associé à diverses genres d'abstinences³. Même à une époque plus tardive le vœu du silence à observer au cours du pèlerinage n'a pas disparu complètement. Ibn Bâṣṣa nommé parmi les hommes marquants qu'il a vus pendant son voyage à La Mecque un certain Abû Bekr al-Schirāzî, qui avait reçu le surnom de *Al-*ḡamī** parce qu'étant venu dans la ville sainte en qualité de pieux pèlerin, il y était resté de nombreuses années sans jamais parler à personne. Nous avons ici un tardif imitateur de la *Zajna* de la tribu des Ahmas.

Même en dehors des groupes ascétiques la taciturnité est souvent célébrée dans les biographies des hommes pieux comme une vertu excellente. On y trouve souvent l'épithète : *kathîr al-*ṣamt** (de beaucoup de silence). Le pieux théologien Raḥîṭ b. Khaibejr, contemporain du khalife Mu'awija I et estimé le « plus grand serviteur de Dieu de son temps »⁴, est loué de n'avoir prononcé aucune parole mondaine (*kalam al-dunja*) pendant vingt ans et

1) *Kitaḥ muṣallih al-*amr**, n° 26 (ed. Krehl, III, p. 17).

2) Krehl, *Herakische Leben des Islam*, p. 65.

3) Cité par Al-Nawawî, *Kitaḥ al-*ṣalāḥ** (La Haye, 1918), p. 180 haut.

4) Voir la biographie de Raḥmān b. Sahl sur le caractère religieux de telles pratiques associées aux rites du pèlerinage, dans les *Lectures on the religion of the Saracens*, I, p. 481-485.

5) *Voyages d'Ibn-Batṭuta*, I, p. 357.

6) Ibn Duraj, *Kitaḥ al-*ṣalāḥ**, p. 112.

d'avoir tenu scrupuleusement compte du peu de paroles qu'il se permettait, en notant bien exactement celles qu'il avait prononcées chaque jour¹. Des traits analogues se trouvent aussi plus tard dans les biographies d'hommes pieux ou de gens célèbres. Pour n'en citer qu'un parmi les plus célèbres, le grand saint de l'islam égyptien *Ahmed al-Bedawi*², du commencement du xiii^e siècle, s'était retiré du commerce des hommes dès sa jeunesse, avant même son établissement à Tanta, dans le Delta du Nil; il tenait les yeux dirigés vers le ciel; il n'ouvrait jamais la bouche pour parler, sinon en cas de grande nécessité; il n'avait de rapports avec d'autres que par signes³. La littérature hagiographique abonde en exemples analogues.

Tantefois, si les moralistes soufiques, sur ce point comme ailleurs disposés à rancôner les uns sur les autres⁴, recommandent aux hommes qui tendent vers la perfection le silence continu à côté de l'éloignement de la vie sociale comme un moyen excellent de parvenir à cette perfection⁵, ce n'est jamais devenu chez eux la règle constitutionnelle d'un ordre religieux. L'abstention continue de toute parole ne figure nulle part comme telle dans aucun ordre de derviches. La nature particulière de la méditation (*al-murākaha*) qui incombe aux adeptes de plusieurs de ces ordres exige seulement de temps à autre des périodes plus ou moins

1) *Al-Ghazālī, Ihjā'*, III, p. 108, en bas. Ce n'est assurément pas un effet du hasard que le précepte de H. Bakhya (*ibn Pakāda, Kādhāsh al-Lahdhāh*, IX, ch. v (ed. de Vienn., 1858, p. 423), soit conçu dans le même sens : « tout guerrier en retraite ou qui, durant tout le jour, dans son commerce et ses relations avec les hommes, a échappé à la dormance et, et tu pourras le noter par écrit, fais-le. » Comme l'ont montré H. Kaufmann et Rosen, H. Bakhya dépend très probablement d'*Al-Ghazālī*. Nous en aurons brièvement preuve de plus.

2) Cf. *Revue*, t. II, p. 202.

3) *Abū-Mah al-A'raf, Maḥab al-ṣarba* (biographies de saints), manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Leipzig, D. C. n° 145, fol. 131 r.

4) *Tajid al-Du al-Ḥamwī* (mort 1362), dans son *Manẓūm* *ḡayr*, s'élève contre la recommandation du silence complet comme moyen pour conquérir la sagesse. Il cite à ce propos les paroles d'*Abū 'Alī al-Bakḥāh* : « Qui se fait et ne dit pas la vérité est comme un lion en cage, et faire la voix de lion, c'est tout nul. » *Maḥab al-ṣarba* (imprimé en marge du *Kādhāsh*, Le Caire, 1310), t. II, p. 251.

5) *Al-Ghazālī, Bidāyat al-hidāyat* (en marge de *Maḥab al-ṣarba* et *Maḥab al-ṣarba*), Le Caire, 1900, p. 57 : *al-ṣilā wa-muṣṭamāt al-ḡayr*.

longue d'isolement loin de toute vie sociale (p. ex. la *tekhille*). L'ordre des derviches *Khalwati* tire son nom d'une réclusion de ce genre (*khalwat* = réclusion solitaire). Ses adhérents se retiennent parfois pendant une période de quarante jours dans leur cellule solitaire et jeûnent chaque jour pendant cette même période, du lever au coucher du soleil. D'autres derviches du même ordre, en Égypte, observent une *khalwa* de trois jours, à l'époque de l'anniversaire annuel (*môlîd*) de leur fondateur, le Scheikh Al-Dawirdâshî, dans des cellules isolées auprès de la mosquée sépulcrale. Pendant ce temps ils ne paraissent dans la mosquée que pour l'accomplissement des cinq prières quotidiennes et s'abstiennent de toute parole en dehors des prières et des formules pieuses de leur ordre. Si d'autres personnes les interpellent, ils ne répondent pas autre chose que : « Il n'y a pas de Dieu en dehors d'Allah ». La même chose se passe pendant la réclusion de quarante jours¹. D'autre part, il y a des ordres qui sont en principe opposés à la pratique de la *khalwa* et aux usages qui s'y rattachent². Dans aucune de ces congrégations, à notre connaissance du moins, on ne rencontre la règle du silence comme dans l'ordre chrétien des Trappistes.

Toutefois il peut y avoir des individualités qui, de leur propre autorité, s'imposent une règle surérogatoire. J'ai gardé le souvenir très vivant d'un derviche que j'ai vu à Damas, dans l'automne de 1873, un étrange personnage à la longue chevelure inculte descendant sur un torse nu. Tous les matins il apparaissait auprès des bazars, dans le voisinage de la mosquée des Oméïyades et recevait de tout le monde de généreuses aumônes et des témoignages de respect quelque peu craintif. Ce qui le distinguait des autres derviches mendiants, c'est qu'en dehors des formules de piété usitées dans le culte il ne prononçait jamais une autre parole que le mot *Allah*. Cela durait depuis plusieurs années. Ce seul mot *Allah*, il le modulait de toute sorte de manières ; c'était

1) Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*, 2^e éd., I, p. 310.

2) On trouve des remarques très intéressantes à ce sujet dans le *Dağyat al-mustafid* de Mahmûd al-'Arâdî (ibn al-Sâ'î) (Le Caire, 1301, p. 50-51).

tantôt une demande, tantôt un cri, ou bien une prière ou encore un refus. Toutes ces relations avec le monde extérieur se résument en ce seul mot.

IGN. GOLZEMER.

Buda-Pest.

DE JESU CHRISTO COLLOQUIUM DOCTUM

Je suis bien d'avis que, lorsqu'il s'agit de l'appréciation d'une œuvre purement artistique ou littéraire, le droit de réponse reconnu par la loi à l'auteur critique est limité par le bon goût de l'auteur lui-même. Il a livré son œuvre à la critique esthétique, la plus subjective des critiques. Il faut qu'il se résigne aux critiques toujours possibles. Il ne s'agit pas de savoir s'il a dit vrai ou s'il a fait bien, mais s'il a fait beau. Sur ce point il lui est difficile de réfuter ceux qui estiment qu'il a fait laid. Oronte est ridicule quand il prétend mettre dans ses torts Alceste dont il a sollicité l'avis et qui a trouvé que ses vers ne valaient rien. Lorsqu'il lui dit :

Et moi je vous salue car tous vers sont très beaux.

son appel ne peut avoir d'autre recours que le jugement du public, lequel cause du temps à autre les arrêts des critiques de profession. En matière de beau, c'est son jugement qui est définitif, et du moins le temps à son tour le ratifie.

En vain contre le Ciel un ministre se dresse,

Tout Paris pour Clémence à ses yeux de Rodrigue

En est-il de même pour les travaux scientifiques, parmi lesquels je range les études d'érudition et d'histoire ?

Il me semble que non. Le jugement du public n'a pas grande compétence en ces matières qui l'intéressent rarement. Pour rendre les jugements que réclament les sujets scientifiques il y a une souveraineté impersonnelle qui seule doit prononcer un dernier ressort, celle de la science elle-même et de la logique. J'insiste plutôt à penser qu'il y aurait souvent un profit réel à tirer sur un même sujet de la comparaison dans le même travail des idées et des raisonnements de deux opé-

cialistes qui diffèrent d'opinion, à condition toutefois — il y a toujours et partout des conditions — que le sujet en vaille la peine, que le débat ne dégénère pas en controverse sèche, qu'il demeure dans les sphères saines, qu'il soit en qu'on appelle autrefois un *colloquium doctum* et non pas une *altercatio amara*. Das Thema est comme un selon. Il y aurait de la mortelle grâce à demander d'y être copé avec l'intention de disputer avec ceux qui s'y rencontrent. Ne disputons pas, causons.

C'est sous le bénéfice de ces préliminaires que j'ose réclamer l'hospitalité de cette *Revue* pour répondre aux critiques dont mon livre sur *Leau de Nazareth* a été l'objet de la part d'un juge des plus compétents dans le numéro de septembre-octobre 1897, t. XXV, pp. 150 et suiv. Nos lecteurs savent que ce juge est M. A. Salntier, doyen de la Faculté de théologie de Paris et directeur à l'École des Hautes-Études. Les conditions formulées plus haut sont d'une observation facile. L'auteur est de mes amis. Nous nous en sommes bien des principes, des études paternelles et dévouées sur une histoire dont la tâche nous est chère à tous deux, et je serais fort ingrat si je répondais sur un autre ton que celui de l'amitié la plus amicale et la plus reconnaissante à tout le bien qu'il a dit de mon œuvre. Nous ne sommes pas toujours d'accord, mais je serais très heureux d'être certain que je mérite tous les éloges que sa bienveillance me décerne. Ses critiques ne font qu'en relever le prix.

Je ne connais pas de plaisir plus délicat que celui de se voir examiner par un appréciateur dont la compétence est indiscutable, qui connaît de près le matériel d'érudition dont on a dû se servir soi-même, qui comprend tout de suite les faits avérés, mais ignorés du grand nombre, que cette érudition spécialement humaine, qui peut en tirer d'autres conclusions que nous-même, mais avec qui l'on n'a pas besoin de reprendre les choses ab ovo pour échapper au reproche d'arbitraire, de fantaisie ou de légèreté. Dit-on persister dans les conclusions contestées, il y a toujours à gagner dans la lecture attentive d'une critique aussi bien armée, ne fût-ce que pour écarter les objections qu'elle articule par une meilleure et plus complète exposition, serrant de plus près son objet et avec un redoublement de précaution.

française quotidienne n'ait jugé à propos de s'occuper de mon ouvrage — salutaire leçon de modestie — il a été apprécié en France par un certain nombre de critiques dans quelques journaux ou revues, presque toujours avec peu de bienveillance, quelquefois même avec un petit regain de persillie. La plupart des comptes-rendus traitaient du reste avec une complète absence des études préalables qu'exigerait un examen critique de ce genre que l'on doit plutôt admirer la œuvre que se plaindre des injustices de leurs signataires¹.

Il en est autrement de l'article de M. Sabatier, c'est avec lui qu'il est profitable et agréable de causer.

Passons rapidement sur quelques critiques de détail qui, même admises, ne changeraient rien aux conclusions essentielles du travail.

Je n'aurais pas accordé dans la première partie la place due en nom et à l'œuvre de Moïse (p. 115) — Le fait est qu'historiquement je me suis trop ce qu'on peut affirmer ou nier de cette figure imposante, mais tout enveloppée de légendes, qui se dresse à l'origine de la tradition nationale d'Israël. Le silence étrange en tout ce qui le concerne des documents recueillis dans les livres des *Juges*, de *Samuel* et des *Rois*, la date relativement tardive des écrits où son nom est mentionné et de ceux qu'une étonnante illusion de la postérité a fait remonter jusqu'à lui, tout cela me rend très hésitant. Je doute que l'on puisse reporter jusqu'à l'époque où il a dû vivre le prophétisme réformateur et monothéiste qui fut plusieurs siècles plus tard le promoteur du progrès religieux chez les Israélites. Quand nous le voyons apparaître à la fin de la période des *Juges*, il est encore bien primitif dans ses formes névropathiques. Dans l'état actuel de nos connaissances, je permets à regarder l'immigration des tribus d'Israël en Canaan et leur état religieux et social lors de leur

1) Je dois faire pourtant une exception au sujet de l'article si sympathique et si loyal de M. Jules Levallois dans la *Revue Œuvre*. Je signale au cas, bien qu'il ne s'agisse que sur le point de l'âge relatif à la formation des évangiles, un silence très consciencieux et presque toujours très exact de ses théories dû à la plume de M. le chanoine Maugé, directeur au grand séminaire de Nancy (*Revue des Sciences ecclésiastiques*, février 1905). Il n'a pas été les motifs qui l'empêchaient d'en adopter les lignes générales, mais il lui a semblé ou mieux qu'il a lui-même étudié de près ce dont il parle. — M. V. Sclermann a bien voulu s'occuper aussi de mon livre dans la *Revue de Belgique*. Il l'a fait avec courtoisie au point de vue d'une critique toute objective qui me paraît surpasser de ce que j'appelle le sens de la constitution littéraire. Mais je n'ai pas eu le nombre de place et de temps pour en discuter les conclusions.

établissement dans ce pays comme le seul point de départ incontestable de tout le développement historique de la nation.

Je n'ai pas dit en parlant d'Hérode le Grand, de ce prince qui eut le rare talent d'associer l'esprit le plus positif aux ambitions les plus vastes, qu'« il rêva de faire encadrer sa puissance à celle de Rome » (p. 166). J'ai dit qu'il avait des raisons de douter de la solidité de l'édifice élevé par Auguste après tant de troubles et de guerres civiles, et qu'il conceut l'espoir, soit pour lui-même, soit pour sa dynastie, que de nouvelles perturbations pourraient réserver un rôle de premier rang au prince oriental qui saurait joindre une forte position militaire et politique à une réputation répandue au loin de générosité et de vaillance. Cet espoir était chimérique, nous le savons bien aujourd'hui. Mais à ses yeux il pouvait revêtir une toute autre couleur. Ce n'est pas qu'Hérode crût aux attentes messianiques. Mais il était bien capable, comme Néron et Vespasien, de chercher à les exploiter. C'est la seule explication possible, ce me semble, du sa politique. C'est seulement pour désarmer les soupçons d'Auguste que, par un testament tardif, il partagea en trois tronçons la royauté qu'il avait longtemps voulu léguer intégralement à l'un de ses fils. Il eut soin toutefois de laisser au principal héritier le plus gros morceau, le royaume proprement dit de la Judée, jointe à la Samarie et à l'Idumée. Du reste il savait bien qu'il ne fallait pas lâcher la proie pour l'arche et qu'il devait à tout prix rester en bons termes avec le maître de l'empire. Mais on peut constater jusque chez ses déshérités successeurs les traces de cette arrière-pensée dynastique.

L'acquiescement plus docilement à une autre critique voulant sur le silence que j'aurais gardé sur la tendance dite des *Éthiopiens* ou des « pauvres », des *anacins* ou des « affligés », petites gens navrés de l'état des choses, mais humbles, paisibles, d'espérance à la fois ardente et réignée. Latérale aux partis prouphètes des pharisiens et des saducéens, plus croyante que ceux-ci, moins désœuvrés par le formalisme que ceux-là, c'est elle qui aurait été le véritable berceau de l'Évangile (pp. 166-167). — A dire vrai, je ne nie pas leur existence, mais je ne sais s'il est très exact d'en faire une classe bien distincte, et je crains que plusieurs historiens n'en aient exagéré l'importance. Josephus n'en dit rien. Les Évangiles parlent bien des *Éthiopiens*, des « pauvres » dans le sens que j'ai tâché de déterminer II, p. 31, mais je ne vois pas qu'ils en fassent une famille religieuse à part. Ils ne se différencient pas nettement du pharisaïsme dont ils ne font l'effet d'être une nuance par un beaucoup d'autres. Admettons qu'elle déployât moins d'ostentation et d'orgueil

quo le gros des pharisiens, elle n'en était pas moins très dévote observatrice de la loi et Jésus a pu recruter dans son sein autant d'adversaires que d'amis. Le légalisme des Ebionites ressort en particulier des premiers chapitres de Luc où des personnages tels que le prêtre Zacharie, sa femme Élisabeth, le vieillard Siméon, la vieille Anne peuvent être considérés comme des types de cette nuance religieuse. Elle s'achève surtout dans l'attente de la venue du Messie, mais du Messie eunuq à la juive. Elle était le pharisaïsme doux, piétiste, quelque peu bête, comme les zelotes étaient le pharisaïsme révolutionnaire et par cela même rivaient avec l'ensemble du parti. Car le principe de résignation à l'État de choses existant jusqu'au jour où Dieu interviendrait avec sa toute-puissance n'était nullement étranger au pharisaïsme. Il me semble d'ailleurs que l'Évangile s'est affirmé entièrement à la religionnité par trop passive de ces pieux laïcsseurs en sachant rigoureusement le réveil des emaciacées et en proclamant que « les temps étaient venus », bien qu'il n'y eût encore aucun Messie reconnu. Par conséquent je doute qu'on puisse désigner cette tendance comme le tarcou proprement dit de l'Évangile. Mais comme il a pu y trouver dès la première heure des adhérents, j'ai mieux fait de la marquer d'un trait plus accusé parmi ses antécédents et je compte réparer cette faute si j'arrive aux honneurs d'une seconde édition.

Je m'incline aussi devant le regret exprimé, p. 100, que je n'aie pas assez mis en relief l'existence distincte du document inséré par le troisième évangéliste au milieu de son récit. C'est que la comparaison avec les deux autres synoptiques me paraît accuser positivement la réalité de ce document spécial qui contient des épisodes et des enseignements inconnus à ceux-ci et que relève une étroite parenté d'esprit, de tendance et de formes littérales. J'ai de la peine à comprendre que la même évidence n'ait pas frappé tous les critiques.

Je relève ensuite un petit malentendu (p. 171) relatif à mon appréciation de la valeur historique du IV^e évangile. Je n'ai pas dit ni voulu dire que tout ce qui rentre dans les parties de ce livre où l'on reconnaît l'influence de la doctrine du Logos doit être rejeté comme non historique. J'ai dit, I, p. 344, que les personnages mis en scène sont présentés surtout comme des types d'une certaine disposition d'esprit, et p. 358, que, vu la tendance idéaliste qui caractérise la composition générale du récit johannique, on ne saurait y chercher la garantie historique d'un fait ou d'un enseignement dont l'authenticité est douteuse. L'alexandrinisme a rayonné bien plus loin qu'Alexandrie, et la doctrine du Logos,

née dans la ville égyptienne, s'est propagée en Syrie (Justin Martyr) et en Asie Mineure. Partout où elle a passé, elle a dû porter avec elle son médiateur secret de la réalité, son culte exclusif de l'idée seule vraiment réelle, tandis que les hommes et les choses n'en sont que les sujets plus ou moins adéquats; ce qui autorise toutes les libertés que le narrateur juge raisonnable de prendre avec ce qui pour nous constitue la seule réalité historique. C'est ce dont il faut avant tout se pénétrer, pour juger les récits inspirés par un tel principe.

II

J'arrive à une critique d'un caractère plus général et qui revient à plusieurs reprises. M. Schaller blâme le rationalisme excessif auquel j'aurais sacrifié dans mainte explication d'événements ou de paroles en substituant des idées toutes modernes, soit à la naïveté poétique des récits, soit aux points de vue qui devraient être ceux du temps et des intelligences formées à l'école des Juifs, sans excepter celle de Jésus (r. notamment les pp. 175 et 188).

Je m'imaginai au contraire avoir plus d'une fois, et au risque de me répéter, prévenu cette objection que, sans cette précaution, je me serais faite à moi-même. J'ai maintes et maintes fois fait observer qu'il serait erroné de reporter sur les récits évangéliques et dans la pensée personnelle de Jésus les explications, les applications, les réductions à nos manières de penser, en un mot les moyens termes qui servent pour nous de transition entre les procédés intellectuels des narrateurs, de Jésus lui-même, et nos concepts modernes.

Jésus était, je l'ai dit et resté, un lutteur, un mystique de génie, et nous sommes des déductifs, des dialecticiens, qui ne savons saisir la vérité qu'après avoir marché méthodiquement des prémisses aux conséquences. Mais cela n'est pas le droit, cela fait au contraire une nécessité de médiation (je voudrais que nous puissions nous en passer) ce mot que j'emprunte à Hegel, *vermittelnde*), c'est-à-dire d'exposer les transitions qui relient notre pensée moderne à des récits ou à des déclarations provenant d'esprits dont les procédés diffèrent des nôtres. C'est même un genre de traduction qui s'impose à toute histoire fondée sur d'anciens documents et, en ce sens-là, l'histoire est à vraiement d'essence impossible. Il faut seulement éviter le piège, ce que je crois avoir fait.

Ainsi je ne soutiens pas du tout que l'explication que j'ai donnée du sens et de la portée de l'expression « Fils de l'Homme » repousse

peut par point la course des idées qui déterminèrent Jésus à se donner à lui-même ce nom caractéristique; en même temps qu'en plusieurs occasions on le voit attribuer à cette même expression une valeur transcendante et dépassant les limites de sa personnalité. J'estime pourtant qu'il y avait certainement en lui quelque chose qui rallait les deux conceptions, que ce lien doit être cherché dans le sentiment profond, au plus haut degré sympathique, de l'homme, de sa valeur en soi, de son rapport avec Dieu, de sa destinée supérieure et collective, et si ce sentiment était chez Jésus plus intuitif que dialectiquement déduit, ce n'est pas une raison pour que nous ne la traduisions pas en des formes plus familières à notre intelligence. Tout ce qu'on a le droit d'exiger, c'est que la substance de l'original se retrouve dans la traduction. Y ai-je réussi ? C'est ce qu'il ne m'appartient pas de dire, mais je maintiens la légitimité de l'essai.

Il en est de même des explications toujours plus ou moins conjecturales qu'on peut être amené à donner de l'origine de certaines légendes. Pas plus que mon serviteur mal, je n'aime la rédaction systématique à la prose de récit où la poésie pieuse tient plus de place que la vérité de la réalité historique. Je crains même que presque toujours pareille lecture est ingrate et risque d'aboutir à des platitudes. Cependant il ne faut pas pousser trop loin cet effroi, et si les légendes s'y prêtent, il est tout à fait légitime de proposer comme une possibilité ce qui a pu servir de suggestion aux trouvères anonymes et orienter leur imagination errante dans un sens plutôt que dans un autre.

Par exemple, nous sommes d'accord sur ce point que les récits concernant la naissance et l'enfance de Jésus ont tous les caractères de la légende poétique projetant régressivement sur son humble berceau des rayons empruntés au soleil éblouissant de sa maturité. N'est-il pas évident que les narrateurs de la belle légende des Mages d'Orient ont mis à se représenter ceux qui faisaient à leur naïveté l'effet de représenter par excellence la plus haute sagesse humaine agenouillée devant « l'enfance » divine né pour régner et sauver ? Qui a pu leur suggérer ce tableau si peu historique et si catholique ? Nous ne saurions le dire au juste avec certitude. Le premier évangile seul nous le décrit sans se douter un seul instant de sa parfaite invraisemblance. Mais dans la troisième nous trouvons une reminiscence, de tournure beaucoup plus historique, la scène du colloque de Jésus encore enfant avec les docteurs juifs dans le temple de Jérusalem. Il est possible qu'elle nous soit parvenue amplifiée, embellie. Mais incontestablement il y a dans les

deux réduits une idée commune, celle de la supériorité congénitale de l'enfant Jésus s'imposant aux plus doctes personnages du monde. On ne peut évidemment rien affirmer des circonstances réelles qui ont pu imprimer cette même direction aux deux narrations. Mais est-il téméraire de conjecturer que Jésus enfant donna de bonne heure des signes de procédé religieux auxquels des gens étrangers à sa famille et d'une intelligence plus cultivée furent plus sensibles que ses humbles parents? Le vague souvenir de faits de ce genre a pu servir à élever au degré de transfiguration de la légende, mais ce n'est pas s'immoler sur l'autel de l'antiquaire exégèse rationaliste que d'annuler cette hypothèse, à la seule condition de lui conserver son caractère hypothétique. C'est ce que j'ai fait, quand j'en ai parlé t. I, pp. 335 et 411.

III

Je crois qu'il y a encore un gros malentendu dans la manière dont mon bienveillant critique se représente l'idée que je me fais de la conviction de Jésus relativement à sa propre messianité (p. 103 et suiv.). Je n'ai pas dit que Jésus « ne s'était pas cru le Messie » dans la première partie de sa vie publique, antérieurement à la scène de Césaire où il accepta en titre que lui décernait la foule enthousiaste de ses disciples la prédilection. Ce serait là une négation dépassant une période. M. Sabatier semble me faire dire qu'il y eut dans la conviction de Jésus scission abrupte entre ce qui précéda et ce qui suivit cette proclamation dans le sein du petit cénacle. J'ai dit et j'ai tâché de faire comprendre que Jésus passa par des hésitations et même par des doutes avant d'être au clair avec lui-même sur cette grave question. Je serais même disposé à croire que, dans les années qui précédèrent son baptême au Jourdain, la pensée qu'il était destiné à remplir une fonction de premier rang, d'initiateur, dans la fondation du royaume de Dieu dont il présentait l'approche, le hantait, le ravissait à la fois et le terrifiait. La vision du baptême dénote à cet égard un moment très marqué d'exaltation et de confiance. Mais ce moment est suivi d'un retour d'indécision comme le prouve la scène mythique de la tentation au désert. « Si tu es le Fils de Dieu », fais ceci, fais cela. Sans doute il s'agit de ce qu'il devra faire dans cette supposition et non du principe lui-même. Mais qui ne voit que ses tentations proviennent précisément de ce qu'il n'est pas encore certain de la méthode à suivre, s'il est le Messie? La pureté de son sentiment religieux-moral le détourne des moyens intelligents et finsseurs que l'opé-

tion vulgaire s'élèverait tout naturelle de la part du Messie attendu. Mais alors ne venait-il pas autre que ce Messie après lequel son peuple soupire ? Et ne venait-il pas que cette indécision avait plus d'une fois eue (Luc. xij. 34), même quand il ne doutait plus de la nature et du mode de propagation du Royaume de Dieu lui-même. Cette indécision et respectable tenait, d'une part, à sa grande modestie; de l'autre, au sentiment qu'il avait de la contradiction flagrante qui surgirait dans les esprits entre le Royaume de Dieu, par conséquent son roi, tels qu'il les concevait l'un et l'autre, et ce que tout le monde autour de lui attendait en fait de Messie. Se croire et se dire le Messie, quand ce n'est pour tout le monde impliquant tant d'idées contraires à ce qu'il aurait voulu qu'il signifiait, n'était presque des malentendus très graves qui pouvaient tout compromettre. Mais être absolument convaincu qu'on est le Messie et dissimuler longtemps cette conviction, quelle situation fâcheuse ! Quel démentil donné par soi-même à soi-même !

Ce qui est indéniable, en effet, pour tous ceux qui ont étudié de près les textes évangéliques, c'est que jusqu'à la proclamation de Césarée, Jésus ne se posa pas en Messie, par ailleurs devant ses disciples les plus dévoués, tout en prêchant l'Évangile du Royaume, et qu'il réprima le zèle intempestif des exaltés qui déjà lui décernaient ce titre. Il n'est pas moins certain que sa dignité de Messie resta encore, même après l'incident de Césarée et de par sa volonté formellement émise, un secret entre les Douze et lui. C'était un de ses secrets. Il est vrai, qui trahirent néanmoins, qui se divulguèrent. Il ne tenait qu'à lui qu'il devint promptement notoire, il ne fit rien pour cela.

Ce qu'il faut tirer de là, et c'est ce qui importe avant tout, c'est que l'Évangile fut prêché tout un temps indépendamment de l'idée qu'il fallait se faire du prophète qui en était l'initiateur. C'est en cette qualité de prophète-initiateur que Jésus put parler plus d'une fois en des termes qui devaient logiquement aboutir à sa reconnaissance comme Messie par ceux qui croyaient à son Évangile. C'est ce qui plus tard fit illusion aux auteurs évangéliques. Mais en la scène de Césarée ne signifie rien, ou elle marque le moment où ses disciples intimes le saluèrent pour la première fois du titre messianique et d'accord avec lui.

Évidemment ses indécisions à lui-même avaient pris fin antérieurement et il est visible que la célèbre réponse de Pierre ne le surprit pas. Je l'ai dit (II, p. 201) et j'ai tâché de dégager les moyens termes qui le menèrent de l'hésitation à la conviction. J'ose les présenter sans me dissimuler qu'il reste toujours quelque chose d'hypothétique dans l'ana-

type psychologique d'un état d'esprit dont on ne peut vérifier expérimentalement les raisons nécessaires. Je crois volontiers avec M. Salatiel que un des motifs de sa délicate interprétation fut que par une subtile intuition de la destinée réservée aux grands serviteurs de Dieu, cette idée suggérée d'ailleurs par plusieurs passages des prophètes, il s'ouvrit à l'idée d'un Messie incarné, persécuté, même envoyé à la mort, et qu'il la concilia avec celle du triomphe certain de sa cause indissolublement liée désormais à sa personne. Mais, et c'est là surtout ce que je tiens à relever, il voulut être un Messie *recrue*, spontanément produites, et non pas un Messie qui se pose et s'impose.

Il serait inutile d'objecter à cette manière de comprendre l'évolution de sa pensée sur ce point telles déclarations, telles initiatives hardies de la période antérieure. Le fait est qu'elles ne furent pas comprises dans un sens nécessairement messianique. Il y eut seulement dans la foule, à certains moments de grand enthousiasme, des rumeurs en ce sens dépassant qu'il s'était tenu, qu'à lui on les rendrait par une déclaration positive. Il ne le fit pas, et sa réponse aux envoyés de Jean-Baptiste (Matth. xi) dénote l'extrême réserve qu'il observait encore lorsqu'on l'interrogeait sur ce sujet délicat.

Il n'y eut donc pas de solution de continuité dans sa destinée intérieure de sa conscience. Il y eut seulement passage de l'indécision à la résolution convaincue¹.

Ce qui serait en contradiction au portrait psychologique, ce serait que Jésus, dès le début de ses prédications en Galilée, eût possédé la ferme assurance qu'il était le Messie et qu'il eût enseigné « la doctrine du Royaume » pendant la plus grande partie de sa carrière publique en gardant pour lui ce grand secret. Comment concevoir, sans être assailli à lui reprocher une certaine dissimulation, qu'il eût dérobé les conditions

1) C'est aussi pourquoi je ne saurais admettre que les nombreuses guérisons signalées ou amoncelées par les évangélistes pendant le ministère de Jésus en Galilée aient eu à ce point de son messianisme l'importance que leur assigne M. Salatiel, p. 101. En supposant que l'on dut leur adjoindre toutes les cécités guéries que la tradition leur assigne (n'est-ce pas singulier, pour le dire en passant, qu'il en ait été peu à Jérusalem?), elles ne dépasseraient pas les proportions du vent tempête envoyé par Dieu à son peuple pour annoncer que le Royaume est proche et à quelles conditions on y entre. Elles annoncent seulement que le Royaume vient et que celui de Dieu marche devant lui. Or, les évangélistes non les jours de Nazareth en disent, Matth. 11, 8, ainsi que Jésus lui-même, Luc, 10, 1.

d'entrée dans le Royaume de Dieu, les Manducles, le résumé de la Loi et des Prophéties, les Parabolles du Royaume lui il est le « commencement pour mener à la propagation de la première mission apostolique (Matth. 10) en faisant un élément aussi essentiel de la vérité qu'il voulait propager. Tout s'explique au contraire dans la supposition qui est la nôtre. Le Royaume de Dieu, l'Evangile a sa valeur divine en soi, indépendamment même de celui qui le prêche. C'est là la vérité abstraite et théorique. En fait et peu à peu l'importance de ce royaume, au point de vue de la propagation du Royaume, se révèle à la conscience de Jésus. Il comprend mieux que jamais que l'Initiateur en pareil cas est fondateur. Ce n'est pas lui personnellement qui communique au Royaume son droit divin d'établissement, mais son action personnelle est nécessaire à sa fondation. Ce n'est pas le roi qui décrète le Royaume, c'est le Royaume déjà existant qui crée son roi. Cette expérience achève de dissiper les hésitations du prophète au même temps qu'elle détermine la conviction de ses disciples. En lui personnellement le fait expérimental vient au devant de l'impulsion intérieure. Tout est d'explication possible dans l'histoire de Jésus, à la condition de ne jamais perdre de vue sa réelle humanité.

IV

C'est en grande partie pour cela que je diffère d'avis avec M. Combetier quant aux prévisions de Jésus quand il quitta la Galilée pour se rendre à Jérusalem avec l'intention de frapper un coup décisif au cœur même du judaïsme et du peuple juif. Qu'il partît avec les plus noirs pressentiments de ce qui l'attendait comme lui et communément de sa carrière, que Jérusalem elle-même et surtout ses chefs religieux lui fussent d'hostilité très impérieuse, là n'est pas la question à débattre entre nous. Probablement, depuis surtout la mort de Jean-Baptiste, Jésus avait prévu qu'une fin tragique lui était réservée. Mais, si l'on ne permet la comparaison, il était comme le soldat sans peur ou résolu de mourir à l'assaut d'une position insurmontable. Il sait bien que sa vie est en jeu, très menacée, qu'il est extrêmement probable qu'il n'en reviendra pas. Cela ne retient pas son courage. Il s'élance quand même. On ne sait jamais exactement en pareil cas tout ce qui peut arriver. Mais il faut savoir

1) Il faut s'en être toujours délié. Autrement on a de la peine à comprendre qu'il n'ait pas commencé à Jérusalem sa prédication de l'Evangile tel qu'il l'évoquait.

fût en principe le sacrifice de sa vie pour affronter un tel danger.

Mais du moment que je me représente Jésus dans les conditions réelles de notre nature, je ne puis lui attribuer une prescience qui dépasse la portée de la prévision humaine. S'il est certain, absolument certain que la mort l'attend à Jérusalem, je ne comprends plus les présentiments, les légèretés à mon point de vue, qu'il prend pour échapper, s'il se peut, aux embûches dont il ne tarde pas à se savoir entouré dans la capitale juive, présentiments qu'il observe jusqu'à la fin, jusqu'au moment de son arrestation inattendue (Luc, xxi, 31 ; xxi, 30-32). Nous voyons qu'il avait espéré mieux, sinon des chefs, du moins du peuple de Jérusalem, pourvu qu'on soit l'épouse à la fois très légendaire et très significatif du Figsier maudit (Marc, xi, 12-13, 20-21). La prière de Gethsémani est celle d'un homme qui sent combien sa situation est désespérément critique et qui prie momentanément sous les menaces qu'elle accumule sur sa personne et son œuvre, mais qui pourtant se demande encore si elle est absolument sans issue (*Père, s'il est possible...*). Jésus a été positivement surpris par la trahison de Judas, bien qu'il eût bien dû soupçonner que ses ennemis avaient noué des intelligences dans son entourage immédiat. Autrement et s'il avait su que c'était précisément Judas qui manœuvrait pour le livrer clandestinement à leur fureur, comment aurait-il gardé près de lui ce misérable et facile par cela même son odieuse trahison ? Ce serait en vérité de la comédie. Les paroles de la dernière Cène sont le testament de quelqu'un qui ne sait s'il reverra ses amis, mais le rend-elle moins qu'il leur donne au Galilée, quand il reviendra avec eux sa retraite nocturne — et qui sont expliqués la tourmente demandée par Marc et Matthieu en plus ancien récit de la réconciliation dans les synoptiques — dénote qu'ayant avec une noble imprudence prolongé son séjour à Jérusalem jusqu'à la célébration de la fête pascale, il pouvait penser qu'il n'avait plus à craindre l'effet immédiat des machinations trames contre lui. En effet il avait pu savoir que leurs auteurs voulaient attendre avant de sévir que la semaine sacrée fût terminée. Est-ce à dire pour cela qu'il se croyait à l'abri de toute catastrophe ultérieure ? Nullement. Il voyait bien que l'inévitable lui n'était que différé. Il retrouverait ailleurs, partout où il irait, les oppositions meurtrières de ceux qui avaient juré sa mort. Encore une fois il avait fait le sacrifice de sa vie. Mais son devoir était, quoi qu'il advint, de mettre à profit le répit qui lui était accordé et pour cela, son premier plan ayant échoué à Jérusalem, il dévisait la ligne de se recueillir un court espace de temps en pleine solitude pour réfléchir sous le regard de Dieu au plan nouveau qu'il devait adopter

pour fonder cette « alliance nouvelle » dont il venait d'annoncer l'avènement. L'annonce de Getsemani démontre combien il se faisait peu d'illusions sur la possibilité d'une révolte. Mais tant qu'il était jour, il lui fallait travailler à l'œuvre divine, tout en sachant bien que la nuit approchait pendant laquelle on ne peut plus travailler.

Toutes ces alternatives d'abattement et de hardiesse sont tout ce qu'il y a de plus déconcertant, de plus humain, de plus héroïque aussi. Car la comparaison de tout à l'heure avec le soldat qui monte à l'assaut choque en ceci qu'il ne peut être question pour Jésus d'une de ces résolutions impétueuses que l'ardeur du combat, une exaltation momentanée inspirent à des hommes énergiques. C'est uniquement la confiance absolue en Dieu et l'indéfectible désir de faire ou de subir sa volonté qui le relèvent dans cette crise où il voit tout cracher autour de lui et sous lui, exempté son union indissoluble avec le Père. Pourquoi parler d'une retraite ou d'une absence de six mois ou d'un an, qui aurait tout compromis et qui eût ressemblé à une défection. A ce n'est à une abdication ? Dans l'hypothèse cette séparation d'avec les siens eût été très courte, juste le temps qu'il lui aurait fallu pour se rendre un compte clair de ce qu'impliquait la situation nouvelle dans laquelle il comptait reprendre son œuvre, si les événements ou plutôt, dans sa pensée, la volonté de Dieu se lui permettait.

Mais ces incertitudes prirent brusquement fin. Judas et la bande qu'il guidait approchaient déjà du mont des Oliviers : On suit la suite.

Encore une fois, à moins de doter Jésus d'une prescience surhumaine de l'avenir, on ne peut lui attribuer la certitude certaine qu'il ne quitterait pas vivant Jérusalem. Il faut, pour rester dans les limites de la prévision humaine, que, tout en prévoyant les dangers mortels auxquels il s'exposait, et sans reculer devant leur immensité, il ait considéré comme possible que l'heure de sa mort ne fût pas encore venue. On ne saurait trop se rappeler que de clairs indices de cette manière, en réalité très religieuse, d'envisager la situation qui lui était faite nous sont fournis par des narrations inspirées ou contraire par l'idée préconçue que Jésus avait tout prévu, tout prédit, jusqu'à la trahison de Judas et à son genre de mort¹.

1 M. Sabatier me paraît s'être trompé quand il cite comme paroles de Jésus lui-même celles qui sont consignées *Matth. xxiii, 34-37* (*Jérusalem, toi qui tués les prophètes, etc.*), ainsi qu'en Luc, *xi, 49-51* (*C'est pourquoi le Seigneur te fera à dé, etc.*). Ces paroles doivent être une citation de quelque traité apoc.

V

Je ne vois plus qu'un point important à débattre entre M. Sabatier et moi, c'est celui qui concerne l'achéologie de Jésus, c'est-à-dire ses prévisions relatives à la fin prochaine du monde et à son retour visible, triomphant, sur les nuées du ciel.

En contradiction avec la plupart des théologiens qui nous ont précédés, mais d'accord avec un certain nombre d'exégètes contemporains, M. Sabatier pense que Jésus a reporté sur l'avenir, et un avenir prochain, la révélation eschatologique, messianique, à grand fracas, où il tiendrait lui-même la première place comme vainqueur et juge du monde. Il révélerait à la tête d'une armée angélique, il dissiperait par sa force intérieure toutes les oppositions, susciterait de confusion ses contempteurs et précéderait en personne au jugement définitif qui porterait l'humanité en gloire et en réprobation. En un mot, après avoir repoussé sa vie durant le type du Messie juif, il l'aurait adopté et se le serait adjugé au futur.

M. Sabatier pense que cette manière de se représenter l'avenir prochain de sa personne et de son œuvre s'imposait en quelque sorte à l'esprit sémitique de Jésus et ses fils que cet esprit avait contractés sous l'influence de son éducation. Ces attentes, si complètement démenties par la réalité, ne laissent toutefois aucun tort dans la pensée du critique à la superficialité religieuse de Jésus, ni à l'idéal qu'il a tiré de son cœur par pour en doter l'humanité.

Je commence par reconnaître que M. Sabatier ne manque pas de textes à l'appui de sa prétention. C'est bien certainement ainsi que les synoptiques se représentent et nous décrivent le retour du Fils de l'Homme. Nous paraissions pourtant à croire, comme en d'autres occurrences,

faits dans l'intente blâmer le peuple juif de son entêtement aveugle devant les prophètes, les apôtres (Luc), les sages et les scribes (Matthieu), que Dieu lui réservait. N'est-ce pas, et dans l'un, et dans l'autre évangile, elles ne commencent nécessairement avec les faits connus. — Quant à la parabole des Figuiers (Matth., xii, 1-9), elle est sans doute en rapport avec la conclusion que Jésus avait tirée de la légitime indignation du Royaume de Dieu, mais elle est surtout un exemple de prophétie adressée aux autorités du Temple au sujet des innovations babiloniennes qu'elles introduisaient, il le sait, contre lui. On ne voit pas qu'elle fut comprise par ses auditeurs comme une révélation du titre de Messie. Cuius, cependant, pas Juifs, pas Israélites de la probation messianique de Jésus-Christ que l'on eût tiré de l'Écriture, mais l'attente de l'Assemblée, universelle du « Royaume » impérial, impérial, combien peu elle s'attendait à se voir d'abord et se réaliser avec de l'attente.

qu'il faut constater là l'action rétractrice d'une illusion qualifiante et tendant à fausser l'enseignement réel de Jésus.

Ce qui on paraît autoriser pleinement, cette manière de répondre la question, ce n'est pas précisément que le quatrième Évangile a spiritualisé et en quelque sorte volatilisé ses conceptions passablement matérialisées. — on pourrait invoquer ici une subjectivisme tendancieux et si indifférent à la réalité historique — c'est la notion fondamentale que Jésus se faisait du Royaume de Dieu et de ses conditions d'établissement. On ne saurait nier que cette notion, ses conditions forment absolument avec cette mythologie eschatologique, et je ne comprends plus du tout, et tel devait être finalement dans sa pensée le rôle du vrai Messie, pourquoi Jésus n'a pas commencé par l'assumer carrément. Il se serait alors élévé brisé contre des obstacles insurmontables, cela est évident, mais dans l'état d'esprit qu'une pensée comme la sienne suppose, il lui aurait attaqué immédiatement, ne doutant pas que la toute-puissance divine serait son allié et que rien ne lui serait impossible. Assurément la prédication de Jésus a pour point de départ et d'appui l'attente messianique générale. Mais s'il y a quelque chose de nouveau, de personnel, d'original, dans la notion que Jésus s'est faite du royaume de Dieu et de son avènement, c'est l'idée qu'au lieu de constituer un coup d'État céleste, brusque, impitoyable, irrésistible, courbant l'humanité sous le sceptre de fer du terrible fondé de pouvoir de l'éternel, autrement dit du Messie juif vulgaire — ce Royaume arrive invisible, intérieur, en vertu d'un développement latent que l'on pourrait dire organique. Bien loin d'éclater comme un orage soudain, comme un coup de théâtre, il se compare bien plutôt au grain qui germe, à l'épi qui mûrit, à l'arbre qui croît, ou au levain qui agit du dedans. On ne peut pas dire qu'il soit là ou qu'il soit là. Il est et agit invisible, inutile de citer des passages, ils sont assez connus. Voilà ce qui distingue fondamentalement l'Évangile des doctrines messianiques au sein desquelles il est né. C'est là sa marque distinctive, son originalité essentielle. Je prétends dès lors que, lorsqu'on a conçu et prêché l'Évangile comme moi, il est plus qu'étrange de l'avoir prêché en même temps comme cela, sous autre distinction que celle d'aujourd'hui et de demain. Il faudrait admettre dans la conscience de Jésus lui-même ses revanches du messianisme juif, explicable chez ses disciples, inexplicable chez lui. Il n'aurait eu effet raison avec la doctrine de Jean-Baptiste qui pour y répondre, en ajoutant simplement de quelques temps la venue de l'immuable justicier que le prédicateur du désert annonçait comme à la veille d'apparaître. Quelle invraisemblance psychologique !

Nous pouvons avoir indiqué ce qui permet de s'expliquer la direction prise à cet égard, après la mort de Jésus, par la croyance de ses premiers disciples. Convaincus fermement de sa dignité messianique et de son ascension dans les lieux célestes, les premiers disciples, ou qui avaient le souvenir de ce retour en Galilée qu'il leur avait annoncé la veille de sa crucifixion, reportèrent sur l'avenir prochain toute la gloire attendue qui avait fait défaut à la première apparition du Messie. La tradition orale, les diatribes évangéliques ne pouvaient manquer d'être affectées par cette attitude qui se léguait naturellement à leurs peurs, des contours ordinaires du l'apocalypique juive et qui trouvait des échos dans plusieurs paroles authentiques de Jésus lui-même.

En effet nous avons vu que Jésus, comme tous les prophètes, se représentait le triomphe de son Évangile, triomphe qui inclina le ciel propre, comme plus prochain qu'il ne devait l'être. Il put, dans ses discours et par conséquent dans sa pensée, ne pas distinguer nettement entre cette victoire et les formes descriptives usitées quand on parlait du Royaume de Dieu. La double signification qui s'attachait à l'expression de *Fils de l'Homme* dut contribuer aussi à une certaine confusion. Enfin s'il se montre indifférent de cette espèce de mythologie en perspective que les scribes avaient élaborée, puisqu'il la modifie (en parlant d'Élie) ou la conteste (à propos de la descendance davidique), il n'entre pas dans sa méthode mentale de la dévaliser pièce à pièce et d'en faire ce que nous appellerions la critique intégrale. C'est quand l'occasion s'en présente qu'il la transforme ou la rejette partiellement, et nous ne savons pas jusqu'où il aurait été dans cette opposition au messianisme populaire si la mort n'avait pas brutalement mis un terme aux applications qu'il faisait lui-même des principes secondés posés par lui.

Ce qui fut de la peine à saisir, c'est la conséquence que l'on tira, au point de vue que nous examinons, de la réponse de Jésus à Caïphe, lorsque celui-ci, pour enlever d'un coup le vole indigne du Sanhédrin, lui demanda gentiment s'il a la prétention d'être le Messie. — « Tu l'as dit », répond Jésus, « et de suite je vous déclare qu'à partir d'ici presently vous verrez le Fils de l'Homme assis à la droite de la puissance et venant sur les nuées du ciel » (Marc. xiv, 64). S'il s'agit d'une discussion calme et régulière, on se fit attendre à ce que l'interrogateur demandait à l'accusé ce qu'il pouvait bien entendre par des paroles qui contrastaient si étrangement avec l'abaissement auquel il était réduit, et on peut considérer comme plus que probable que Jésus eût expliqué cette allusion qu'il faisait à la vision de Daniel (in. 13).

Comment l'ait-il expliquée ? C'est précisément ce qui est en question. Il faut avouer que s'il a voulu dire par là que les assistants allaient voir avec elles défilé leur pauvre pécheur transformé en triomphateur exultant et descendant sur les nuées, une pareille déclaration serait un défi au bon sens, d'une audace presque numérotée. Que signifiaient donc ses angoisses peu d'heures auparavant ? Mais au surplus qui donc nous a dit que Jésus interprétait si mal la vision de Daniel et qu'il ne s'était pas aperçu que le Fils de l'Homme figure dans cette vision l'ensemble du peuple saint, et non une personne unique ? En d'autres termes, cette parole devrait être commentée en rapport avec la double signification que le terme de Fils de l'Homme a dans la bouche de Jésus; et non pas servir d'argument à la thèse qu'il avait révoquée en doute et, ce qui plus est, pour le moment même, une transfiguration aussi prodigieusement chimérique.

Le coup porté par Galphie est, par contraste, un effet instantané. La grave assemblée n'en peut croire ses oreilles. Au lieu d'un débat il y eut un tumulte. L'autoritaire pontife donna le signal en déchirant lui-même ses vêtements comme à l'ouïe d'un blasphème épouvantable, et la peine de mort fut votée par acclamation.

Est-ce que d'ailleurs la comparaison des deux passages étroitement parallèles en tout le reste. *Matth.* xvi, 28 « voir le Fils de l'Homme venir dans son Royaume » et de *Matth.* ix, 1 « sur le Royaume de Dieu venir avec puissance », ne porte pas tout un jour sur la faiblesse avec laquelle les deux visions s'échangent l'une avec l'autre et pouvaient se prendre l'une pour l'autre ?

Je m'arrête, craignant d'avoir abusé trop longtemps du droit de défense que j'ai réclamé. Ces répliques n'ont rien au fondement que j'ai d'avoir retiré une grande utilité d'une critique en somme si pénétrante et si féconde. L'auteur du bon livre sur la *Philosophie de la Religion d'après la psychologie et l'histoire* est de ceux dont Paris doit être fier avec sympathie et défiance. Si j'ai dû, dans ce qui précède, insister plutôt sur ce qui nous sépare, c'est en attendant que la joie que j'éprouve en constatant les points nombreux, d'importance majeure, j'ose même dire essentiels, sur lesquels nous sommes d'accord.

A. RÉVÉLÉ.

1) C'est au sujet de la phrase « dès à présent », à partir du moment où je parle », prodigieusement exprimée par les deux autres synonymes (Lui ne parle que du fait d'être assis à la droite de Dieu) consciencieusement discutée par Maitland, qui met l'accord sur le terrain.

A PROPOS DU MAHABHĀRATA
DANS LA LITTÉRATURE BUDDHIQUE

Dans son remarquable livre sur le Mahābhārata¹, M. Dharmapala traite la question des rapports de la littérature hindouïste avec l'épopée indienne. Le chapitre intitulé : *Das Mahābhārata bei den Buddhisten und Jaina* (p. 132-136) confère une liste détaillée des passages des Édités où sont mentionnés les livres du Mahābhārata; nous nous permettrons d'y faire quelques additions.

Dans le *Vaidikāraṇḍīyaka* (Fausbøll, 345)*, on raconte qu'un pays de Kuru, dans la ville d'Indrapati, recevait le roi Dharmajaya Karavya, chez qui vivait un sage conseiller nommé Vaidikāraṇḍīya. Il est intéressant d'examiner les raisons, données par le *Yatuka*, de l'amour du roi pour le roi; elles paraissent être la réitération de la fable du Mahatmya.

Le *Ambedharkata* (612) parle des mauvais effets des boisons mûrissantes et raconte comment Andhaka et Vraha se tuèrent dans l'Aravalli de l'ère 1000.

Yah en pèitè. A d'ha k'vèlè d'ha k'vèlè
 k'vèlè d'ha k'vèlè d'ha k'vèlè
 k'vèlè d'ha k'vèlè d'ha k'vèlè

1) A. Dahlmann, *Das Haidhagen als Kropf und Haidhagen*, Berlin, 1885.
2) Minnie, *Cones haidhagen* [J. M. N. P., GLXXXV, 70-71], et maldhagen (cones)
K. P. St. Andrew St. John, *Volcanic Islands* (p. 148 et Berlin Luc) (from the
Barroet, J. M. N. P., 1891, p. 144-175. On islands of representative and type
of islands - 1. non haidhagen and Puff haidhagen (cones) - *Paradisiacal
Zoo* (K. P. St. John) (1895).

3) Pāṇini 4.1.19. From the version (Bhāṣya) of the Jātaka, M. F. 34, Andrew B. Jain, *Kaṇḍak Jātaka, etc.* (J. A. S., n. XXX, 1904-1910), it is possible to suppose the reading: || *Itaṁ* || = the ten princely, the name of Aśoka-vaṣaṇa = a devanāgarī [३०५] = What is the story of King Aśoka-vaṣaṇa? = Si-

Andhaka et Vrahi sont mentionnés en même temps que les frères Kuru et Pându dans un vers du *Śiṣyupadiśa*, qui, ainsi que la majorité des textes de cette collection, remonte à une époque assez reculée. Nous faisons une légère correction au texte de MM. Cowell et Nutt, justifiée en partie par les manuscrits eux-mêmes :

Հայաստանի Հանրապետության
Մարտի 1-ին օրվա համար
ՀՀ Մարտի 1-ին օրվա համար
ՀՀ Մարտի 1-ին օրվա համար

Outre ces indications qui complètent seulement ce que nous savons sur les emprunts des Indouistes au Mahābhārata dans les temps anciens, nous citerons encore un jātaka très répandu, qui est directement tiré de la légende du Mahābhārata, et de plus contenu dans un livre un peu récent, le XIII^e. Ce jātaka est représenté dans le stūpa de Bharhut et porte le nom de *Mahābhārata*, c'est-à-dire le jātaka du « Vol des tiges de lotus » qui est le *Mahājātaka* de la collection palie et le *Mahābhārata* de la *Jātaka-mālā* ; le Mahābhārata nous donne des versions de ce conte, chap. VIII et XIV de l'*Aṅgamaṇḍapāra* ; l'un d'eux qui se termine à peu près comme le jātaka de Bharhut, a pour titre *Bhāratavijaya* « Conte du vol des tiges de lotus ». On pourrait dire, il est vrai, que les auteurs bouddhiques ont tiré leur sujet du même fond que le Mahābhārata, mais à une source autre que celle où a puisé son auteur ; toutefois la ressemblance des détails et du dénouement est tellement grande que nous avons tout lieu de croire, jusqu'à ce qu'on retrouve cette autre source, que le jātaka du Vol des tiges de lotus est l'utilisation

Rajna et la Mahalabharata dans ses jñâna nous avons pu en trouver quelques données. Voy. : *Paradise Indologique* à propos de la légende prieta de la partie de Panduranga, Mém. de la Soc. ar. VI, 228-233 (1922) ; *Sur le jñâna des Kaula* voy. le travail très intéressant de R. Tenz, *La Crème du Pandurâli nella tradizione Śaivita*, Nuova, 1903 (Art. a. R. J. *Monist*, etc., 1, IV, 3, 511).

1) *Biogefährdung*, p. 169). Letzteres, das hier gemeint ist, ist: 1775 als ein in der Natur vorkommendes Gift.

[27] Vort. *Ursprungsgeschichte* Zarnitskij, f. d., p. 113.

2) 5. 10. 1984, 13°, 30.6-31.4 (4° 44.0).

(2) Jaitamam, Ed. H. Kern, 108-110 (1936), traduction de L. E. Spyer dans les Sacred Books of the Buddhists, London, 1895, p. 154-161. Nous croyons que la comparaison attentive du Pāṇini indien avec les règles budhiques indiquées ci-dessus ne nous aura surpris des similitudes à cette égale.

*

du sujet du Mahāvīrātā par les auteurs bouddhiques, adapté aux exigences de leur vie. Ce fait est important pour nous, c'est un argument décisif en faveur de l'existence de l'Amoghasaparan, au moins dès l'époque de la construction du stūpa de Bihārīnā.

Sûrement, en faisant le bon travail de M. Delphinan qui, marchant sur les traces du professeur Hübner avec un plein succès, tend à asseoir sur une base solide l'étude du Mahāvīrātā, en abandonnant la théorie des couches successives et de la modernité du ou magnifique monument Indragire.

Serge d'OLBESKOW

Traduit par A. GILBERT

[Tirage à part de *Zipangō kōron*, vol. 1, imp. russ. archéol., n° 100.
(Mémoires de la Section orientale de la Société impériale russe d'archéologie, t. X.)

LA PLACE DU TOTÉMISME

DANS L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

P. B. LEVY, *An Introduction to the History of Religion*

(Quatrième et dernier article.)

VIII

Nous nous sommes efforcé de montrer qu'il n'y avait pas entre les croyances et les institutions totémiques et le sacrifice saignant, dont M. Jevons voudrait faire l'élément essentiel de tous les cultes, la connexion nécessaire qu'il allasse et nous avons tenté d'autre part d'établir que la démonstration de l'infériorité sur toutes les autres pratiques cérémonielles de ce rite, destinée à prouver aux nombreux hommes d'un clan une surnatu­relle union avec leur divin chef, n'était pas faite ; il semble même, tout au contraire, qu'un type de sacrifice fasse précisément défaut en quelques-uns des groupes ethniques qui sont demeurés au plus bas degré de civilisation et n'apparaît avec toute sa signification religieuse et toutes les conséquences qu'il entraîne au point de vue de l'organisation du sacerdoce et de ses relations avec le commun peuple d'adorateurs du dieu, que dans des sociétés parvenues déjà à un stade avancé de leur évolution. Nous rendrons aujourd'hui, pour en terminer avec cette critique déjà longue d'une thèse, qui, par sa simplicité et par sa belle ordonnance, s'est imposée à l'attention de tous ceux qui s'occupent de la science comparative des religions, mettre en évidence le caractère vraiment trop arbitraire des solutions élégantes et ingénieuses que ces conceptions générales ont contraint M. Jevons de donner à la plupart

1) Voir I, XXXVI, p. 298-299 et 321-322 ; V, XXXVII, p. 204-232.

des délicates questions que soulèvent les relations des cultes publics et des cultes privés, les rapports de la religion et de la magie, la réelle signification des pratiques funéraires et des rites en usage dans les mythes, les fonctions des prêtres et leur situation sociale. Tout n'est point à rejeter, à coup sûr, dans les hypothèses que M. Jevons a émises, mais il est nécessaire de ne se point laisser emporter et de ne pas voir dans des conjectures, que bien souvent les faits ne justifient pas ou ne vérifient qu'à demi, des généralisations de l'expérimenteur, présentant la précision et la rigueur de lois scientifiques. Nous avons tenté d'établir que les fondements de la belle construction, édifiée par l'éminent disciple de Roberton Smith, ne sont point aussi solides, ni composés de matériaux d'une qualité aussi éprouvée qu'il l'a cru : nous voudrions maintenant faire voir que, dans l'édifice même, il est plus d'une pierre friable et mal cimentée.

L'une des idées qui dominent le livre tout entier de M. Jevons, c'est que tout culte « licite » est nécessairement à l'origine un culte public, un culte où se renouvelle constamment la pacta confoederata qui lie à une puissance, à un dieu ou à une prêtresse protectrice divin, frère et père à la fois de ses adorateurs. Les cultes privés, les cultes familiaux, d'après lui, ont toujours un caractère déterminé par rapport aux cultes de clans ou de tribus : en bien ils en constituent des imitations ou bien ils en procèdent par une sorte de fragmentation, de morcellement ; le dieu se segmente, pour ainsi dire, en plusieurs divinités relativement indépendantes, comme la société même, qui lui était unie par un pacte, se partage en plusieurs plus petites sociétés, qui gardent cependant les unes avec les autres des liens étroits et ne perdent qu'insensiblement leur unité. Il faut ajouter qu'aux yeux de M. Jevons, ces cultes n'ont un caractère véritablement religieux que si la divinité à laquelle ils s'adressent est demeurée la divinité d'un groupe plus ou moins étendu. Un être suranné, qui n'est le protecteur que d'un seul individu, cesse par là même, d'après lui, d'être un dieu et les rites pratiqués pour obtenir d'un fétiche, d'un *totem*, les avantages qu'attend de lui son possesseur, avantages qui consistent souvent en une assistance efficace prêtée à des tentatives maladroites ou criminelles contre d'autres membres de la communauté, prennent une signification magique qui est en opposition directe avec la signification religieuse et vraiment sociale des cultes collectifs. Cette théorie, M. Jevons appuie à peine le besoin d'en démontrer le bien fondé par des faits empruntés aux pratiques rituelles et aux croyances des peuples non civilisés, tout est lui apparaît évidente

du sol et psychologiquement nécessaire; il a cependant eu devoir chercher des arguments, qui lui valaient en évidence la solidité à la fois et la fécondité explicative, dans les documents très abondants et très complets que nous a fournis M. A. R. Ellis sur les cérémonies religieuses et les rites multiples des nègres de la Guinée septentrionale¹. Ce sont ces arguments dont nous voudrions examiner ici la valeur.

Pour M. Jevons les «*êtres surnaturels*» avec lesquels les noirs de ces régions sont en rapport se répartissent en deux catégories : ceux qui ont un cercle défini d'adorateurs et qui sont vraiment des dieux et ceux qui n'ont de pacte formel avec aucun groupe social et avec lesquels des individus entretiennent seule des rapports illégitimes et que considérant l'opinion commune, dans la première catégorie trouvent placés les divinités générales, les divinités locales, et les divinités protectrices de telle ou telle section d'une communauté, dans la seconde les *gibans*, les *filiches* au sens restreint et précis du mot, et des esprits méchants, des génies qui portent le nom de *Sasabonsou* et de *Srahmantin*. On peut objecter à cela qu'il semble bien que les divinités locales reçoivent les hommages non seulement des habitants de la localité où elles résident, mais de tous ceux qui passent dans la région où s'exerce leur influence d'une façon prépondérante; (le fait est indéniable pour les dieux *Sirigu*) ; elles sont attachées non pas à un groupe d'êtres humains, mais à un endroit déterminé, elles ne sont pas au nombre de ces dieux, incorporés en quelque sorte à un clan ou à une tribu et que la tribu ou le clan emporte partout avec lui, matériellement ou spirituellement. C'est en réalité aux *Sasabonsou* et aux *Srahmantin* qu'elles ressemblent le plus étroitement et elles s'en différencient, à vrai dire, par leur individualité aux contours mieux définis et leur moindre férocité; encore ce dernier caractère est-il loin d'être constant. Or les divinités locales reçoivent au moins que rien de différent du culte qui s'adresse aux divinités générales, comme l'aïeul ou l'abou-wahé, qui sont à la fois des forces de la nature magnifiées et dotées de personnalité et de vie et les surnaturels protecteurs d'une nation ou d'un groupe de tribus. D'autre part, les *Sasabonsou* et les *Srahmantin*, qui, d'après M. Jevons, ne sont pas des divinités, sont, comme les divinités elles-mêmes, honorés par des sacrifices et en particulier, les *Sasabonsou* du

(1) *The Islamizing peoples of the Gulf Coast of West Africa* (1897); *The Ewe-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa* (1898); *The Yoruba-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa* (1898).

mises, par des sacrifices humains¹. Enfin, il est impossible d'arriver entre les cultes individuels et les divinités protectrices de telle ou telle fraction d'une communauté, dans un grand nombre, du reste, sont des « départementales » plutôt « affectées » à des fonctions spéciales et qu'invoquent tous ceux, sans exception d'origine, qui ont besoin de leur aide ou qui désirent seulement obtenir leur neutralité, l'absence que M. Javouy reconnaît entre ces deux classes d'idées surnaturelles. C'est, il est vrai, aux lieux qui hantent les Soudanais que l'on prend de la terre pour faire des fétiches individuels, et non pas à la place où réside une divinité locale, mais à la Côte des Esclaves; or la Côte d'Ivoire, dans le delta du Niger, où cette opposition n'existe pas entre deux classes de divinités locales, où fétiches des fétiches, qui ont les mêmes attributs et la même rôle que les *patrons* de la Côte de l'Or et se trouvent avec leurs possesseurs dans les mêmes relations.

Il est d'ailleurs naturel qu'assuré déjà par la célébration des rites collectifs, de la bienveillance relative des diverses divinités locales au contact desquelles il vit, un individu tente à conquérir la protection supplémentaire et la collaboration à ses desseins d'esprits sur lesquels il n'aurait point jusqu'alors de prise efficace. Soudanais, Soudanaises et Soudanais sont des forces bienveillantes et méchantes, mais à cet égard ils ne diffèrent pas des autres dieux, dont la puissance est d'autant plus fermeté qu'ils sont plus redoutés, à ce point que ce ne sont pas les plus puissants, mais les plus maléficients d'entre eux qui se voient honorer en plus grande abondance des victimes humaines². Cette malveillance attribuée aux dieux est du reste d'autant plus marquée que l'on a affaire à des populations qui ont subi moins profondément l'action des croyances et des pratiques chrétiennes ou musulmanes et qui ont été en contact moins fréquent et moins prolongé avec les blancs³ : c'est même encore à assurer la protection et l'assistance de leurs divi-

1) *Téles-ouéling* peuples, p. 34 et sup. Cf. pour ce qui concerne Houma et Lohou, les écrivains correspondants adresses sur la Côte des Esclaves, *Téles-ouéling* peuples, p. 48-49.

2) A. R. Ellis, *Téles-ouéling* peuples, p. 47. Cf. A. Huxton, *Les hommes du Sud-Soudan*, p. 103; J. R. Huxton, *Voyage au Congo et dans l'Afrique occidentale*, t. III, p. 1, 42; J. Goss, *Voyage, aventures et captivité de J. Goss*, chez les Achouas, p. 190.

3) A. R. Ellis, *ibid.*, p. 70, Cf. sur la corruption que les indigènes du bassin du Congo se font de la religion : E. J. Davis, *Six years of adventure in Congo Land*, p. 79 et seq.

nités qu'à désarmer leur colère et à conquérir leur neutralité que les populations éloignées des côtes, dans tout le pays Tshi ou Ewe, s'efforcent en multipliant les immolations d'êtres humains.

Ces sacrifices d'adhaires, à n'en pas douter, ont, dans la plupart des cas, le caractère très net de sacrifices alimentaires¹ et c'est une hypothèse que tout dans les faits ne semble autoriser en cette région que de supposer qu'ils en ont eu primitivement un autre et que c'est par une sorte de dégénération et de corruption des conceptions antérieures que les notions en sont venues à croire que pour obtenir des dieux aide et secours, il était nécessaire de leur donner d'abord les aliments qu'ils aimaient.

Il serait d'autant plus malaisé de tenter d'opposer les uns aux autres les cultes publics et religieux et les cultes individuels, tous réductibles, d'après M. Lévy, à des pratiques magiques illusoires, que dans certaines circonstances d'un intérêt et d'un caractère exclusivement privés, où le bien-être de la communauté n'est en aucune manière en jeu, les Totémiques, c'est-à-dire ici les prêtres, jouent parfois un rôle essentiel², tandis que dans le culte public intervenant des rites dont la signification magique semble très marquée³.

Pour réussir à maintenir en dehors de la religion tout cet ensemble de pratiques par lesquelles les individus cherchent à s'assurer directement et en outre de celle qui leur est d'avance assurée par les divinités protectrices du clan, auquel ils appartiennent, en leur seule qualité de membres de cette communauté, l'assistance d'êtres surnaturels, il faut, comme le fait M. Lévy, détacher de la religion et de l'ensemble de sentiments qui en a été la source originelle et en demeure l'âme vivante, une dévotion arbitrairement limitative et adventive que le nom de dieux

[1] R. et J. Lander, *Journal d'une expédition au Niger*, Paris, 1902, t. III, p. 117.

[2] Rev. D. Baobis, *Religions et folklores*, p. 53; A. Palluel, *Sanctions voyage au pays des Nègres*, t. I, p. 270, 330-331.

[3] Baobis, *loc. cit.*, p. 54. Cf. Robertson, *Notes on Africa*, p. 270, 314. Les sacrifices humains qu'il décrit semblent avoir une action thérapeutique immédiate et directe, en même temps qu'ils consistent à offrir aux dieux la bague vivante des dieux et du mariage d'avec leur colère. Les sacrifices rituels d'un jour (25) dont l'existence a été constatée par A. Horta (Niger et Congo, p. 192) dans un tribu des aborigènes d'Ogbekeu semble bien présenter les mêmes caractères expiatoires et thérapeutiques. Cf. A. Horta, *Revue de l'ethnologie africaine* (from the Cape Colony to the Niger Congo), n. 57-58; R. E. Dennet, *Seven years among the Ewe*, p. 12, 13; Baobis, *La Côte des Esclaves et le Dahomey*, p. 125; R. F. Burton, *Afrique*, t. I, p. 107.

des rites exclusivement réservés aux Afriens issus de l'une ou l'autre tribu-maternelle, qui ont des relations d'amitié et une attitude de bienveillante protection avec un groupe défini d'allopatrines, qui étaient tous, à l'origine, mais les uns avec les autres par les liens du sang¹. Mais cette conception que M. Jevons se fait de la religion, il convient de rappeler que c'est en réalité sur des raisons d'ordre théologique et moral qu'elle se fonde et que nous démontrons par conséquent fautive, et nous nous en tenons à l'examen objectif des faits, à l'étude désintéressée des procédés divers, par lesquels les hommes ont tenté d'établir entre eux et le monde surnaturel des rapports permanents et utiles, de ne l'accepter point.

Comme la pratique rituelle qui exaltait et scella l'affiance entre le dieu et le clan de ses adorateurs, c'est seulement, d'après M. Jevons, l'immolation d'une victime et l'effusion de son sang sur l'autel, c'est aussi un *blood covenant*, une *blood-brotherhood* qui pourrait seule véritablement créer entre un groupe d'individus et la divinité qu'ils ont choisie pour protectrice un pacte d'union. De là l'obligation, parfois un peu lourde, qu'on trouve M. Jevons d'interpréter comme des formes diverses de *blood-covenant*, les pratiques des cultes portés aux paroxysmes et qui ont cependant par trop difficile de dénier tout caractère religieux et qu'il se contente de réduire à n'être qu'un dévouement des cultes païens. C'est là une interprétation souvent plausible et qui parfois semble de beaucoup la plus vraisemblable de certains rites sanglants², mais il faut une résolution bien ferme de n'accepter pas d'autre explication, pour l'appliquer indifféremment à tous les cas et d'autre part, d'autres moyens sont-ils pour l'homme d'établir entre lui et les dieux surnaturels qui l'environnent, des relations où ils trouvent leur mutuel avantage. Le rite, par exemple, on nege aux des Tonga et qui consiste pour obtenir la guérison d'un parent malade à se couper une phalange ou un doigt³ ne nous semble pas pouvoir être interprété comme un renouvellement de l'affiance entre le dieu et celui qui l'inspire : c'est à nos yeux une forme atténuée et réduite de sacrifice humain, une offrande faite au dieu et qu'on lui supplie d'accepter aux lieu et place de la victime qu'il semble s'être choisie, et ce qui semble bien montrer que c'est là l'interprétation la plus vraisemblable, c'est que pour atteindre le même but, au lieu de se couper un doigt, on étrangle parfois un enfant qu'on donne

1) *An Introduction to the History of Religion*, p. 180.

2) Voir, par ex., A. Mason, *The Feast in San Salvador*, p. 29.

3) Martin, *Religion et coutumes des des Tonga ou des Amis*, t. II, p. 275.

à la divinité dont on veut apaiser la colère¹. Les parables australiennes, indiennes, japonaises, hindoues, etc., à ces cas typiques que rapporte M. Jevons² nous paraissent se pouvoir expliquer, aux mêmes, beaucoup plus aisément de cette façon. D'autres fois, il semble que ce qui est en cause, ce soit la vertu magique³ dont est doué le sang : lorsqu'un Aïe pour secourir d'un parent, qu'agissent des enchanteurs, les mauvais esprits qui le tourmentent, se tachent les et jettent et nequie de son sang tout le tour de sa hutte, il n'a pas recours pour défendre celui qu'il veut préserver de ses attaques étrangères à la puissance de ses dieux protecteurs, mais à une pratique dont l'efficacité est immédiate et directe; entoure celui qu'il veut préserver d'un cercle magique que ne peuvent franchir ses ennemis surnaturels⁴. Quant aux cas cités par M. Jevons, où il s'agit évidemment de *blood-connections*, il en est un bon nombre où l'alliance n'est pas conclue entre un individu et une divinité, mais entre les divers individus qui participent à une cérémonie : les exemples les plus frappants en sont fournis par les rites de mariage⁵, et cependant ces rites eux-mêmes M. Jevons les invoque en témoignage à l'appui de la théorie qu'il défend.

1) Martin, loc. cit., p. 213.

2) Loc. cit., p. 176-177.

3) Sur la puissance magique et en particulier la puissance curative du sang, voir les textes réunis par H. C. Fernald dans son *Hand-Book of Ethnology*, 1893. Voir aussi : Harigono-Fernald, *Propriétés de la Sanguification*, p. 28. J.-B. Douriez, loc. cit., t. II, p. 85, 107; H. Le Stouff, *Der Blutheilungswirkung des Menschen, Menschen und Thiere*, Munich, 1892.

4) Douriez, *Primitive superstitions*, p. 61. Cf. M. Kinsley, *Travels in West Africa*, p. 471, et les deux autres par M. H. C. Fernald dans ses *Anthropology*, t. II, pp. 176-177.

5) Chail, *Peu qu'on se Equatorial*, t. I, p. 119, 2. P. 120. *Voyage en Afrique* de Nour, aux des voyages, années 1844, p. 226 et 233. Cf. G. Tarnier, *Voyage en Afrique*, p. 107; et en ce qui concerne la fraternisation par le sang et spécialement ses relations avec le mariage, voir les exemples réunis par H. Fernald dans son *Hand-Book* (1893), chap. 1 et 2; A. Goddard, *Le Congo belge et le Congo français*, p. 241; H. Haquard, *Voyage en Afrique* et dans l'Afrique de l'Afrique occidentale, 1853, p. 44; H. Stanley, *Cinq ans au Congo*, p. 281; Th. Westermann, *Travels in the Congo*, p. 22; H. Wael, *Revue des voyages dans le Congo occidental*, p. 141-142; H. Bailey, *Travels and adventures in the Congo Free State*, p. 241; R. J. Allen, *Six years of adventure in Congo Land*, p. 40-47; J. H. Allen, *Letters to Congo to Africa de Paris*, 15 oct. 1901, p. 242, et sur les rites du mariage, R. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, L. N. ch. 10 et spéc., p. 234-244. Voir aussi Campbell, *Revue des voyages dans l'Afrique*, t. III, IV, V et VII.

Il n'est pas inutile d'observer qu'en certaines pratiques l'absence du sang en présence du dieu n'est la signification que lui attribue indirectement et universellement M. Jevons et on doit rendre hommage en particulier à la grande ingéniosité de l'hypothèse, après tout plausible, qu'il a eue sur les relations du tatouage et du sacrifice d'union¹ : le tatouage résulterait, à l'origine, de l'interprétation faite par les non-civilisés de la forme des cicatrices que laissent sur leurs corps les coutumes qu'ils ont pratiquées pour en tirer le sang destiné à les rendre les parents et les alliés d'un dieu. C'est la forme même de ce dieu qu'ils se représentaient à déverser dans ces marques irrégulières, peu à peu l'habitude se prendrait de la reproduire intentionnellement et aussi ressemblante que possible et, grâce à une association d'idées, on en arriverait à conclure que l'union s'opère entre la divinité et ses adorateurs par le sang fait qu'une représentation est figurée sur leur peau. Mais même ici, il semble que la version de M. Jevons ne soit pas tout à fait exacte et se dérobe plutôt sous ses pas : le tatouage de la figure d'un animal sur la peau d'un individu est un moyen, dit-il, d'assurer la réunion dans l'autre via de ce même observateur des rites au moyen de son sang : la chose est possible, mais il est comme exemple de cette nécessité d'être tatoué pour pouvoir entrer après la mort au séjour des âmes heureuses, l'existence de cette coutume chez les Égyptiens, chez les Égyptiens précisément les coutumes totémiques n'existent point, tandis que dans les populations où le totémisme a atteint son plus grand développement, ce n'est pas toujours, il est vrai, l'image du totem qui est tatouée sur la peau de ses parents et alliés humains, ni même l'alliance d'un des dieux².

Il est à peine besoin de faire remarquer que d'autres procédés que celui du tatouage existent qui permettent à l'homme d'entrer en contact avec des êtres surnaturels : les fumigations, les incantations diverses, les prières rituelles, les offrandes, les prières, les sacrifices de tous ordres sont autant de pratiques qui tendent toutes vers ce même but et que nous trouvons en usage dans l'étendue du monde entier. Toute la religion et la magie tout entière sont, en ce qu'elles ont d'essentiel, l'un-

1) *Ibid.*, p. 172 et suiv.

2) Aux îles Salomon, on expose tout le corps de l'individu à un tatouage, une sorte de totémisme individuel, de « magallisme », si l'on veut, à fort peu près tel que au début du XIX^e siècle on le portait tatoué sur la peau l'image de l'animal totem, mais qui n'est le cas unique où appartenait et le totémisme qu'un phénomène, R. Collingwood, *The Melanesians*, p. 257.

semble des moyens dont disposent ou croient disposer les hommes pour vaincre des résistances avec les diées dont leur foi a peuplé le monde où ils doivent vivre et le mystère qui l'enveloppe. Il serait impraticable de réduire les multiples formes que peuvent prendre les rites religieux à n'être que des aspects divers d'une pratique toujours la même, en ses caractéristiques apparentes, la fraternisation par le sang ou pour mieux dire le rattachement de l'homme par l'effusion sanglante de l'homme à un ancêtre et pontifice divin; il serait arbitraire de dénier tout caractère religieux aux rites qui ne pourraient se prêter à une pareille réduction et de s'édifier à ne voir en eux que les pratiques empiriques dont l'usage aveugle et irrédécible suppléait aux défaillances d'une technologie, qui ne travaillait pas encore à s'appuyer sur des observations méthodiques et critiques des phénomènes naturels.

On ne saurait donc statuer entre la magie et les cultes officiels des communautés sauvages ou barbares l'opposition formelle que voudrait établir entre elles M. Jevons : des pratiques *essentially* comparables, les mêmes pratiques souvent et accomplies par les mêmes hommes, revêtus du même caractère surnaturel¹, sont en usage dans la sorcellerie privée et dans la culte public des dieux et l'hypothèse qui réduit le magie à n'être qu'une dégradation ou pour mieux dire une sorte de perversion des cultes sacrés du clan, de la tribu ou de la cité², exigerait comme condition essentielle de la preuve une chronologie précise du développement religieux des peuples non civilisés, qui permet de déterminer la date relative de l'apparition des divers rites d'adoration et de contrainte, qui servent à l'homme pour faire catiborer les Puissances surnaturelles à la réalisation de ses desirs et de ses espérances : or, une telle chronologie fait entièrement défaut et, si nous nous en remettons à ce critérium, dont je mentionnais l'emploi possible en un précédent article, de la corrélation entre l'état religieux et l'état social, nous en venons, au contraire, à conclure que toutes les vraisemblances sont pour que l'hypothèse inverse de celle qu'a émise M. Jevons soit précisément l'hypothèse qui se rapproche le plus de la réalité et que l'ancienne théorie qui faisait de la magie une branche de la religion ne mérite pas le discrédit où l'on a tenté de la faire tomber. Toute la construction édifiée par M. Jevons est, en dépit de la rare puissance d'analyse et de combinaison dont il a fait preuve, extrêmement fragile, parce que c'est sur des arguments d'ordre

1) R. Dupont, *Lettres sur le Congo*, p. 97-103, 228.

2) H. B. Jevons, *loc. cit.*, p. 179.

moral et religieux et non pas sur les faits eux-mêmes, tels que nous les montre l'observation désintéressée des peuples non civilisés, qu'en résumé, il l'a fondée.

IX

L'une des plus fortes objections que l'on puisse opposer au système défendu par M. Jevons, c'est l'existence des cultes ancestraux et familiaux; aussi n'a-t-il rien négligé pour en mettre nettement en lumière le caractère secondaire et dérivé. Dient du foyer, esprits protecteurs de la famille ou de l'individu, tous ils se sont, d'après lui, que des formes atténuées des dieux de la communauté primitive, de la tribu ou du clan et ils n'ont apparu que lorsqu'elle a perdu son organe unique et s'est démembrée en familles. Cette thèse permet à la fois d'assembler aux institutions totémiques l'universalité et la réité prépondérante que leur assigne M. Jevons, sans que l'on se heurte à de trop flagrantes contradictions, et d'écarter les arguments que l'on pourrait tirer de l'examen et de l'analyse des pratiques des cultes domestiques contre l'étroitesse de cette conception du *blood-relationship* divin, qui est, pour lui, inséparable du totémisme lui-même. Il convient donc d'examiner la valeur des preuves, sur lesquelles il a pu prouver la fondée.

La première affirmation, c'est que dans une communauté où n'existerait pas encore de familles paternelles, les seuls dieux qui se pussent concevoir sont ceux de la communauté tout entière; c'est admettre que les ancêtres féminins sont honorés par les individus nés dans les sociétés à distinction féminine que les ancêtres mâles dans les sociétés patriarcales¹, et que chaque famille dans les sociétés de ce type a ses dieux spéciaux, ce qui confère à ces divinités domestiques une importance beaucoup plus grande qu'il ne serait utile à la thèse défendue par M. Jevons.

La seconde affirmation, c'est que dans une société patriarcale, tant que les descendants d'un même ancêtre vivent auprès de lui, ils ne peuvent avoir d'autres dieux que les siens, mais il contiendrait de se quereller sur le fait que chez les populations, où le culte d'ancêtres d'une manière prédominante aux honneurs des morts, le personnel divin subit de continus changements, de perpétuelles fluctuations, puisque ce sont les morts les plus récents qui reçoivent les hommages les plus importants et les

(1) J. Kuhn, *Die sozialen Mittheilungen der Paläer* (Berlin, 1883), p. 181. W. Cf. Tylor, *The Origin and Development*, II, p. 115.

plus abnégation affirmée, et que d'autre part ce qui détermine le rang qu'occupe un esprit, ce n'est pas l'âge qu'avait l'homme qu'il aimait lorsqu'il l'a quitté, mais le *nom* dont on le suppose investi. Il en est ainsi dans les sociétés patriarcales comme dans les sociétés maternelles, et cette règle se vérifie d'autant plus rigoureusement qu'on a affaire à des peuplades qui sont parvenues à un stade moins avancé de civilisation.

En de telles conditions de nouveaux dieux apparaissent sans cesse et qui sont implorés ou honorés par tels ou tels, avec plus ou moins d'efficacité et de ferveur, surtout qu'ils leur attribuent une puissance plus ou moins grande. De là nécessairement la naissance au milieu de la société ou l'autorité des apôtres, des chefs de clan, et le plus richement armés, de celles à la fois individuelles et familiales, qui ne sont pas en tous les cas ceux où les chefs eux-mêmes demeurent plus directement attachés; il peut arriver en effet que le vieillard continue d'admirer l'adult, auquel il avait continue de demander assistance et protection et que son fils s'adresse plus volontiers pour obtenir aide contre ses ennemis et prospérité dans ses entreprises à l'égard d'un chef qu'il a lui-même connu et dont il a pu apprécier l'intelligence, l'énergie et l'habileté ou tous les arts magiques. Il semble en effet que le souvenir des qualités individuelles de ceux qui ne sont plus, joue ici un rôle essentiel, et que dès lors il doit naturellement s'ensuivre que chaque génération se tourne de préférence vers les âmes dont ses membres ont pu directement apprécier la puissance et la vigueur.

Mais les esprits qui ont été honorés par des offrandes et des sacrifices, les esprits auxquels on prêterait à demi divin a été attribué et un actif emploi des affaires humaines, ne sont pas d'un seul coup relégués au rang des *des morts*; il faut à cette lente élimination des générations successives d'âmes les unes par les autres un long espace de temps. De là la nécessaire coexistence de une même communauté d'esprits ancestraux, qui tous sont investis par la conscience populaire d'attributs divins, qui tous requièrent un culte, plus ou moins empressé, plus ou moins ardent, mais dont chacun réunit autour de lui un groupe spécial d'adeptes qui ne s'interdisent pas d'ailleurs de porter simultanément à d'autres âmes, douées elles aussi d'un don supérieur, le tribut de leurs hommages, les fruits de leurs champs, la chair des animaux et des hommes.

(1) Callaway, *The religious system of the Amazulu*, p. 72, 105; G. Lumsden, *At the page des Gonaïdes* (Gonaïdes), p. 369. H. Chalmers, *The Gonaïdes*, p. 125-127, 250.

M. Jevons soutient que les dieux individuels ou familiaux, les esprits protecteurs d'un clan ou d'un village, sont d'ordinaire tels ou tels d'entre les dieux de la communauté qu'un individu ou une famille a choisis spécialement comme défenseurs et alliés, et avec lesquels il a noué, par l'intermédiaire d'un de leurs parents, des relations plus étroites que celles qu'entretenaient avec eux les membres de la société à laquelle il appartient et conclut un pacte spécial. Qu'il en soit ainsi au certains cas, cela est indéniable. A. B. Ellis¹ en donne pour les peuples Tulu des exemples très précis, et c'est de ceux-ci que se peult dans nos sociétés chrétiennes, lorsqu'on choisit à un enfant tel ou tel saint comme patron. Mais ce n'est pas parce qu'il s'agit des dieux de la communauté que l'on s'adresse à eux, c'est parce que l'on connaît leur puissance, qu'on en a souvent fait l'éprouve, c'est aussi parce qu'on a reçu d'eux des bienfaits et que l'on a confiance dans leur bonté, ou plus souvent parce qu'on les sait redoutables et cruels et qu'on veut par des hommages spéciaux s'assurer leur alliance ou du moins se préserver de leur colère.

Aussi n'est-ce point une règle sans exception que l'on choisisse son esprit protecteur parmi les dieux de sa tribu ou de sa cité, et l'on peut même dire que les exceptions sont si nombreuses que la règle est d'une réalité fort douteuse. M. Jevons lui-même est obligé de convenir que les dieux, honorés par un culte public, sont fréquemment des genres intermédiaires individuels ou familiaux qui se sont graduellement élevés à un rang supérieur, et il cite très justement l'exemple des indigènes des îles Palaos dont les totémistes familiaux ont donné naissance à des divinités théranthropiques, collectivement adorées par les divers clans ou royaumes du pays par eux comme divines². Mais il se tire d'embarras en affirmant justement que c'est là, si j'ose dire, un processus secondaire et que ces divinités familiales ont d'abord été celles de la communauté tout entière et cela parce que la communauté est antérieure chronologiquement à la famille, et que l'individu ne s'est affranchi qu'à une date plus récente envers des coutumes qui le subordonnent, lui et ses intérêts, à la communauté tout entière. Il convient de faire remarquer que cette antériorité de la tribu par rapport à la famille (le clan, type essentiel du groupement anthropique,

1) *Tulu-questions* propres, p. 31 et seq. Il faut, du reste, remarquer qu'il s'agit tel ou tel « esprit » d'une famille soumise par la contribution du père et de la femme à la vie, non plus encore que l'adoption par une section de la communauté d'un esprit déjà existant de la communauté tout entière.

2) Kuhn, *Die Religion der Palauer in d. Ostian* : *Alttest. und Volksund-Minischkunde*, I, p. 102.

n'est qu'une autre forme de la famille) est insupportable dans l'hypothèse même acceptée par M. Jevons, et que dans les sociétés barbares et sauvages que nous examinons, l'individu est étroitement soumis à des règles sociales tyranniques, que ses intérêts sont très intimement associés aux intérêts collectifs, et que cependant il possède dans la plupart des cas un génie protecteur, un *guardian spirit*, qu'il s'est choisi lui-même ou que ses parents ont choisi pour lui.

La condition que M. Jevons assigne à la formation des cultes individuels, je veux dire « l'instabilité » des clans, leur peu de cohésion, leur dissolution même, n'en est point la condition essentielle et cela s'entend de soi, car ces cultes existent en fait et rien n'est plus rare que la disparition, la destruction d'un clan au stade de l'évolution sociale où ils apparaissent le plus pleinement développés. Le clan est au contraire l'élément persistant et durable dans les sociétés primitives, il est aussi fortement constitué que la tribu territoriale est instable et fluctuante et il subsiste jusqu'e dans les sociétés plus évoluées qui reposent sur des fondements nouveaux et dont les coutumes sont inspirées par des conceptions très différentes de celles qui sont à la base de l'organisation tribaire. Il subsiste alors qu'on a disparu les croyances même qui seraient étroitement liées à son existence et la conditionnent en quelque sorte. Ce n'est pas parce que le clan s'est dissous que le mariage délaissé la culte de l'ancêtre anonyme, c'est parce que le souvenir de la puissance des morts vivants est plus viv et plus fort ou en aide ou parce qu'il préfigure, comme il le déclare lui-même, porter ses observations aux dieux dont il redoute la malveillance et la colère qu'à celui dont il fait que la protection lui est, en tout état de cause, assurée. Chez les Peuple-Honges la culte de l'animal-médicinal, du monstre individuel a une importance prépondérante parmi les autres pratiques religieuses et M. Jevons se voit obligé de le reconnaître; dans un autre groupe ethnique cependant l'organisation des clans n'a peut-être subsisté aussi intacte¹.

Ces divinités individuelles, à coup sûr, ne diffèrent pas en nature des

¹ Voir, par ex. : J. Owen Dorsey, *Sioux ethnology* II. *The annual Report of the Bureau of Ethnology* (A. Gatschet, *Migration Legend of the Great Indians*); J. Dorsey, *The Snake Dance of the Navajo of Arizona*; A. Kroeber, *The Tsimshian Shaman*, 1935; Washington Matthews, *Ethnography and Ethnology of the Hidatsa Indians*, 1877; *The Gnostic system of the Nanajadistans*; H. L. Dodge, *The wild Indians* (1884); G. Collins, *Illustrations of the manners, customs and condition of the North American Indians* (1876).

divinités collectivement adorées par un clan, une tribu ou une confédération de tribus, mais il n'existe nulle trace de cultes qu'elles aient été l'objet des vœux des dieux qui sont l'objet du culte public. M. Jevons convient au reste qu'il arrive souvent que chez les Indiens d'Amérique des êtres surnaturels qu'on ne peut que lui à une communauté humaine soient éliminés par des individus tout-à-fait particuliers. Si, cependant, ces divinités sont en fait pareilles aux totém des clans, c'est que c'est aux animaux que va naturellement le culte de ces peuples chasseurs et que l'alliance étroite et personnelle d'un être humain, individuel ou collectif, avec une espèce animale, le porte vers des rites singuliers, qui les quali, c'est précisément cela qui est l'essence du totémisme, et sans le prouver, M. Jevons le reconnaît implicitement, encore que son allée à l'encontre de sa théorie qui ne peut admettre l'existence de totém individuels.

Ce caractère totémique du « gardien spirituel » est, on s'en dit, en quelque sorte fortuit et il n'y a nulle raison de penser qu'il se retrouve en toutes les divinités individuelles; et on tous les genres protecteurs qui reçoivent un culte privé. M. Jevons cependant, sachant que cela les met en plus étroite connexion avec les dieux de la communauté et surtout plus nettement le caractère dérivé qu'au prix de plus d'une contradiction dans sa longue et subtile argumentation, il s'ingénie à leur enlever, s'efforce de découvrir dans tous les êtres surnaturels, qui sont les objets des cultes domestiques, les indices de leur origine totémique. Il lui suffit que le Génie latin soit souvent conçu sous la forme d'un serpent et que le chien soit fréquemment associé aux Lares pour qu'il veuille rétrograder et dans le Génie et dans les Lares des formes ultérieures et, il fait bien l'avouer, presque méconnaissables, d'anciens totém. Mais si le chien était un véritable totém, il ne pourrait pas avoir place dans le culte domestique de toutes les familles; il serait réservé par certains d'entre elles à l'exclusion de toutes les autres. On ne saurait guère en concevoir. D'autre part, que tous les Romains aient choisi le même « totém multiforme », que tous aient fait du serpent leur protecteur surnaturel: ce serait un fait auquel on trouverait certainement des parallèles. La réalité c'est que le Génie semble être l'âme des âmes de celui qui le vénère, son double, et l'on voit, et que très souvent, c'est sous forme de serpent que les non-civilisés et les barbares se représentent l'âme: l'adultère des Zoulous n'est pas à proprement parler un crime, c'est une âme séparée de son corps et qui l'abandonne de loin: on le conçoit comme un reptile qui accompagne partout celui à qui il appartient et dont la vie

est liée à la mort¹. S'il s'agissait non pas d'un « être » 1, mais d'un être individuel « chose sensée », d'un « objet » par rapport à celui des Indigènes du Guatemala² auquel M. Jevons tente d'attribuer le Génie, la forme en serait différente, d'un individu à l'autre; le Génie de Gama serait un esprit et celui de Luoma un loq; l'universalité même et l'uniformité de l'apparence reptilienne du Génie plaident contre l'interprétation qu'en donne M. Jevons. Mais s'il y renonçait, il faudrait du même coup renoncer à trouver dans la religion amérindienne un argument du plus en faveur de sa double thèse : la thèse essentielle pour par le totalisme dans le développement religieux et l'étroite dépendance des cultes privés à l'égard des cultes publics, le caractère essentiel et dérivé que présentent les rites domestiques par rapport aux cérémonies où participe la communauté tout entière.

L'idée qui est à la base de la théorie déisée par M. Jevons sur l'origine des cultes ancestraux, c'est que l'âme du mort n'est primitivement investie par la conscience des vivants d'aucun pouvoir surnaturel et qu'elle se trouve en quelque sorte dans la dépendance de ses proches, qui peuvent la faire heureuse ou malheureuse, en lui accordant ou lui refusant les aliments et les objets qui lui sont nécessaires dans l'autre vie. Cette dépendance est indéfinie, mais elle s'explique en diverses manières que les esprits des morts ne soient pas conçus comme des êtres très puissants et en quelque mesure divins qui ont une grande part dans la prospérité ou le malheur des vivants et qui sont souvent les agents actifs de la maladie et du trépas : les dieux, eux aussi, ont besoin des hommes³, sont nourris par les hommes et cependant ils sont incapables d'un pouvoir qui n'a d'autre limite, pour chacun d'eux, que la puissance des autres divinités; tous les phénomènes de la nature ne sont que leurs jeux et leurs luttes et la destinée des mortels est entre leurs mains.

Que ce soit sous cet aspect surnaturel que les morts eux aussi apparemment sans pouvoirs actuels, qu'ils soient pour tous les mal-aventurés d'aujourd'hui des âmes au petit pied, de misérables pouvoirs, il est vrai, quand on les compare aux grandes divinités omnipotentes, mais plus étroitement liées à la vie des hommes, plus sensibles au bien ou au mal qui leur peut advenir, c'est ce que M. Jevons ne pourrait songer à contester :

1) Coleridge, *Ess. crit.*, p. 124, 126, 166; H. Süssmilcher, *Die Heimmensburger Mission in Africa* (1876) p. 167.

2) Heger, *A new survey of the West Indies*, t. 264.

3) Voir Pluton, *Kyklops* et spécialement II E.

naïve et caractère surnaturel et divin. Il soutient qu'ils n'e le possédèrent pas à l'origine et qu'ils l'ont acquise par assimilation des honneurs qu'on leur rendait et des dons qui leur étaient offerts avec les hommages et les sacrifices qui avaient place dans le culte des dieux.

A l'appui de cette hypothèse, aucune preuve ou motif est donnée, aucun argument tiré de l'analyse des faits. Il est donc très difficile de la discuter en détail et la critique a tout d'abord quelque peine à trouver où se prendre. Il semble bien cependant que la raison profonde de l'erreur que, d'après nous, a commise M. Jevons, c'est la conviction ou il paraît avoir que tous les cultes marinaux sont des cultes ancestraux; il n'en est rien, à notre sens; l'adoration des ancêtres n'est qu'un cas particulier d'un phénomène beaucoup plus général, la vénération respectueuse et craintive des dons des morts, appartenant ou non aux survivants, la conviction que l'on peut, par certaines pratiques rituelles, apaiser leur colère ou se concilier leur bienveillance.

Tous les ancêtres, dans les sociétés qui en ont encore à un stade post-animé de leur évolution, ne sont pas adorés, et ceux qui reçoivent un culte, ce n'est pas essentiellement en tant qu'ancêtres qu'ils le reçoivent, mais en raison du malin dont, durant leur vie terrestre, ils étaient déjà investis, et que leur mort a confirmé¹. Ce n'est pas seulement un sentiment d'affection, mais aussi un sentiment de crainte et aussi un calcul d'intérêt, le désir de s'assurer un protecteur puissant et surtout d'éviter de soi les effets dangereux d'une colère toujours facile à exciter, qui se trouvent à la base des multiples pratiques en usage dans les rites funéraires et les cérémonies célébrées individuellement et collecti-

1) Voir par ex. H. Geringer, *The Happonians*, p. 155-171, 223. Cf. J. Martin, *Histoire des îles Tonga*, t. II, p. 121, 150, 168; Du Teil, *Histoire des îles Marianne*, p. 59; J. Ruckert, *Die Bewohner der Marshall-Inseln*, in *Zeits. f. geogr. Wissenschaft. in Hamburg*, 1878-79, p. 250. H. E. Bacon, *The native races of the Pacific Isles of North America*, t. 1, p. 415; de Bonin, *Histoire naturelle et morale des îles Antilles*, p. 432; O. Stoll, *Die Ethnographie der Indonesischen von Neuholland*, p. 75-77; Chateaub., *Histoire du Paraguay*, t. 1, p. 149; F. de Azara, *Voyages dans l'Amérique méridionale*, II, p. 144; L. Gaidillon, *Le culte des ancêtres chez les nations Amér. et leurs de l'histoire des Religions*, t. X; *Le culte des morts chez les amérindiens* (ibid., t. 10); C. Luchaire, *Ar. pays des Caraïbes (Guadeloupe)*, p. 359; Kopp, *A visit to the Indian archipelago*, p. 401; *The native Tribes of North America*, p. 16, 19, 30, 65; R. Gair, *The Australian race*, t. 1, p. 87-89; Williams et Gifford, *The Fiji Islands and their inhabitants*, t. 1, p. 107-9, 101-2, 104; H. Hale, *The Trogian Book of life*, p. 22. Cf. par. *ibid.*, t. XXXVI, p. 365-67.

venant pour attirer sur un individu ou une communauté la faveur bienveillante des morts présents :

D'ailleurs, très souvent, ce qu'on craint c'est bien plus encore d'offenser des âmes de ceux qui ne sont plus qu'elles consentent à ce qu'on peut faire du mal que de se procurer leur active assistance¹ ; réussir à n'avoir pas les morts contre soi, à détourner de soi leur haine, c'est là l'essentiel, on cherche ensuite à se faire d'eux des amis, si on le peut. Les non-civilisés restent fort la société des morts. Ils la jugent périlleuse au premier chef et s'ils n'hésitent pas à satisfaire largement à toutes les exigences des âmes, à leur faire de copieuses offrandes, c'est la plupart du temps pour que, satisfaites, elles demeurent auprès des âmes dans le séjour qui leur est réservé et ne reviennent pas se mêler aux vivants, apportant avec elles la maladie, la mort et les multiples péchés qu'engendre leur seul contact². Aussi se-on recouru aux procédés les plus variés pour les tenir à distance et on y a recouru avec d'autant plus d'empressement qu'à cette crainte générale des morts s'ajoute le souvenir de différends qu'on a pu avoir avec eux au temps de leur existence terrestre : c'est ainsi que les Indiens Hidatsa pour éloigner d'eux le spectre d'un homme qui vient de mourir font griller du cuir sur des charbons ardents³ et que les Cheyennes avaient l'habitude de

1) De Hübner, loc. cit., p. 85; Ten Kate, *Arten en Oudersamblygen in Noord-Amerika*, p. 312; J. Owen Dorsey, *Chicago Fieldwork Notes in Journal of Amer. Folklore*, II, p. 100; Peiser, *Les Grands Esquimaux*, p. 150; Korytkovsky, *La famille patriarcale en Russie* in *Revue ethnographique et sociologique*, année 1883, p. 229-302; Lang, *Quechuanism*, p. 359; (Parré), *Wanderings in a wild country*, p. 237; H. R. Houbly, *From my childhood in New-Guinea*, p. 81-82, 96; W. Wynt Hill, *Life in the Southern Isles*, p. 75-78; Zipp et Martens, *Notes in Brinthen*, p. 333-4.

2) Cf. Turner, *Summit*, p. 777, 280, 334; H. H. Hammett, *ibid.*, cit., p. 323-324; A. S. DeGredel, *The Klamath Indians of the South Western Oregon* (Vand. in N. A. 833a., t. II, p. 1131, 1132, etc.).

3) Washington Matthews, *Ethnography and pathology of the Hidatsa Indians*, in *E. N. S. and publ. Surviv.*, 1877, p. 120; Smithsonian Rep., for 1867, p. 249; F. Hays, *Notes on the Ethnology of Spanish Columbia in Proc. of the Amer. Phil. Soc.*, XXIV, p. 427-38; B. L. Hodge, *The hunting grounds of the Great West*, p. 269; Azara, *Papagos-Indian (Americana meridionale)*, II, p. 112-4; Kappel, *loc. cit.*, p. 101; N. Y. of S. Australia, p. 13, 19, 30, 35; A. van Balan, *Let over het Ingeandert* (H. de Poppo's een de Nederlanden) *Tijds. v. Ind. Taal-Land-en Volkenkunde*, année 1880, p. 575-589; Marsson, *Die Haidatschen Indianer*, p. 121-26, (La plupart de ces ethnographes sont empruntées au magnum ouvrage de S. H. Steinmetz, *Ethnographische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, 1894.)

majeur était en péril et une malin, afin que son esprit fût hors d'état de leur faire du mal. Les tabous funéraires, les nombreuses prohibitions prises lors de l'ensevelissement des cadavres, n'ont peut-être autre signification que cette impérieuse nécessité d'éviter des vivants le contact dangereux de celui qui n'est plus, le contact de son âme dénuée de sa dépendance mortelle. C'est à une pareille présomption qui répondent les cérémonies destinées à chasser des villages les quêtes des morts qui pourraient être attribuées à s'élancer¹ et qui sont tout à fait comparables aux procédés en usage pour l'expulsion des maladies, des mauxheurs et des crimes émanés par J. G. Fraser dans le *Golden Bough*.

Mais, s'il en est bien ainsi, si le culte des morts puissions précéder le culte des parents morts, s'il faut voir dans les rites funéraires autre chose encore que des marques d'affection ou de pitié filiale, des pratiques destinées à se concilier l'effluve protecteur d'êtres surnaturels qui ont le pouvoir d'accorder ou de refuser aux vivants les biens qui leur paraissent enviables et de détourner d'eux les calamités ou de les faire au contraire s'abattre sur leurs têtes, on n'a plus besoin de rattacher le culte des ancêtres au culte des dieux cosmiques ou théoanthropiques : il apparaît comme une forme spécialisée et différenciée de l'ensemble de pratiques propitiatoires qui s'adressent à tous les morts, investis d'un amour particulier.

Et il convient en effet de remarquer, ainsi que nous le disions plus haut, que ce n'est qu'avec le progrès de la civilisation, le développement des sentiments affectueux que le culte des morts se généralise et se spécialise à la fois pour aboutir à ce type religieux très particulier, qui constitue l'adoration des ancêtres : il se spécialise en ceil que seuls parents les esprits, ceux-là reçoivent un culte d'un homme ou d'une femme, qui ont ainsi jadis les corps de ses parents morts ; il se généralise en ce que tous les esprits, ou le plus grand nombre d'entre eux, tout au moins, en arrivent ainsi à être adorés par quelques-uns des membres d'une communauté. À l'origine, certaines âmes seulement furent l'objet d'un culte et elles étaient l'objet du culte de tous, à un stade plus avancé de l'évolution, toutes les âmes reçoivent un culte, toutes les âmes d'adultes du moins et d'adultes ayant laissé derrière eux des descendants, mais ce culte un petit nombre seulement d'entre les vivants l'accorde à chacune d'elles.

1) H. Goringham, *loc. cit.*, p. 276-73; J. La Wilson, *Western Africa*, p. 236.

2) T. II, p. 167-162; .

C'est alors qu'apparaît une troisième forme de culte des morts, seconde forme du culte des ancêtres, le culte exclusif ou du moins très prédominant de l'âme éponyme, qui se confond souvent avec l'un des deux précédents et se trouve inscrite sur la même de fonctions qui ne lui appartenait pas originellement et est adorée par des rites qui ne se rattachent plus que très indirectement aux cérémonies funéraires, ce qui peut faire se méprendre gravement sur l'origine qu'il convient de lui attribuer.

M. Jevons au contraire est parti de l'hypothèse que tout culte funéraire est nécessairement un culte familial, et que la crainte du mort, que certaines des pratiques en usage dans ces cultes révèlent avec une évidence à laquelle on ne saurait se soustraire, ne résulte pas de l'idée que se fait le vivant de son caractère arritable et cruel, de sa méchanceté, facilement en deuil, mais de son sentiment qu'il éprouve d'avoir mérité un châtiment lorsqu'il ne s'est point acquitté envers lui de toutes les obligations que lui imposait sa conscience. Le motif, c'est qu'il a une juste peur, et même un peu plus, des dons de ceux à qui il ne doit rien, et que ces offrandes sont nombreuses surtout sur les tombes de ceux qu'il redoutait de leur vivant, qu'ils appartenent ou non à sa famille ou à son clan. La crainte du mort n'est pas, comme le voudrait M. Jevons, une crainte dérivée et qui ait son fondement dans un reproche de la conscience : elle est primitive et spontanée, du même ordre que la crainte des fétes féroces, des furies des ennemis, des sortilèges des magiciens, de la foudre ou de l'inondation. Elle ne survient en ces conditions dit l'auteur, que par un instrument efficace de poésie morale. Je n'en découvre pas, mais il me semble qu'il n'importe guère en l'espèce. Il ne s'agit pas, en effet, de savoir quelle forme aura dû revêtir la crainte de l'âme des morts pour avoir une valeur religieuse et morale, mais de rechercher quelle forme elle a, en fait, revêtue originellement¹.

L'affusion de sang sur la tombe du mort c'est, disons-le, au présent, tout aussi souvent le sang de victimes humaines pour apaiser ses mânes que celui de ses parents qui est ainsi répandu, ou l'effusion de la phénix ne nous paraissant pas constituer de réels arguments contre la thèse que nous opposons à celle de M. Jevons : nous ne nous peins, en effet, l'intercession fréquente des sentiments affectueux, et leur extrême sou-

1) Aux fins (ij), les seuls indices qui soient déduits, s'étendent sur ce qui durant leur vie avaient entre les parents plus ou moins grand, mais c'étaient surtout les devoirs moraux qui concernaient au sein (B. H. Thomas, *The Kuten-Pa* [Aesthetics and the Significance of the Anthrop. Inst., L. XXIV (p. 340-359).

voit inefficace. En certains cas, car il y a dans les fables des non-civilisés des conflits de sentiments opposés : ce sont des procédés destinés à maintenir en communication le mort avec les vivants¹, d'autres fois il s'agit de donner à l'esprit par la vertu efficace du sang la vigueur et la force : ce ne sont que rappeler les épopées des aïeux dans l'épique. Mais l'un ou l'autre de ces dessein est de tous points compatible avec les conceptions qui sont à notre avis, le fondement véritable des idées funéraires et que nous indiquons plus haut. Notre interprétation de ces rites coïncide d'ailleurs avec celle qu'en donna M. Jevons² et nous ne différons d'avec lui que sur les conclusions qu'il en prétend tirer. Si le mort est un mort à la fois puissant et inquiétant, il est naturel de souhaiter demeurer en étroite relation avec lui pour pouvoir se faire de sa force surabondante une efficace protection contre les violences et les fatalités des autres morts ; si c'est un parent, la surveillance est d'avance raisonnable de sa part, étant donnée la force que possèdent les dieux qui unissent les uns aux autres les membres d'un clan et les rites sanglants trouvent alors une place toute naturelle dans les cérémonies funéraires. Il est tout aussi aisé de comprendre que si l'on veut obtenir d'un chef mort appui et secours, il faut à la fois gagner son amitié et acquiescer sa vigueur et qu'on y peut parvenir en lui donnant cet aliment essentiel des esprits et des dieux, le sang : c'est ainsi que les rois Achéménides offraient annuellement du sang des victimes humaines les squelettes de leurs ancêtres³.

Il semble difficile que de l'existence de pratiques continues on puisse conclure que les morts n'étaient pas redoutés et que les honneurs qu'on leur rendait et les devoirs multiples qu'on leur faisait avaient pour unique fin l'affection qui conservaient pour eux leurs proches : l'affection comme doute peut expliquer certains de ces rites ; mais il convient de faire remarquer que le vivant a plus besoin encore du mort que le mort du vivant et que la signification véritable qu'on est en droit de leur attribuer, c'est d'être la conclusion d'un pacte profitable aux deux parties, utile surtout au vivant, mais à lui imposé par un être surabondant auquel il faut à plaisir et qu'il craint d'irriter, s'il n'en passe par où il souhaite⁴.

Or, tout cela se peut concevoir, indépendamment de tout lien de pu-

1) Entry Harwood, *The Legend of Perseus*, II, p. 320-326, 315 et sq.

2) *Loc. cit.*, p. 462.

3) Duménil et Lévy, *Quelques ans avec les Achéménides*, p. 297.

4) Cf. Gûbitt d'Altwies, *La Théorie du sacrifice et les recherches de l'épigraphie sur le sacrifice de l'Égypte*, de l'Université de Bruxelles, 1901, 1902.

renté : ces pratiques se peuvent retrouver dans des cultes populaires adressés à des esprits envers lesquels ceux qui les réalisent ne sont tenus à aucune autre obligation que celles que leur conseilleront leur prudence et leur intérêt bien entendu. Et c'est même précisément dans ce cas qu'elles affecteront le plus nettement le caractère d'actes religieux ou magiques, doués d'une efficacité surnaturelle, et cessant d'apparaître comme de simples manifestations de pitié et de respect.

Mais s'il en est ainsi, que M. Jevons réussisse ou non à établir que le culte des ancêtres est de date récente, son argumentation ne portera point : il ne sera pas en effet parvenu à faire voir que le culte des morts, où les cérémonies de piété familiale ont leurs racines, ait un caractère dérivé par rapport au culte des dieux; ni qu'il apparaisse à une époque postérieure à celui où les rites et les institutions totémiques se sont constitués. Or, c'est là en réalité le but où il souhaitait d'atteindre.

M. Jevons d'ailleurs n'admet point que les âmes des morts aient jamais été pleinement assimilées aux dieux et que l'étroite ressemblance des deux rituels ait conduit à considérer comme de même nature les esprits des ancêtres et les divinités idéomorphiques ou cosmiques, protectrices des clans. Juppiter, dit-il, des ancêtres dont on avait que de leur vivant ils étaient des hommes n'ont pu être adorés comme des dieux et les ancêtres qui étaient au nombre des dieux, n'ont pu croire qu'ils eussent été des hommes. Il semble bien, si l'on accepte les postulates de l'auteur, qu'il faille conclure comme lui. Mais ces postulates ne doivent pas être jugés, puisqu'ils se trouvent en conflit direct avec quelques-uns des faits les mieux établis dans le domaine de l'histoire des institutions religieuses.

L'argument principal sur lequel il s'appuie est un argument tuberculeux. Partout, nous dit-il¹⁾, coexistent le culte des ancêtres et le culte des dieux; si les dieux avaient leur origine première dans l'attribution aux âmes des morts de fonctions surnaturelles et divines, leur culte aurait remplacé celui de ces esprits dont ils ne seraient qu'une autre forme plus évoluée et plus parfaite et les morts n'auraient plus trouvé d'adeptes : la christianité ne valait pas l'idole du papillon. Il faut donc admettre que les âmes des ancêtres, encore qu'elles aient attiré à elles les hommages affectueux des descendants de ceux dont naguère elles animaient les corps et qu'un pouvoir indéniable leur ait été assigné par leur destinée, n'ont dans leur ensemble jamais été élevées au rang des dieux et

¹⁾ Loc. cit., p. 107-108.

ne se sont jamais mélangées avec les productions cosmiques ou météorologiques du monde antique tout entière. Le raisonnement de M. Jevons pourrait porter peut-être contre ce beau tableau éruditionnel que Spenser a essayé de remettre en vogue, et encore ne le croyons-nous guère, car il est très fréquent, et surtout dans le domaine religieux, de voir subsister à côté de celle qui est née d'elle la coutume, l'institution ou la croyance qui lui a donné naissance. C'est là un fait constant et contre lequel les néologismes étymologiques ne peuvent prévaloir.

Mais de ce que les dieux cosmiques ou météoriques, protecteurs des clans ou des communautés plus étendues, n'auraient point leur origine dans les deux divinités des ancêtres, je ne vois vraiment pas comment on en pourrait conclure que ces dieux n'ont jamais pu être mis en rapport des dieux et investies des fonctions partielles à celles qui leur sont dévolues. Des êtres cosmiques d'origine et de nature très distinctes coexistent dans les traditions des semi-civilisés, et leurs attributs et leurs fonctions sont, dans la plupart des cas, sans connexion véritable avec leur essence intime, leur qualité de phénomènes météorologiques ou cosmiques, d'animal, d'arbre, de serpent ou d'esprit. Ce sont des Puissances (*numina*), des Forces qui dépassent la force dont est doué l'homme ordinaire et auquel et qui peuvent ce qu'il ne peut pas : c'est là ce qui fait leur qualité divine et la religion, c'est l'ensemble des moyens par lesquels les individus comme les communautés peuvent transformer l'hostilité ou l'indifférence de ces Puissances dont dépendent leurs destinées en une protection bienveillante et une saine assistance. Suivant les races et les milieux, c'est telle ou telle catégorie d'esprits ou de dieux à qui le principal rôle est dévolu, mais ce rôle est toujours le même et Uakolukuklu est une divinité dont les fonctions, ou ce qu'elles ont d'essentiel, sont pareilles à celles de Zoro, de Pimajet, de I Caga, de Yehé, d'Aréonou ou de Jubyé.

Aussi arrive-t-il parfois que les morts, objets d'une affectueuse vénération, ne reçoivent pas un véritable culte : on s'adresse alors de préférence à d'autres personnages divins : il semble que ce soit le cas dans une partie tout au moins du Peire sédentaire où, du reste, la notion de la mort et de son activité persistante paraît singulièrement atténuée. Mais il arrive également que le rôle essentiel soit joué par les divinités ancestrales, qu'elles seules ou peu s'en font soient l'objet d'un culte, qu'on s'adresse à elles seules, qu'on les consulte elles seules, et que cependant des dieux cosmiques subsistent à côté d'elles qui ne s'occupent que fort peu des hommes et dont l'action même sur les événements de la nature est moindre que celle des dieux des grands chefs

ments¹. Et ce fait capital que M. Jevons connaît mieux bien que personne, il l'oublie avec insistance, parce qu'il crée à sa théorie du passage nécessaire de toutes les sociétés religieuses par le stade totémique une embarrasante objection.

M. Jevons, pour mieux établir l'impossibilité qu'il y a, à ce que les âmes des morts aient pu résumer d'une manière générale, en quelque groupe ethnique que ce soit, les fonctions normalement dévolues d'après lui au dieu totémique, a recours à cet argument que l'influence d'un esprit ancestral est toujours étroite et limitée, parce que le cercle de ses adorateurs se restreint nécessairement au petit nombre des membres de sa famille. Mais nous avons précisément pris à tâche de montrer que c'est là une erreur qui résulte de la fâcheuse habitude de regarder les rites et croyances des non-civilisés à travers les voiles de l'antiquité classique : un chef mort n'est pas adoré seulement par ceux qui lui sont liés par les liens du sang, mais par tous ceux qui redoutent sa colère et sa puissance, par tous ceux qui aspirent à gagner son aide et sa protection. Et bien plus aisément que les cultes totémiques le culte des morts se peut transformer en une religion universelle où participent ceux mêmes qui sont étrangers à la communauté à laquelle appartenait de son vivant le magicien ou le guerrier dont l'esprit a été élevé au rang des dieux.

Il n'existe pas d'ailleurs entre la structure de la famille et les cultes ancestraux cette étroite connexion que la considération trop exclusive des religions aryennes entraîne M. Jevons à admettre : dans les sociétés à filiation maternelle, non seulement l'adoration des morts, mais l'adoration en particulier des morts de la famille est tout aussi développée que dans les sociétés patriarcales. Or il est à remarquer que malgré les exemples que nous avons relevés plus haut de cultes ancestraux féminins d'adresses aux mânes des hommes, des hommes qui se sont distingués par leur force, leur courage, leur intelligence, leur richesse que s'adressent le plus souvent les rites d'adoration. Mais ces fils qui vont déposer des offrandes sur la tombe où repose leur père, légalement ne sont pas ses parents ; ils le sont si peu, que dans ces communautés où les règles d'exogamie sont d'indiscutable loi, la fille peut légalement devenir l'épouse de celui

1) H. Collingham, *The Melanesians*, p. 123-24; Callaway, *The religious system of the Amazons*, p. 3 et sq., p. 11-12, 15-17, 19 et sq., 62, 72, 73, 84, 170; De Gubern, *History des des Malaisiens*, p. 54 et sq. Ajoutons que dans l'Amérique tout entière, c'est aux morts que s'adresse le plus habituellement le culte.

qui l'a engendrée, mais qui n'est pour elle que le mari, le compagnon de sa mère; c'est dire que ce culte peut être rationnellement et utilement obéissant par des hommes et des femmes qui ne sont pas unis au mort par des liens de consanguinité. Il peut donc l'être par tous les membres d'une agglomération territoriale indistinctement et il le sera en fait par tous ceux qui espéreront que leurs demandes trouvant auprès de l'esprit dont ils cherchent à gagner par des offrandes la bonne volonté, un accueil favorable.

Mais s'il en est ainsi, et il n'est pas douteux que, dans certaines régions où les cultes funéraires sont particulièrement développés, dans l'Amérique indienne, par exemple, il n'en soit ainsi, les cultes ancestraux peuvent trouver place aux premiers stades de l'évolution, et d'autre part il devient très vraisemblable qu'à l'origine, c'étaient des cultes quverts, qui ne se sont qu'à une époque ultérieure formés et limités, et seulement lorsqu'à côté des divinités ancestrales, d'autres divinités ont grandi qui pouvaient s'acquiescer des fonctions dont l'accomplissement importait à la communauté tout entière.

M. Jevons s'est placé du reste dans une situation fort embarrassante : pour lui, les cultes ancestraux ont essentiellement leur origine dans un type de piété filiale, qui n'a pu se développer qu'à un stade relativement récent du développement de la famille patrilinéaire, la période agricole. Or, il est à remarquer que s'il y a une connexion naturelle entre la vie agricole et les cultes familiaux des morts, ils se doivent retrouver dans les familles conçues sur le type maternel, puisque les sociétés qui vivent de la culture de la terre sont très fréquemment des sociétés matriarcales¹ et ils s'y retrouvent en fait, sous la forme la plus précise et la mieux définie : les îles Palaos nous en fournissent un excellent exemple². D'autre part, il est indéniable que les cultes ancestraux sont florissants chez les peuples pasteurs, et cela, indépendamment de la structure de la famille : chez les Toulos, où la filiation en ligne maternelle est seule reconnue, les pratiques destinées à se garantir la protection affectueuse des morts sont en usage habituel³, et si l'adoration des ancêtres tient la place essentielle dans les traditions bouddhistes où la famille s'est constituée sur le type paternel,

[1] E. Gense, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, p. 133-149.

[2] J. Kuhn, *Die sozialen Einrichtungen der Palaos*, p. 29-30.

[3] Voir, sur les Toulos, W. Marshall, *A prehistorical among the Toulos*, et Bérard, *Primitive tribes of the Nilgiris*.

elle existe tout aussi développée chez les Damaris, qui sont divisés en «*endou* ou clans totémiques antérieurs ». Ajoutons que chez les peuples cités ci-dessus, chez ceux surtout de l'Amérique du Nord et de l'Australie, l'adoration familiale des morts est presque universellement répandue. Elle semble contemporaine des croyances et des institutions totémiques, si même elle ne leur est point antérieure : son existence ne paraît pas liée en tous cas à un certain type bien déterminé de structure familiale et il semble que le plus que l'on puisse dire, c'est que la forme qu'elle prend est, ainsi qu'il est naturel, sous la dépendance de la forme même du groupe social où nous la constatons.

Réduite à ces termes, la proposition que M. Jevons a tenté d'établir perd beaucoup de son importance, et il ne peut plus s'en faire un argument de quelque solidité pour établir que la seule voie, la voie royale que les hommes ont dû suivre pour arriver de l'animisme irrégulier à la religion monothéiste, passe nécessairement par ce culte communautaire d'une divinité thériomorphique qu'on appelle le totémisme.

X

C'est encore du totémisme que M. Jevons s'est donné pour tâche de ramener tout le vaste ensemble des cultes agraires et silvestres qui tiennent dans la religion des peuples non civilisés une place presque aussi large que l'adoration des animaux domestiques ou sauvages. La thèse est ici plus difficile peut-être encore à démontrer, mais il est absolument indispensable à la solidité de son édifice que l'éminent disciple de H. Smith ne laisse point entre les pierres qu'il a assemblées avec tant de soin, une fissure par où se pourrait glisser quelque dangereux roc qui les disjoindrait toutement : il juge trop périlleuses les concessions qu'il pourrait faire à ses adversaires pour leur en accorder aucune.

Quoi des plantes se retrouvent à côté des animaux parmi les totems des clans dans les divers groupes ethniques que nous examinons, c'est là ce qui est indubitable, et M. Jevons après Frazer en fournit de très intéressants exemples. Dans plusieurs tribus indigènes de l'Inde, il existe des clans qui portent le nom d'arbres ou de plantes pour lesquels leurs membres éprouvent une sorte de religieux respect, ils n'en mangent pas les fruits et ils n'en emploient à aucun usage domestique le bois, la

1) Anderson, *Lake Nyasa*, p. 221.

tige et les feuilles¹. Dans le pays Tshi, A. E. Ellis a trouvé un clan de « plantain » et il rapporte que les membres du clan s'abstiennent des fruits de cette plante². Chez les Omaha il existe un clan du maïs rouge³, et à tous ceux qui lui appartiennent il est interdit de manger des grains de cette céréale; en certaines des Iles de la Sonde, il est des clans qui font remonter leur origine à des arbres dont ils ne peuvent employer le bois à faire du feu⁴, et en Australie figurent également diverses espèces d'arbres dont la liste des totem⁵.

Bien plus fréquemment encore des plantes et spécialement des arbres sont citées comme « totems individuels » : ces plantes ou ces arbres jouent alors le rôle du « nagma » gnostémalien; l'état de l'enfant ou de l'adolescent est transféré à la plante et la vie des deux êtres est dès lors étroitement liée.

Mais faut-il aller jusqu'à conclure, comme le fait implicitement M. Jerns, de l'existence de ces institutions et de ces coutumes au caractère uniformément totemique de toutes les pratiques rituelles qui apparaissent dans la liste des arbres? Il nous semble pour notre part qu'il y a un singulier écart entre les prémisses et la conclusion. Pour notre auteur, il semble que cela aille de soi : du moment où il a établi qu'il existe des totems végétaux, et cela il n'a guère peine à le prouver avec une irréfutable évidence (il n'a pu ajouter beaucoup d'autres exemples à ceux qu'il a donnés), il lui semble qu'il a par le fait même mis hors de doute

1) W. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 255, 189, 104, 279, 283, 310; W. Crooke, *The popular religion and folk-lore of Northern India* (1908), II, p. 150-151; 155-156.

2) *Tshi-speaking peoples*, p. 297. Cf. Bowdich, *A sketch from Cape Coast Castle to Ashantee*, p. 229-231.

3) E. James, *Narrative of an Expedition from Pittsburgh to the Rocky Mountains*, II, p. 45.

4) J. B. F. Bledet, *De Nait-en-krosharige Ausant Anachen. Schetsen in Bayan*, p. 61.

5) J. G. Frazer, *Totemism*, p. 55. Chez les Bushmanns on retrouve aussi un clan de la « vigne sauvage ». Gléat de Flaille, *Mythologie comparée*, I, p. 53.

6) G. Milong, *Deux jours chez les Affrémis*, in *Revue d'Ethnographie*, II, p. 223; A. Bastien, *De deuxième Expédition au der Lougo-Kiste*, I, 115; R. Taylor, *Le Maïs à Maui*, p. 184; W. Maenhack, *Der Kammakus der Gensamen*, p. 60; F. de Castelnau, *Expédition dans les parties centrales de l'Australie du Sud*, IV, p. 397. Cf. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, II, p. 51-60; les textes les plus importants se trouvent réunis en ces quelques pages.

l'origine totémique de toutes les multiples divinités célestes. C'est à l'évidence en désordre.

Il est à remarquer tout d'abord que quelques-unes des pratiques dont la signification totémique lui apparaît évidente, et qui lui paraissent d'inférer la même signification de toutes les cérémonies religieuses ou sociales où intimement avec un rôle prépondérant les plantes, peuvent être elles-mêmes susceptibles d'interprétations toutes différentes. A la suite de M. Frazer, il considère comme des vestiges de totémisme¹ le rôle joué par les plantes sacrées dans les cérémonies du mariage, mais M. Crooke² conteste précisément l'exactitude de l'opinion de Frazer sur ce point et pense qu'il faut voir dans les mariages par lesquels la jeune et la fiancée sont unies à des arbres avant d'être unis l'un à l'autre, non pas une pratique magique destinée à transférer à ces arbres les germes de fertilité et de mort que des influences masculines pourraient jouer sur les nouveaux époux à ce moment solennel et qui les non-civilisés sont habitués à considérer comme particulièrement dangereux. Et ce qui donne à l'interprétation de M. Crooke une singulière vraisemblance, c'est que, d'après la croyance populaire dans un des cas qu'il cite, l'arbre meurt de ce mariage qu'il a contracté³.

Il n'est pas plus certain qu'il faille attacher à la coutume de déposer les cadavres dans les arbres ou sur les arbres une signification totémique. Il est à remarquer en effet que dans les pays où ce mode de sépulture n'est pas universel (dans ce cas, il est bien clair qu'il lui faut chercher une autre explication, surtout là où existe une organisation en clans totémiques et où les totêmes sont en majorité des animaux), c'est surtout aux chefs et aux sorciers que s'applique ce mode de sépulture. Au Sénégal les griots sont toujours ensevelis dans les troncs des arbres sacrés⁴, un faiseur de pluie de l'Afrique équatoriale, Mbaro, choisit pour lui-même un arbre où il demande à être placé debout et de manière à ce que tout contact soit évité entre son corps et la terre⁵, et au témoignage de

1) L. G. Frazer, *loc. cit.*, p. 33, V. H. Jevons, *loc. cit.*, p. 210.

2) *Loc. cit.*, II, p. 120-122.

3) *Ibid.*, II, 115, 117, pour la pratique du transfert d'une maladie à une plante ou à un arbre. L. G. Frazer, *The Golden Bough*, II, p. 148-157; voir aussi H. Gardeau, *De l'usage rituel médicinal* (1902) et les suppléments qu'il a publiés à son ouvrage dans le t. VIII (1926, 1927) de *l'Asiatique*.

4) A. Haffner, *Voyage dans l'Afrique occidentale*, p. 119.

5) Gardeau, *Trois pays de l'équateur*, I, 115.

« sans aucunes ». Il semble donc qu'on se soit à cet ensemble de tubous, sautoirs et royaux qui interdisent aux personnes marées le contact avec la terre et avec les rayons du soleil, et que Frazer a rapprochés des talismans de la puérilité¹, que soient naturellement et rationnellement cette coutume fœnétrique, dans la plupart des cas tout au moins.

Le désir de réunir le mort à son totem peut bien parfois jouer ici un certain rôle, et il semble qu'il faille interpréter ainsi les exemples qu'a empruntés M. Jérome aux rites funéraires de quelques tribus dravidiennes de l'Inde. Mais on ne peut songer à demander au totemisme de nous fournir de cette pratique si intéressante, une explication générale et qui rende compte de tous les faits; on ne peut même tenir pour assuré, en raison de sa présence là même où n'existent pas de totems végétaux, qu'il faille lui attribuer une signification totemique toutes les fois qu'on la trouvera en usage dans un clan qui vénérera comme son ancêtre sacré un arbre ou une plante.

Il est à la fois arbitraire et inutile de s'obliger soi-même à retrouver d'anciens totems dans toutes les divinités végétales, là même où ne subsiste nulle trace de ces interdictions et de ces rites qui caractérisent si clairement le contact d'affiance exclusive d'un clan humain avec une espèce d'animaux ou de plantes; on ne serait contraint à ce parti d'interprétation que s'il n'existait pas d'autres formes nettement définies et bien connues du culte des végétaux en général et en particulier des cultes solaires. Alors, mais alors seulement, on pourrait dire en droit de rattacher à une origine totemique la vénération qui subsiste pour les arbres et les plantes en plus d'une région de la terre.

Les choses en réalité ne se présentent point ainsi et les cultes solaires nous apparaissent, en bien des cas, avec des caractères définis et tranchés, qui ne sont pas compatibles avec ceux des cultes totemiques, et cela à des époques anciennes ou dans des sociétés qui en sont dépourvues à un stade très peu avancé de leur évolution : l'adoration du chêne, par exemple, semble presque universelle chez les peuples aryens, elle est pratiquée par tous ceux qui appartiennent à une population, qui tient le chêne pour divin, sans exception de clan², les Gaulois³, les Grecs⁴,

1) *Ibid.*, p. 294.

2) G. B., II, p. 242-243; I, p. 198-199.

3) J. G. Frazer, G. B., I, p. 53, 64, II, 285-286, 291-292.

4) Pline, *Hist. Nat.*, XVI, § 249-250.

5) Cf. Housheer, *Der Mensch und der Hellenen*, p. 111 et seq.

les Germains¹, les Slaves², les Italiotes³ lui accordaient les mêmes hommages et célébraient pour sa protection des rites analogues, et M. Frazer a pu s'autoriser jusqu'à conjecturer qu'il étoit la principale divinité, ou du moins l'une des principales divinités des Aryens avant leur dispersion⁴. Je ne m'aventurerai pas aussi loin sur un terrain qui me paraît glissant et peu sûr; mais il est indéniable que le culte du chêne, si haut que nous permettent de remonter les documents, n'affecte jamais le caractère des cultes totémiques; qu'il apparait au contraire nettement comme un culte de triomphe où participent sans distinction de familles tous les membres d'une même communauté territoriale ou d'une même société religieuse. Le figurer sacré du *Perun* portait en lui l'âme vivante de la cité entière et la vénération dont il étoit l'objet ne s'étendait pas indifféremment à tous les autres arbres de la même espèce⁵. Tous les dieux arborescents sont également honorés par les Dayaks et lorsqu'un des géants de la forêt a été abattu par le vent, on le redresse, on le bûche de sang et on le décore avec des drapeaux pour apaiser l'esprit qui l'habite⁶. Les rites observés aux Moluques⁷ lors de la germination des giroflées et dans l'Orissa⁸ pendant la maturation du riz semblent être observés par tous sans distinction de clan, de caste ou de classe.

Chez les Dayaks⁹ et chez les Indigènes des Philippines¹⁰, le culte des

[1] Grimm, *Deutsche Mythologie*⁴, I, 55 et seq.; 58 et seq.; II, 542; III, 167 et seq.

[2] *Prima antiquarum Prutenorum religio in Republica sine Statu Regni Pruteni*, Lipsiæ, Prussia, Lipsiæ, etc. (1927), p. 321 et seq.; Barthou, *Altindonesien Pruteni*, p. 146 et seq.

[3] Müller, *Römische Mythologie*, I, p. 109.

[4] *Loc. cit.*, I, p. 299.

[5] Plin., *Hist. Nat.*, XV, § 77; Tancr., *Ann.*, XIII, p. 63.

[6] Rupp, *Über die geistesärztliche, soziale, ethn. der Dayakher in Tjebek, von Neerland's Indje* (1849), II, p. 153. Cf. H. Linn., *Samoa*, p. 264.

[7] Von Schmid, *Antiquarische, napoléon de Samoa, germanien in gebrauch der bewässerung von der dionysien Siquere in Tjebek, von Neerl.'s Ind.* (1843), I, p. 625.

[8] *The Indian Antiquary*, I, 170.

[9] S. Gahan, *The Dayak Tribes in The Native Tribes of South Australia*, p. 241.

[10] Munro-Streit, *Der Ahnenkultus und die ethnologischen Anschauungen der Natives des Philippinen-Archipels in Mittheil. der Wiener geogr. Gesellschaft* (1882), p. 165 et seq. Cf. Müll., *Les Philippines*, I, p. 66, II, p. 85 (Les références sont en grande partie empruntées à M. Frazer).

arbores parait à être que l'une des formes du culte des ancêtres : ce qui en l'objet de l'adoration, ce n'est pas l'espèce végétale, ce sont les âmes de ceux qui ne sont plus, qui se sont incarnés dans telle ou telle arbores particulière.

Certaines rites, en usage dans les cultes africains, seraient tout à fait inexplicables, s'ils s'adressaient à des totémis : chez les Mayparé de l'Océan-pacifique, les piaches (personnes) ont coutume de se retirer dans les forêts et d'y sonner du *houou* (trompette sacrée) sous les palmiers Sêje, c'est, disent-ils, pour forcer l'arbre à donner une ample récolte l'année suivante : ici encore le rite, en accompli au nom et dans l'intérêt de toute l'agglomération, sans distinction de clan, l'arbre, qui est l'objet de la révération publique, est rendu muet (mué) en raison de ses liens de parenté avec telle ou telle famille, mais en raison des utiles services et des bienfaits qu'on attend de lui, et les pratiques enfin par lesquelles on l'honore sont des pratiques magiques, destinées à exercer sur sa volonté une contrainte et à le prier bon gré mal gré aux vœux de l'homme.

Il arrive même que dans les relations que certaines peuplades ont avec ses illimités démographiques certaines pratiques trouvent place qui ont un caractère nettement agressif et hostile, qui est en contradiction manifeste avec cette confiance, que le non-civilisé ressent pour son voisin, cette foi aveugle qu'il met en ce protecteur et en cette assistance, dont l'invincible bienveillance fait à tel point sa sécurité que nul rite n'est nécessaire pour lui en assurer le constant bien-être : ainsi les Païlases de l'Assam croient que lorsqu'un enfant s'est perdu, n'est qu'il a été volé par les esprits des bois, et ils se vengent sur ces esprits en abattant des arbres jusqu'au moment où l'enfant est retrouvé. Les Amis des arbres, craignant de n'avoir plus un seul tronc debout où se loger, se dédient à rendre l'enfant que l'on découvre à la souche de quelque branche¹. Et il ne faut pas que les rites de propitiation soient aussi fréquemment par les non-civilisés au moment d'abattre un arbre, nous fassent illusion sur la véritable nature des cultes africains : nous avons déjà fait remarquer en effet, dans un précédent article que des am-

1) De Humboldt et Bonpland, *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*, Paris, 1814, II, p. 276.

2) Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 35; A. Bastien, *Völkerstudien am Brahmaputra*, p. 37.

3) *Journal of the R. Anth. Soc.*, VII, p. 29; J. Kubier, *Die Religion der Primar.*, p. 52; *Ethnograph. Trieb der Bantus-Kolon.*, p. 112.

animaux aussi, qui ne sont pas des totémistes, sont ainsi engagés par des pratiques propitiatoires à se laisser tuer par le chasseur qui désire manger leur chair ou s'approprier de leur fourrure et qui cependant redoute leur pouvoir : on a grand soin de ne commettre aucun acte qui puisse les offenser et leur faire concevoir contre eux qui les tuent de l'irritation ou de la haine. À l'égard des animaux dangereux souvent humores, eux aussi, comme des divinités, des pratiques pérorées sont en usage *.

Remarquons d'ailleurs que les arbres ou les bouquets de bois qui sont sacrés pour certains sont sacrés pour tous et au même degré. Chez les Vénétiens il existe encore quelques-uns de ces bois sacrés car ils racontent qu'un Russe qui s'aventura à couper l'un de ces arbres, fut pris violemment des esprits, tomba malade et mourut †. Or il est honte pour tout homme d'une communauté totémique de se servir à son gré du bois de l'arbre qui est le totem d'un autre clan, et ce n'est que sur l'arbre qui est son totem à lui qu'il lui est formellement interdit de porter une main sacrilège.

Ce sont au reste les services d'un ordre général : la paix au moment utile pour la culture des champs, la prospérité des récoltes, la fécondité des femmes et des troupeaux que l'on attend de ces divinités silvestres ‡ et

1) A. Hurry, *Travels and adventures in Canada between the years 1770 and 1779*, p. 141, 179; J. Parry, *Description géographique des peuples de la Russie, Saint-Petersbourg, 1802*, gr. in-8, p. 7; Kauling, *Narrative of an expedition to the source of St. Peter's River*, I, p. 133; Du Roi, *Mémoires de l'Orégon*, p. 94; M. Dablon, *Relations de la Nouvelle-France des années 1671-1672*, p. 135 et seq.; J. Bartram, *Observations made... in the travels from Pennsylvania to Canada, and the lake Ontario in Canada*, p. 23; J. Dunn, *History of the Oregon*, p. 10, 120-21; Scheuch, *Le culte et le fétichisme chez les Amérindiens* (in *Revue d'Ethnographie*, II, p. 302 et sup.); J. DeMeer, *Les Ojibwés du lac d'Étchewag*, II, p. 297-308; Ch. Rabot, *Les Ojibwés, les Samoyèdes et les Zéridjés, d'après les travaux de M. Sammier* (in *Revue d'Ethnographie*, VIII, p. 144; E. Gallatin, *British Am. for science, of science*, XXIII, 2^e partie, p. 81; H. Méhuin, *Voyages dans les royaumes de Siam, du Cambodge, etc.*, p. 160-161.

2) M. Birk, *Die Wogulen*, p. 121; et Grimm, *D. M. G.*, I, p. 497; III, p. 546-547; B. Hagen, *Beiträge zur Kenntnis der Balthischen*, in *Zeitschr. d. Ind. T. L. u. v. Volksw.*, XXVIII, p. 532, note.

3) Dablon, *loc. cit.*, p. 180, 188; Nicolas Sylvaux, *Opéra* (Paris, 1751), p. 118; E. Aymonier, in *Ramona et Ramonides*, n^o 10, p. 135 et sup.; Rabot, *loc. cit.*, *Voyage du chevalier des Hayons au Thibet, dans l'Inde et à Cayenne*, I, p. 358; H. Low, *Sarawak*, p. 274; J. Macpherson, *Ten years north of Oregon River*, p. 356; Hédénph, *loc. cit.*, p. 158; Potocki, *Voyage dans les royaumes d'Austrichien et du Cambodge*, I, p. 300. Voir aussi J. G. Frazer, *G. M.*, p. 56-108.

non point une protection spéciale pour tel individu ou tel clan et à ces cultes participent toutes les personnes qui forment une même agglomération locale; toutes, quelle que soit la famille à laquelle elles appartiennent, elles communient en quelque sorte dans l'adoration d'une même espèce végétale; plus souvent encore dans celle d'un arbre ou d'un buisson particuliers, dieu véritable, dieu phytomorphe; tout pareil aux hommes et aux animaux que le monde dont ils étaient investis a divinisés. Rien, en l'examen, en tout cela qui rappelle de fort près les institutions, ni les croyances totémiques.

Mais ce sont bien moins encore les cultes ébrestes, l'adoration des plantes sauvages, que les cultes agricoles dont M. Jevons s'efforce de mettre en évidence le caractère totémique. A ses yeux, si les rituels cérémoniels n'eussent point été des totémiques, il serait inexplicable qu'on en fût jamais venu à les cultiver. La raison qu'il en donne tout d'abord, c'est que le mariage, incapable de prévoyance et d'empire sur soi, serait hors d'état de conserver, sans les manger, jusqu'à l'époque des semailles, les grains qui devraient servir de semences, hors d'état aussi de faire des provisions pour l'hiver et de ne les dilapider point, s'il n'était contraint de garder d'une année à l'autre, sans y toucher, le maïs, le blé ou le millet, destinés à ensemencer son champ, par des motifs religieux, impérieux à tel point qu'il ne lui serait pas loisible de se soustraire à la domination qu'ils exercent sur sa volonté.

Il nous semble que les sociologues et les historiens de la civilisation ont très souvent exagéré l'impécuniosité et la glotonnerie, fort réelles d'ailleurs des non-civilisés; il nous paraît que c'est étrangement violenter les faits que de refuser d'une manière générale au sauvage l'intelligence suffisante pour apprécier la nécessité où il se trouve d'amasser des provisions pour la saison mauvaise et la capacité de ne dévorer pas d'un seul coup les grains ou les fruits qui doivent servir à le nourrir pendant plusieurs mois. Cette capacité est en somme sur un plus ou moins d'espèces animales, certains rongeurs en particulier, la bonté par exemple, en tout prouvée et je ne veux point parler ici des insectes : dira-t-on que l'intelligence des non-civilisés est inférieure à la leur?

M. Jevons écarte comme une inadmissible hypothèse que les premières semailles aient été faites par hasard avec des grains, ainsi conservés comme provisions, puis jetés au rebut par négligence ou

1) Cf. J. Gervais, *Animals et leur rôle dans l'âge*, p. 31 et sq. Cf. J. G. Huxford, *Animal Intelligence*, p. 351-385.

parce que des aliments plus savoureux, des fruits, de la viande, se trouvaient alors à la disposition du sauvage, qui les avait autrefois ramassées. Que se soit là une manière de se représenter l'origine de la culture des céréales dont il est impossible de découvrir la preuve, n'est ce qui est indéniable, mais il semble qu'on puisse sans absurdité admettre que les choses se soient ainsi passées. Or un des chaînons essentiels de l'argumentation de M. Jevons, c'est que nos ancêtres antérieurs n'ont pu, en dehors de tout motif religieux, ni concevoir l'idée de garder pour s'en nourrir pendant la saison stérile et mauvaise quelque peu de ces grains qu'ils avaient coutume de manger alors qu'ils les cueillaient dans les plaines herbeuses ou à la marge des bois, ni ne les point consommer immédiatement, ni parhasard ils en avaient gardé, ni surtout enlin les semer. À vrai dire, l'impossibilité de tout cela ne sone appa-
 rant qu'avec une très médiocre évidence. L'invention, qui semble vraiment générale, à tel point que l'on ne saurait être surpris que les initiateurs de cet art nouveau aient presque partout été mis au rang des dieux, c'est l'invention de l'agriculture, l'idée de travailler le sol avec des outils, la création de ces outils eux-mêmes. Mais de ce que les céréales seraient des totémis il ne résulterait en aucune manière que ces inventions, mille fois plus surprenantes que la pensée après tout assez simple et que possèdent les tourterils, de mettre de côté pour l'hiver un peu de la nourriture surabondante de l'été, eussent dû germer et grandir parait les hommes; or, seules elles font de l'aménagement des champs un acte vraiment utile et permettant de tirer des végétaux les ressources inappréciables qu'ils fournissent pour l'alimentation.

Il est d'ailleurs certain que chez diverses peuplades se retrouve l'habitude de faire pour l'hiver des apprêts de provisions et il est à noter que bon nombre de ces peuplades ne sont pas des peuplades agricoles et vivent pour une large part des fruits, des graines, des baies et des racines de plantes qu'elles ne cultivent pas; ces apprêts de provisions en baies séchées au soleil, en graines, en racines bulbeuses; ce sont les mêmes motifs qui déterminent les sauvages à les faire et qui les amènent à fumer la viande et le poisson qu'ils se peuvent économiser sur l'instant; le religieux vraiment ne semble entrer pour rien dans ce désir, qui semble naturel même chez des hommes à un stade encore très peu avancé de civilisation, de se constituer pour la mauvaise saison des réserves alimentaires. En quelques groupes ethniques, cette prévoyance semble faire défaut, mais il convient de remarquer qu'il s'agit alors ou la plupart des cas ou bien de populations qui vivent en des conditions climatiques

telles que l'abondance et la rareté des vivres ne présente pas une périodicité régulière et n'est pas sous la dépendance immédiate des saisons ou même, au contraire, de populations qui vivent en un état de dégradation particulier, de véritable misère physiologique et si j'ose dire de chronique inanition : c'est le cas par exemple des Indiens Diggers. Dès que leurs conditions d'existence s'améliorent (il en est ainsi pour certaines tribus qui appartiennent à cette même famille des Indiens Serpents ou Stochones), ils deviennent capables de prévoyance. Remarquons de plus que parmi les populations les plus variées et les plus incivilisées du monde, il s'en trouve chez lesquelles le totémisme a sa pleine extension et qui comptent au nombre de leurs totéms des plantes de diverses espèces : elles n'ont jamais songé à les cultiver ; nul meilleur exemple ne saurait nous être offert de cet état social que celui des Australiens¹.

M, d'ailleurs, on admettait à titre provisoire le caractère totémique du culte des céréales, il ne semble pas que le problème de l'origine de l'agriculture en ait sa solution beaucoup plus avancée.

La vénération du sauvage pour son totém peut bien déterminer le membre du clan du blé ou du clan du maïs à conserver dans sa maison d'écorce ou de branchage quelques épis cueillis à la plante, en qui réside son être et qui est la divinité tutélaire de tous ceux de son sang, mais on ne sait pas bien comment du seul fait que cette même gerbe sera pendue à la paroi de sa hutte, il en viendra à comprendre que c'est de ces graines desséchées, qui naissent, chaque printemps, les petites poussees, toutes guidées de sève, où ferment l'âme divine. Il ne le saura que si, par quelque hasard, quelques-unes de ces graines précieuses viennent à toucher presque sous ses yeux dans le sol autour de sa demeure, et si les voilà pour ainsi dire germes et peut-être la lente croissance hors de la terre marciatère des tendres feuilles, annonciatrices de la robuste plante de tout à l'heure. Mais ce hasard, il se peut produire, quel que soit le mobile qui ait fait conserver les graines : que ce soit pour se nourrir ou parce qu'elles sont divines que le sauvage les ait gardées, peu importe ; des enfants qui jouent, des oiseaux apprivoisés, une négligence, un oubli, il n'en faut pas plus pour que les semences aient faites. Et même même

1) Voir par ex. H. H. Bancroft, *The native races of the Pacific States of North America*, t. I, particulièrement p. 235-240, 273 et seq., 55, 193-194, 118, 129, 155, 187-188, 213, 298 et seq.; et G. T. Mason, *Woman's share in primitive culture* (Gandee, 1895), p. 14-19; Cf. Lénormand, *L'évolution de la propriété* (1890), et en particulier le chapitre III.

que en hasard aura bien plus de chance d'advenir, si les graines ne sont pas semées pour croître : l'enfant, en ce cas, n'aurait qu'à y toucher, ou les mettrait le mieux possible à l'abri des oiseaux, ou s'arrangerait pour qu'elles ne tombent pas sur le sol et, si elles y tombaient, on les ramasserait pour qu'elles ne puissent être ni oubliées ni détruites.

Si, au contraire, on soutient que les graines ont été intentionnellement semées par le sorcier et en accomplissement d'un rite religieux, on répondrait par la même qu'il avait déjà que c'est d'elles que naissent les plantes, puis dès lors la révélation totémique pour les céréales n'avait, au manière d'agriculture, plus rien à lui apprendre. C'est pour quoi il était si nécessaire à la thèse de M. Jevons de montrer que la coutume totémique pour qu'un hasard comme celui dont nous avons parlé se pût rencontrer, c'est-à-dire l'habitude de conserver pendant l'hiver les graines des céréales, n'était concevable que chez les populations qui les adoraient : nous avons tenté de montrer qu'en fait il n'en était rien et que l'habitude d'accumuler des provisions pour l'hiver était beaucoup plus répandue que les traditions relatives à la végétation sans mesure et à l'immensité imprévisible de tous les ouvrages ne tendaient à le faire croire.

Malgré examinons plus en détail les arguments sur lesquels s'appuie M. Jevons pour affirmer l'origine totémique de l'agriculture. Le premier, c'est qu'un nombre des totémas nous montrent des plantes qui servent à l'alimentation et en particulier des céréales¹. Le clan Onaito du midi ouïgo, les clans du plantain et de la tige de maïs à la Côte de l'Or nous fournissent cette coutume religieuse des exemples très nets.

Malgré du fait que quelques-unes des céréales sont, en certains groupes ethniques, les totémas de tels ou tels clans, comment pourrait-on valablement conclure que toutes les céréales ont été des totémas et que c'est seulement parce qu'elles ont été des totémas qu'on a eu l'idée de se nourrir de leurs graines ? Il est fort vraisemblable que si, n'ayant rien en elles qui attire l'attention et inspire l'admiration ou la crainte, ces plantes ont été choisies comme protectrices et divinités allées par certaines familles, c'est tout au contraire, parce que leur valeur alimentaire déjà connue les élevait dans la conscience populaire d'une sorte de pouvoir surnaturel : dès lors, il devenait intelligible que pour s'assurer la protection de ce multiple dieu, incarné aux épis du maïs ou au fruit du plantain, on nous avec lui un pacte, qui le fasse entrer dans votre patrimoine, poste

1) M. J. Jevons, *op. cit.*, p. 231 et seq.

dont la conséquence immédiate est précisément que tous et les mêmes vous vous voyez contraints de recourir à la précieuse ressource qu'apportait sa chair divine à votre alimentation.

Il n'est pas facile que les populations agricoles qui toutes ont pour les plantes qu'elles cultivent un peu de cette vénération que les peuples pasteurs éprouvent pour leurs troupeaux ne conservent d'une année à l'autre dans leurs maisons pour utiliser sur elle une surnaturelle protection et assurer l'abondance de la récolte prochaine un épi de blé, de maïs ou de millet, comme les adorateurs des arbres plantent sur le toit de leurs huttes une branche coupée au tronc du dieu silvestre qui est l'objet de leur culte, et il semble, d'autre part, qu'on doive admettre comme vraisemblable que les clans, qui ont une plante pour totem, aient eu recours à des pratiques du même ordre pour garantir la constance de l'union de leurs membres humains et végétaux. Mais, si même on fait en arriver à être suffisamment établi, ce qui ne laisse point d'être assez difficile, étant donnée la rareté relative et la brièveté des documents, souvent fort papiers en détails, que nous possédons sur le totémisme végétal, qu'en pourrait-on en réalité conclure? À notre sens, il ne serait pas légitime d'en inférer que le rite agricole a son origine nécessaire dans la coutume totémique. Si en effet elle a sa place naturelle au milieu des procédés surnaturels par lesquels on s'efforce de faire plus solide le lien qui unit une tribu ou un clan à son multiple protecteur phylogénique ou tharismorphique, à l'espèce végétale ou animale, qui sert de commun réceptacle aux âmes de ses membres, la pratique de conserver dans sa maison un fragment d'une plante sacrée n'a pas un caractère spécifiquement totémique comme certaines tabous alimentaires par exemple, où certaines règles d'exogamie. M. Jevons n'a même pas tenté de démontrer par des faits que, comme il l'affirme, elle soit invariablement et exclusivement liée aux rites de ces cultes qui s'adressent à des parents et des ancêtres d'une autre espèce que la nôtre, à des parents auxquels le *Manioc* correspond, la sanglante alliance sacrificielle a seule donné leur qualité et le seul exemple qu'il cite, lorsqu'il veut mettre en évidence l'aspect totémique des processions verbales où l'on porte des *carrots* à par leur rapprochement avec des rites en usage dans le culte de certains totems, c'est la procession du python sacré autour de Whylah, dans les cas de calamité ou de périls publics¹. Or il semble précisément que le python

¹ F. B. Jevons, *loc. cit.*, p. 209.

de Whydah ne soit pas un totém, mais une divinité locale, adorée par toute la population indistinctement¹.

L'esprit du totém reçoit très généralement un culte chez les populations agricoles : les ethnographes réunis à cet égard par Maussard et par J. G. Frazer² mettent hors de conteste la large diffusion de cette forme religieuse et des rites au lesquels elle se traduit et qui survivent aujourd'hui encore dans les coutumes rurales d'une bonne partie de l'Europe. Mais son caractère totémique n'est nulle part nettement dégagé ; on doit même ajouter qu'il paraît en contradiction avec la nature intime de végétal dieu, il se dit en effet que c'est parce qu'il nourrit de sa substance le peuple de ses adorateurs. Que sa chair ait été en certaines circonstances solennelles consommée, que la fabrication du pain et l'agriculture tout entière aient pris l'apparence d'un culte adressé à la fois au blé ou à l'orge, à la Terre, et à la Terre qui les a engendrés, cela n'est pas contestable, mais ce n'est pas parce que le blé étant divinisé que l'homme vient de s'en nourrir, c'est parce qu'il nourrissait les hommes que, pour eux, il devient un dieu. Les repas rituels par lesquels les céréales divines sont honorées et fêtées sont des repas auxquels participent d'ordinaire, non pas les membres d'une seule famille ou d'un seul clan, mais tous ceux qui font partie d'une même communauté territoriale ou d'une même confédération³ et qui ont reçu des esprits bienfaisants de la végétation les secours bienfaisants et ces repas, comme M. Frazer l'a montré, ont à la fois une valeur religieuse, parce qu'ils unissent à leur dieu les hommes qui l'adorent et une valeur magique, parce que les rites dont ils s'accompagnent et en particulier le meurtre cérémoniel de la personne divine, assurent son éternel renouvellement et l'abondance des récoltes futures. Le motif qui explique M. Jevons à la consommation rituelle des grains ou des fruits sacrés est bien le seul motif et la seule explication des rites qu'il a en vue : c'est bien le désir de s'unir plus intimement au dieu incarné en une plante ou plutôt identique et consubstantiel à elle, et de puiser dans cette union une force

1) A. B. Ellis, *Sierra-Leonean people*, p. 331. Labat, *Voyage du chevetier des Roches au Cap Vert, aux côtes et à Cayenne*, II, p. 78 et seq. ; et, pour le culte du serpent en Afrique, J.-B. Desroille, *Voyage au Congo*, III, p. 142, et pour les cultes aphrodisiaques en général : H. G. Kumbuhl, *The Phœnicians-Canaanites*, p. 233-242; Perizonius, *Trees and Serpents worship*.

2) H. B., I, 353-359 ; II, 134.

3) C. A. Mearns, *Tribe in North America*, I, p. 331 ; et, Keesing, *Narrative of an expedition to the source of Saint-Pierre's River*, I, p. 126-127.

nouvelle et une capacité plus grande de résister aux multiples périls dont la vie et l'âme sont entourées, qui est à la racine même de toutes ces pratiques cérémonielles. Mais ce devoir n'est pas de telle nature qu'il ne puisse trouver satisfaction que dans un culte totémique.

Certains faits rapportés par M. Jensen à Mannhardt conduisent au premier abord à poser dans le sein des conclusions qu'il a adoptées¹ : à la fête lithuanienne de *Sakalos*, qui était célébrée annuellement au commencement de décembre, ou chaque maison un repas était donné on s'en servait des mets faits de blé, d'orge, d'avoine, de fèves, de lin-silve, etc. ; les gens de la maison devaient seuls manger de ces mets et sous ce devaient manger, ils devaient être consommés en entier et si, cependant, il en restait quelque chose, ces restes devaient être enterrés ; cette coutume trouve un parallèle exact dans le *Pyanspala* attique où dans chaque maison un repas était fait on sifflait toutes les espèces de céréales (*πύρρα*) et auquel participaient seuls les gens de la maison. Lorsqu'on examine de plus près ces deux coutumes cependant, que l'on se reporte par exemple à la description minutieuse que Frazer a donnée, d'après Proctorius², de la cérémonie lithuanienne, on se prend à douter que la signification que leur a assignée M. Jensen soit bien leur signification véritable. Remarquons tout d'abord que dans ce repas auquel participe une seule famille sont servis, comme aliments rituels, diverses espèces de grains et que c'est là, d'après le sens même du nom qu'ils portent, l'un des éléments essentiels de la cérémonie, remarquons en outre que ces grains alimentaires (*lygumai* et *akralai*) sont les mêmes pour chacun de ces haquets sacrés, quelle que soit la famille où le rite est célébré. Il est presque impossible de supposer qu'une seule famille puisse simultanément posséder tant de totems différents. Il est plus invraisemblable encore que ces totems, si singulièrement groupés, le soient de la même façon dans toutes les familles.

Si l'on veut nous dire en réponse à cette objection que les traits distinctifs des cultes totémiques les cultes agraires les ont perdus au cours de la longue évolution qu'ont traversée les sociétés européennes, il nous sera facile de répondre à notre tour que si ces cultes ont perdu leur

¹ Loc. cit., p. 232.

² Proctorius, *Debita Primitia*, p. 62-63, et J. G. Jensen, loc. cit., II, p. 247-70, et Mannhardt, *Antike Waldarbeit-Feldarbeit*, p. 249 et seq. Ce que nous disons de la coutume lithuanienne semble s'appliquer plus étroitement encore à la coutume grecque.

marque d'origine au point de ne conserver plus aucun trait évident de ressemblance avec les rites en usage pour sceller l'union qui relie le totém aux membres humains de son clan, le seul motif qui puisse nous contraindre à leur assigner l'origine que voudrait leur donner M. Javans, c'est l'impossibilité où nous serions de leur en attribuer une autre. Mais il se trouve précisément que l'interprétation de M. Frazer, qui voit en ces pratiques traditionnelles des débris altérés d'un ancien culte des divinités de la végétation, de l'esprit du blé, de la terre, même des récoltes, est beaucoup plus vraisemblable et ne prête pas aux objections que soulève la théorie hardiment simplificatrice de M. Javans.

Les nombreux parallèles que M. Frazer¹⁾ a donnés de ces coutumes mettent mieux encore en évidence qu'il ne s'agit point ici de pratiques cérémonielles, liées à l'existence et à l'organisation de clans dont tous les membres sont à la fois les parents les uns des autres et les parents du bien collectif qui les protègent, mais de cultes qui s'adressent à des divinités communes, les mêmes pour tous et dont chaque petit groupe familial tente de s'assurer la protection spéciale et de se concilier la bienveillance. Les rites en usage dans ces cultes sont des rites magiques, des rites fécondateurs qui ne sont pas destinés à assurer d'une manière générale et indistincte le bien-être et la prospérité de ceux qui les célèbrent, mais à faire pousser le blé et l'orge, à rendre la terre féconde en ses dons : c'est à l'esprit du blé, c'est aux esprits qui animent les différentes plantes dont se nourrit l'homme que vont l'offrande et la prière, c'est avec eux que le repas sacré scelle l'alliance, ce n'est pas avec l'âme même de la famille, incarnée dans la plante comme ailleurs elle peut l'être dans un animal. A Borneo, par exemple, les membres de tous les clans se réunissent tous les ans au banquet sacré où chacun doit apporter un peu du riz nouvellement récolté, et ce banquet est destiné à manger « l'esprit du riz », on pense ainsi venir à lui, prendre sur lui par cette communion une sorte de puissance et le déterminer à se multiplier en des plantes plus touffues et plus vigoureuses, qui porteront des épis plus nombreux et plus pleins. Un peu de ce riz sacré est mis de côté et offert aux esprits, qui par leur participation au repas deviennent garants du pacte²⁾. Des cérémonies de signification parallèle se retrouvent en Grèce³⁾, dans l'Afrique aus-

1) Loc. cit., II, p. 70 :

2) A. Wilson, *Nidragan tot de Amnia der Afvoern van het schied Boeser*, p. 25.

3) Taylor et Gurnam, *The Gospel on the Banks of the Niger*, p. 287.

teux¹, chez les Peaux-Rouges², et il semble qu'à ce point de vue l'interprétation qu'il en fait dans son livre soit exacte.

Il est d'ailleurs des faits sur lesquels insiste M. Jevons lui-même comme s'il voulait s'en faire des arguments et qui semblent se retourner contre lui. J. G. Fraser a certainement établi que les esprits de la végétation en général et tout spécialement l'esprit du blé étaient souvent représentés dans la conscience de leurs adorateurs sous forme animale³, et que c'était sous cette forme qu'ils figuraient fréquemment dans les rites et dans les légendes. M. Jevons estime que l'explication de cette conception, qui peut paraître étrange, se trouve dans le fait qu'au stade de l'évolution religieuse où les esprits de la végétation, qu'il identifie avec les plantatons, ont revêtu l'apparence d'animaux, les seules autres divinités qui fussent connues à leurs adorateurs, étaient des animaux-totems : « La conséquence, dit-il, c'est que la seule forme différente de celle de la plante, qui pouvait prendre une divinité végétale, était celle d'un animal⁴. » M. Jevons est donc tout d'abord obligé d'établir qu'aucun autre culte n'existe qui soit contemporain des cultes totémiques ou antérieur à eux ; il l'a tenté pour le culte des morts, nous estimons, et pour des raisons que nous avons dites, qu'il n'y a pas pleinement réussi. D'autre part, il incomberait à M. Jevons de montrer que les clans qui ont pour totem des végétaux se représentent communément leurs divinités protectrices, et tant est qu'ils attribuent cette qualité à leurs totems, sous la forme d'animaux, mais il ne nous fournit aucun exemple de cette croyance, et, pour ma part, je n'en connais pas : dans cet admirable petit livre, où M. Fraser a groupé tous les faits essentiels relatifs au totémisme, je n'en ai trouvé aucun. On peut donc tout au moins affirmer que cette conception théorémologique de la plante-totem, si elle existe, est en tout cas assez rare, et qu'il est par conséquent illogique d'en faire l'origine d'une idée aussi universellement répandue que celle de la forme animale

1 J. G. Fraser, *loc. cit.*, p. 74-75.

2 J. Adair, *History of the American Indians*, p. 99-111, et les auteurs cités par Fraser, p. 75. V. aussi Fraser, p. 75-78. Il convientrait d'ailleurs d'ajouter qu'il existe d'autres cérémonies, pareilles à celles qui ont été le usage dans cette fête de Chilamnosotl que M. Jevons décrit lui-même, p. 215, et où chacun sans distinction de famille peut participer : ces cérémonies sont absolument semblables dans ses traits généraux de leur rituel à ces pratiques auxquelles on assiste souvent dans les cultes familiaux dont nous parlons plus haut.

3 G. D., II, p. 1-27.

4 *Loc. cit.*, p. 220.

des morts et les pratiques rituelles où elles se manifestent, sont au nombre des formes religieuses les plus anciennes, on en viendra aisément à comprendre que plusieurs d'entre les peuples non civilisés en soient arrivés à se représenter le plus souvent les esprits divinisés des plantes sous un aspect théoanthropique, et cela dans le cas surtout où ces esprits se détachent de la plante ou de l'arbre individuelle, dont ils étaient conçus comme la vie, et se faisaient en quelque sorte pour chaque bouquet de bois ou chaque champ d'orge ou de blé, ou une seule fois collective et multiple, incarnée à la fois dans chacune des tiges du blé, dans chacun des troncs des palmiers ou des chênes.

Et ce qui plaiderait en faveur de cette interprétation, c'est que la seconde forme sous laquelle les esprits de la végétation sont représentés, c'est la forme humaine, et que c'est aussi cet aspect qui revient, en la plupart des cas, dans la conscience populaire, les âmes des morts et l'âme même des vivants, conçue comme un homme de petite taille et fort de très petite taille, qui est logé dans l'intérieur du corps, comme le dieu silencieux habite au fond des arbres de la forêt ou les divinités agitées parmi les épis de seigle ou d'avoine ou les sarments de la vigne.

Je sais bien que M. Jérome pourrait répondre que la conception théoanthropique de l'âme humaine est d'origine totémique, mais cette conception, on la retrouve très répandue chez des populations qui ne sont pas totémistes et chez les tribus totémistes on s'en doute, il est tout à fait exceptionnel que ce soit la forme du totémisme l'âme revêtue et qu'elle ait même pour les divers individus un aspect différent d'après le clan auquel ils appartiennent¹⁾.

Que si cependant l'hypothèse que nous avançons semblait avérée et que l'on estimât ne pouvoir s'y rallier, il demeurerait probable que si ce n'est pas par analogie avec les âmes des hommes que l'on s'est représentés sous forme d'animaux les âmes des plantes divinisées, c'est, ainsi que le suppose M. Frazer, en raison de la constante association dans la nature des animaux et des plantes, de l'événement où ils voyent, des mouvements que les animaux impriment sans cesse aux arbres ou aux herbes qu'ils trébuchent et qui leur servent de demeures et d'abris, qu'une pareille conception s'est fait jour dans les esprits des non-civilisés. L'hypothèse est en tous cas plus satisfaisante que celle d'une assimilation des totémistes végétaux aux totémistes animaux, assimilation qui

1) Voir les réflexions de la note précédente, en particulier celles qui se rapportent aux Zoulous, aux Australiens, aux Urmans et aux Malgaches.

donnerait improbable, puisque si d'une manière habituelle les dieux ou l'âme de la vie des forêts, des prairies et des champs sont conçus sous cet aspect théronomorphique, les totémis végétaux en sont privés et limités du tout, semblent bien être, esprits et corps, des végétaux.

On pourrait s'étonner à bon droit, si la théorie de M. Jevons est exacte, que ce soit fort souvent des plantes qui n'ont contracté d'alliance ni de parenté avec aucun être, auxquelles soit attribuée par la conscience populaire la même sensibilité, la même capacité d'éprouver de la douleur, de la haine ou de la reconnaissance qu'aux animaux, la même vie, vivant véhicule de l'esprit, qu'ils ont eux-mêmes¹.

Que si même l'on considérait que les totémis végétaux ont le plus souvent des âmes théronomorphiques, cela n'infirmerait pas la thèse que nous soutenons, puisqu'il faudrait, d'une part, pour que la théorie de M. Jevons s'en trouvât confirmée, qu'ils en aient aussi, ce qui est contraire aux faits positifs², dès maintenant acquis, et que, d'autre part, l'échange rituel d'âmes entre les membres humains d'un clan totémique et leurs protecteurs surnaturels fournirait dans ce cas une explication adéquate de l'aspect sous lequel apparaît l'esprit de la plante. Mais cette explication, comme nous avons essayé de l'établir, ne s'appliquerait en tout cela qu'à un nombre de cas restreint, puisque les totémis végétaux sont rares, et ne rempliraient pas complètement la généralité de cette exception de la forme animale de l'âme de l'arbre, de l'herbe ou de l'arbuste. Il nous semble donc qu'il faille recourir à des explications prises dans les deux ordres d'idées que nous avons signalés plus haut : assimilation de l'âme des végétaux, habitude fréquente des esprits les hommes, aux âmes humaines, association étroite de l'animal et de la plante dans le monde qui entoure le sauvage. Ajoutons que les faits si merveilleusement mis en lumière par M. Frazer dans la *Créolique Hough* nous permettent de comprendre aisément que l'on considère l'âme d'un être comme constituée par un autre être qui lui est extérieur. Ici l'animal par rapport à

1) P. Jones, *History of the Northwest Indians*, p. 101; A. Feltz, *Vollständiges aus Österreichisch-Schlesien*, II, 20; A. Haxell, *La France*, I, 124; M. J. G. Foster, *ib.*, 24-25; Marshfield, *Der Herkultus der Germanen*, p. 35 et seq.

2) Un fait « positif » nous paraît avoir en ces matières plus de valeur probante que toutes les constatations que l'on voudrait de l'absence dans ces documents de faits dont on puisse tirer argument pour la thèse contraire : un procès-verbal de curieux n'a jamais prouvé qu'une chose, ce qu'on n'a pas trouvé ni qu'on cherchait, autre chose est d'établir que cela n'existe point. La remarque est banale, mais utile en matière d'ethnographie comparée.

l'arbre, ou résolvant en quelque objet distinct et séparé de lui dans l'espace¹⁾.

Si notre interprétation semble acceptable et même en accord avec l'ensemble des faits que l'hypothèse éveille, mais non pas à titre seulement hypothétique, par M. Jevons, il en résulterait donc qu'en l'absence de toute croyance totémique, on pourrait rendre aisément raison de la forme animale des âmes des arbres ou de l'esprit du lûl, que par conséquent nous ne sommes, en certains moments, obligé de statuer l'existence d'un stade de totémisme dans toutes les sociétés où ont persisté des coutumes agricoles qui impliquent une conception plus ou moins nettement horticultrice-morphique des génies ou des démons de la végétation, formes génériques et idéalisées des âmes individuelles des plantes. Mais de plus, on pourrait dire qu'ici les plantes sont ainsi dotées d'âmes semblables aux nôtres, elles sont investies par la loi même de pouvoirs pareils à ceux dont elles sont dotées et qu'aux végétaux dont on a éprouvé les vertus divines, on assignera des esprits dont la nature et la puissance seront en tout celles des esprits des sorciers et des magiciens. On comprendra ainsi que leur puissance miraculeuse, leur énergie pour guérir ou pour tuer, pour nourrir ou pour détruire, s'exerce sur tous sans distinction de familles, de clans ou de castes, et qu'on puisse par des charmes, par des rites magiques, la contre ou selon ou la contrarier. Les pratiques, étudiées par Frazer, les pratiques surtout destinées à faire tomber la pluie²⁾, deviennent dès lors très facilement intelligibles; elles ne le seraient qu'à demi si toutes les plantes sacrées étaient des totems. Seuls les numéros de leurs clans pourraient obtenir d'elles ce qu'ils souhaiteraient et de l'obtenir sans peine; la recours aux pratiques de magie leur serait inutile et, pour les autres, il serait inutile. Mais l'existence même de ces pratiques, leur signification presque exclusivement magique, leur caractère archaïque sont hors de doute; et donc l'origine totémique supposée des coutumes où elles se rencontrent, ou rendait l'interprétation malaisée, ou serait contre cette origine un argument de plus. Il semble donc que la conception thériomorphique des divinités agricoles et agricoles ou M. Jevons, sans le dire très expressément, paraît trouver une preuve ou du moins une forte présomption de leur descendance des totems végétaux, créés eux-mêmes à l'analogie des animaux totems, vient tout au contraire, ou assurant plus étroitement aux âmes humaines les âmes

1) G. B., II, p. 296-350.

2) Ibid., I, 60-92, 194-276, 285-296, 300-302; II, 226-229.

des plantes, dériver toutes celles originaires attribuées à des cultes, qui ont en réalité leurs parallèles les plus exacts dans la vénération accordée aux morts et les rites propitiatoires destinés à concilier aux vivants leur bonne volonté ou à les prier de faire à servir leurs desseins.

Il est un rite agricole qui est apparu à M. Dawson, comme la preuve presque sans réplique de l'exactitude de l'interprétation qu'il a offerte de cultes des arbores et des céréales; ce sont les repas communs où sont rituellement consommées les premières de la récolte. Cette répugnance très répandue à manger le blé de la moisson nouvelle ou les fruits nouveaux, avant qu'une cérémonie ait été célébrée qui en rende la consommation sans danger et sans inconvénient pour tous les membres de la communauté, lui semble une survivance dans les coutumes des paysans d'Europe et les pratiques cérémonielles des peuplades non civilisées d'anciennes interdictions totémiques. Il faudrait pour que ce raisonnement fût valable que tous les tabous alimentaires se pussent ramener à des tabous totémiques; or en fait, il n'en est rien, comme M. A. E. Crawley l'a superbement prouvé dans le mémoire, si plein de faits et d'idées nouvelles, qu'il a consacré aux « Tabous de commensalité »¹. En Australie, en particulier subsistent, à côté des tabous qui interdisent de manger la chair de son frère ou même d'y toucher, tout un ensemble d'interdictions alimentaires qu'on ne pourrait ramener à cette forme particulière de défense qu'en faisant subir aux textes une véritable violence et en s'obstinant à les pousser à contre-sens, puisqu'il s'agit d'interdictions qui portent non pas sur un clan, mais ou bien sur tous les membres d'une même agglomération territoriale sans distinction de clans, soit sur certaines classes particulières d'individus, femmes, enfants, jeunes gens, adultes, etc.². Les mêmes observations s'appliqueraient à la Nouvelle-Zélande³ par exemple; aux diverses parties de la Mélanésie⁴ ou d'ailleurs,

1) *Tabous of commensality* (Haldeney, I, VI, p. 190-145). Cf. *Sexual Tabus* (J. A. I., t. XXIV, p. 116-122, 219-235, 430-448).

2) Dawson, *Australian Aborigines*, p. 32; R. Carr, *The Australian race*, I, p. 289, 298, 396; II, p. 361, 376, 474; III, p. 93, 40, 101, 150, 242, 252, 273, 305, 433; *Native Tribes of South Australia*, p. 16, 137, 157, 187, 220, 250; Fison et Haddon, *Kandakopi and Kurnai*, p. 137; George Snyth, *Aborigines of Victoria*, II, p. 194-23.

3) A. S. Thomson, *The story of New Zealand*, I, p. 113; Polack, *Customs and customs of the New Zealanders*, I, p. 277, 278; H. Taylor, *New Zealand and its inhabitants* (Londres, 1825), p. 407 et seq.

4) H. H. Donnelly, *The Western Pacific*, p. 55; J. Keesen, *Customs of*

en dépit du témoignage de Woodford¹, contredit lui-même par Cadringham², l'existence du totémisme demeure douteuse, aux îles Andamane³, aux îles Mangrova⁴ comme aux Yabesérés de l'Amérique du Sud⁵.

Les faits même invoqués par M. Jevons semblent déposer contre lui, car il est impossible de retrouver les traces, même les plus légères de totémisme dans le rituel du taïtanga, le prêtre à demi divin des îles des Aïno, auquel, d'après le rapporte Mariner, étaient offertes les premières récoltes⁶. Il représente la nation tout entière sans distinction de classe; le culte dont il est l'intermédiaire s'adresse à des divinités cosmiques et à des divinités ancestrales, dont l'aspect, parfois théoanthropique, ne doit pas nous faire méconnaître la véritable nature, et rien ne nous autorise à supposer que l'ignominie soit les un dieu familial, protecteur d'un groupe étroit de parents, qui ne peut sans sacrilège communiquer avec sa chair qu'après qu'une cérémonie rituelle l'aura en quelque sorte dépouillé de son caractère sacré. Il semble que pour l'Océanie du moins une interprétation plus simple et plus rapprochée des faits puisse être donnée de ces tabous qui empêchent le libre consommation des fruits de la récolte nouvelle et de cette offrande obligatoire des premières aux dieux, aux prêtres ou aux chefs, qui doivent en partageant eux-mêmes les premiers les fruits à l'usage commun; ces interdictions ne sont pour nous que la naturelle continuation de celles qui protègent les plantes alimentaires pendant leur croissance et les fruits pendant leur maturation, et il n'est pas surprenant que des rites doivent être accomplis qui rendent impossible leur consommation et leur contact intime⁷.

exemples des Nouvelles-Hébrides la Rev. des trad. pép., janv. 1873, p. 59; 116 la Nouvelle, Souvenirs de la Nouvelle-Calédonie, p. 50; Viollier et Haplanche, Essai sur la Nouvelle-Calédonie, p. 31, 42; Macrisson, Nouvelle-Calédonie (Revue géographique et coloniale, avril 1890, p. 373).

1) A native life among the Bush Hunters, p. 60.

2) The Melanesians, p. 32.

3) H. E. Man, On the original inhabitants of the Andaman Islands, p. 133. Cf. Logan, The Wines of India (Journ. of Indian Archaeology, I, p. 230 et 237). Rev. P. Pavet, Journ. Ind. Arch., II, p. 231 (sur les Sakais).

4) Laroche, Voyage aux îles Mangrova, p. 141.

5) A. d'Orbigny, Voyage dans l'Amérique méridionale, III, p. 291.

6) Taïtanga Islands, II, 127.

7) Polack, loc. cit., I, p. 335; D. P. Angus, Savage Life and Scenes in Australasia and New-Zealand, I, 229; R. Taylor, loc. cit., p. 57; H. A. Cruise, Journal of a ten months' residence in New-Zealand, p. 100; L. Plou, The Natives

Ces tabous d'ailleurs, à nos yeux, ne sont pas, à l'origine du moins, des tabous artificiellement imposés par les prêtres et par les chefs : ils résultent immédiatement du caractère sacré attribué aux plantes et surtout aux plantes alimentaires par la plupart des peuplades de l'Océanie néo-hébraïque et la Polynésie¹, mais de ce qu'une plante est considérée pour les services que chaque jour elle rend aux hommes, de ce qu'on éprouve envers elle une sorte de crainte respectueuse, d'autant plus vive, qu'elle est plus robuste et plus féconde et réelle par conséquent en ses feuilles et ses racines un plus précieux aliment. Il ne s'agit pas qu'elle soit un totém. Il n'est peut-être pas de pays où certains d'entre les dieux aient consacré un caractère aussi nettement phytomorphique qu'en Nouvelle-Zélande, il n'est peut-être pas dans toute l'Océanie de région où il serait plus difficile de retrouver de traces certaines de croyances ou d'institutions totémiques et le dieu Pahi, fils de Rongo, qui est comme l'âme multiple incarnée dans les patates douces, ne saurait être pris pour un totém. Bien qu'on lui offre solennellement chaque année les premiers fruits de la récolte nouvelle². Pahi est un dieu, en effet, que tous les Maoris révèrent et dont la fête était célébrée dans toute l'étendue des deux îles; il n'est apparenté plus étroitement à aucun clan particulier, il est le père des plantes cultivées, comme Rangi et Papa sont les ancêtres communs de tout ce qui existe.

Dans les pays d'ailleurs qu'il a consacrés à la consommation rituelle

ou sacrée sont en outre cf. Widdowson, *Mythology*, Anthr. Inst., XIV, p. 271; L. Moussieu, *Les Évangiles*, p. 21; Montanier, *loc. cit.*, p. 267. Voir aussi A. B. Ellis, *Totipotent peoples*, p. 220 et seq.; Speckmann, *loc. cit.*, p. 150 et seq.; A. Mitsu, *Japan et Polynésie*, p. 321; cf. J. G. Frazer, *Offering of First Fruits* (on appendice au t. II du G. R.), p. 373-383] et les autorités citées dans ce mémoire, spécialement : Dalton, *Descript. Ethnol. of Tonga*, p. 182; Fr. Van denby, *Quintus Nigra Orit India*, II, 16.

1) D'autres motifs aussi peuvent déterminer l'imposition de ces tabous sur les récoltes : il arrive qu'elles soient consacrées aux dieux ou aux morts en certaines circonstances, et qu'il soit alors formellement interdit d'y toucher ou du moins que cette interdiction soit imposée à certaines personnes déterminées; il s'agit souvent en pareil cas de pratiques circonstancielles liées aux pratiques du deuil; Mais ces interdictions ne présentent alors avec des caractères spécifiques qui les rendent strictement reconnaissables. V., à ce sujet, Gmelin, *Die Götter*, II, p. 28. La coutume existe du reste, à l'île de Laque, d'offrir aux dieux les premières des récoltes. HALL, n° 31.

2) H. Tregear, *The Maori of New Zealand* (Journ. Anthropol. Inst., XIX, p. 119).

de la chair des dieux, qu'il s'agisse de dieux phytomorphiques ou thério-morphiques ou même de dieux humains, peu importe ici, M. Frazer a montré que les intentions qui empêchent le libre usage des fruits de la récolte nouvelle jusqu'au moment où une cérémonie a été célébrée qui les dépouille du caractère sacré qui s'attache à eux dans les croyances populaires, résulte de la conception qu'aux grains de blé, de l'orge ou de maïs, aux racines de l'igname ou de la patate résident sous l'aspect qui anime la plante dont ils sont nés. Ce premier regne que font au nom du peuple entier les chefs ou les prêtres ou dans chaque famille le père, entouré de tous les siens, et où participent souvent les dieux, est au sens propre du mot un sacrifice, une communion : et c'est en même temps une cérémonie qui permet d'over désormais, sous une forme de la puissance sacrée qui y demeure, des fruits des récoltes ou des céréales. Les fruits des plantes étaient pour ainsi dire concentrés dans les prémices des récoltes : elles ont mis leur force dans leurs corps de ceux qui ont consommé ces prémices suivant les rites et du même coup le reste de la récolte s'est trouvé préparé pour le commun usage; le dieu n'y est plus présent ou du moins sa présence n'y est plus active et vivante comme naguère.

Sur tous ces points notre façon de voir s'accorde avec celle de M. Frazer à laquelle seulement nous donnons une précision plus grande peut-être que celle qu'il avait cru devoir lui conférer; il semble que ce soit bien aussi de cette manière que M. Jevons interprète les faits. Mais toute cette interprétation demeure identique, que le dieu, qui s'incarne en ses multiples corps que lui fournissent les plantes soit ou ne soit pas le totém du clan qui les cultive. Rien dans ces cérémonies qui soit incompatible avec la nature totémique d'une divinité, mais rien non plus qui l'implique, puisque nous n'avons pu rendre compte des multiples fonctions de ces rites sans y avoir recouru au seul inconnu. Comme, d'autre part, ces divinités dans le culte desquelles se retrouvent ces pratiques n'ont le plus souvent pas de caractère totémique, qu'on rencontre ces cérémonies chez des peuplades où l'organisation totémique n'existe pas, nous serons naturellement porté à leur donner la signification que M. Jevons leur attribuait. Si elles se retrouvent dans le culte de certains totéms, c'est parce que ces totéms sont des divinités agraires, et elles sont indépendantes en leur origine des liens de consanguinité qui unissent ces divinités aux membres humains de leurs clans : ce n'est pas à dire qu'en ce cas, elles ne puissent jouer le rôle que leur assigne M. Jevons, mais c'est secondairement en quel-

que sorte qu'il leur appartient. Les céréales ont été prises pour totems, parce qu'elles étaient vénérées et adorées en raison de leur valeur alimentaire, et elles ont entraîné à leur suite dans le ritual totémique les pratiques qui avaient dans leur culte leur place naturelle. C'est du moins ainsi que l'on peut le plus vraisemblablement se représenter ce qui a dû se passer et je n'ai pas la prétention de formuler ici autre chose qu'une hypothèse.

Mais si cette hypothèse se vérifie, le totémisme cesse de former dans l'évolution des cultes phytomorphiques comme dans celle des cultes théronomorphiques un terme nécessaire du passage et il semble qu'il faille en venir à la conclusion à laquelle plus d'une fois nous nous sommes trouvés ramenant, c'est que les cultes totémiques ne sont point sur la grande voie du développement religieux, qu'on les rencontre sur une route divergente qui ne conduit peut-être qu'à une impasse. Le totémisme est une forme religieuse et sociale trop défectueuse et trop parfaite pour que d'autres croyances et d'autres rites en soient nés : c'est aux cultes aux contours moins arrêtés, aux cultes, surtout, moins étroitement liés à des formes sociales, incapables de se transformer sans périr pour faire place à des types de groupement fondés sur des conceptions toutes différentes, à ces cultes, dis-je, qui coexistaient avec l'animisme et continuaient vénération pour l'esprit animal ou végétal, parente et protectrice du clan, le culte des morts, des animaux, des plantes, des corps célestes, à la magie, à la religieuse obéissance aux chefs, considérés comme investis d'une surnaturelle puissance¹, qu'il faut rattacher comme à leur vraisemblable origine, les notions et les pratiques ou les grandes religions historiques ont leurs lointaines racines.

1) Le chef est souvent considéré ainsi que le totem comme une sorte de dieu vivant et humain, il n'est pas rare qu'un véritable culte, comparable au culte adressé par exemple aux divinités phytomorphiques, soit rendu à certains hommes que la conscience populaire investit d'une sorte de maîtrise sur les forces naturelles : V. Figgis, *loc. cit.*, p. 153, 157; J. Adams, *loc. cit.*, p. 2; A. Bastian, *Die Mensch in San-Salvador*, p. 204; J. Moura, *Le royaume du Cambodge*, I, p. 132-133; W. Meisinger, *Urdorf-Geschichte Straßens*, p. 174. F. Z. Arnold, *Seven years' Pioneer mission work in Central Africa*, p. 7; E. Aymonier, *Notes sur le Laos*, p. 111; Viennodou-Thunmin et Desgras, *Des Morquins ou Nankas-Nins*, p. 226, 246 et sq.; Meisinger, *Urdorf-Geschichte Straßens*, I, p. 179, et J. O. Kramer (*U. B. I.*, p. 30-33), auxquels plusieurs de nos références sont empruntées.

X)

Il est au reste probable que M. Jevons n'eût point assigné au totémisme la place prépondérante et vraiment disproportionnée à son importance réelle qu'il lui attribue dans le développement religieux, s'il n'avait cru voir là le seul moyen pratique de réunir les fondements mêmes d'une théorie, qui lui apparaissait d'une part comme historiquement exacte et de l'autre comme pour la publi- et la même notion des liens qui unissent l'homme à Dieu; cette théorie, c'est celle qui réduit le culte tout entier à s'être qu'un ensemble de pratiques destinées à apaiser la colère et la malveillance des dieux et qui ramène ces pratiques elles-mêmes à n'être que des dons faits à ces dieux, des présents pareils à ceux que l'affection et la crainte accordent aux morts, un tribut semblable à celui que les sujets paient au souverain. M. Jevons a eu grand'raison d'appliquer à cette théorie trop étroite et qui repose sur un ensemble de faits trop restreint un critique sagace et bien informé qu'éguaient encore le sentiment religieux ardent et passionné dont il est animé. Mais, s'il est certain que le sacrifice et l'offrande sont en bien des cas un moyen de mettre l'homme en contact immédiat et en quelque sorte physique avec son dieu, rien ne prouve que cette forme de culte soit antérieure à l'offrande alimentaire ou honorifique, dont le type le plus net et le mieux défini se retrouve dans les rites funéraires, mais qui a sa place bien marquée parmi les pratiques en usage dans les cérémonies par lesquelles on s'adresse aux dieux. Nous trouvons les deux ordres de rites chez des peuples qui sont au même niveau de civilisation, souvent même ils coexistent dans une même peuplade, parfois dans le culte d'un même dieu, on en saurait, comme le fait M. Jevons, proclamer l'antériorité de l'un des deux qu'en le rattachant et d'une manière exclusive au culte d'une classe de divinités, dont l'ancienneté plus grande que celle de toutes les autres a été antérieurement établie. C'est bien ce qu'il a tenté, il s'est efforcé de prouver que les cultes totémiques préexistaient à tous les autres et en particulier au culte des ancêtres, nous estimons qu'il a échoué dans sa démonstration, et nous avons essayé de le montrer; il a tenté aussi de mettre en évidence les liens étroits qui unissent, d'après lui, indissolublement et exclusivement, le sacrifice d'union, le rite rituel de communion au totémisme, nous pensons qu'ici même et

nous avons donné quelques arguments à l'appui de notre opinion, la tentative n'a pas eu un plein succès.

M. Jevons est bien fondé à affirmer que la crainte n'est point le seul sentiment d'où les pratiques cultuelles tirent leur origine et qu'il est bien difficile d'entre elles qu'en restant trop fidèle à cette conception étroite, on se mette hors d'état d'expliquer, mais il dépasse singulièrement ce que les faits l'autorisent à soutenir et même à conjecturer lorsqu'il s'enfonce à cette émotion toute part dans la genèse des cérémonies et des rites religieux. Il en est plusieurs dont la seule interprétation légitime, c'est qu'elles constituent des moyens de préservation contre la colère et la malveillance d'êtres très puissants dans la dépendance desquels on est placé. Il est indéniable que les esprits et les dieux ne sont pas toujours et par tout les non-malins conçus comme malveillants, il y aurait une exagération manifeste, pour ne pas dire plus simplement une erreur, à affirmer qu'ils sont toujours regardés comme bienveillants par leurs adorateurs : sur ce point encore, nous nous sommes efforcés de fournir des preuves, autant du moins que les limites où il nous fallait après tout nous renfermer, nous l'ont permis.

Nous estimons d'ailleurs qu'il n'était pas nécessaire à la thèse essentielle de M. Jevons, j'entends à sa thèse vulgaire, d'établir ni l'universelle bienveillance des dieux, ni l'antériorité du totémisme sur toutes les autres formes cultuelles définies, ni la relative modération du culte des morts, ni le caractère dérivé du sacrifice alimentaire, de ces offrandes qui se réduisent, pour ainsi parler, à un *Do ut des*, il suffisait à son argumentation que les esprits soient considérés parfois, même à un stade peu avancé de la civilisation, comme des protecteurs et des amis, que des cérémonies existent qui aient pour seul but de provoquer une union plus étroite entre le protecteur et ceux qu'il protège, et que les morts enfin soient, eux aussi, lorsqu'ils sont assimilés aux dieux, l'objet en certains cas d'une vénération affectueuse et qu'on les honore par des rites pareils à ceux qui s'adressent aux esprits qui animent toutes les parties de la Nature et dont la puissance se révèle dans les événements dont elle est le théâtre. Or tout cela est conforme à la réalité des choses, et toutes nos critiques insensées fondées, que la théorie fondamentale exposée dans ce livre n'en serait pas atteinte, je veux dire la théorie métaphysique et psychologique de la religion que M. Jevons s'est efforcé d'établir; elle demeurerait acceptable à titre d'hypothèse et, à nos yeux, elle correspond partiellement à la réalité. La voie indiquée par M. Jevons est l'une de celles, qui d'après nous, a con-

duit les hommes à la conception du divin et à la pratique des rites religieux. Ce n'est pas la seule; plusieurs avenues sont ouvertes qui mènent au même but et la crainte y a guidé les laborateurs des dieux comme l'amour. D'après M. Jevons, au contraire, une seule route conduisait au temple du Dieu vivant et les autres n'aboutissaient qu'à des impasses.

Quoi qu'il en soit de ce point, c'est bien plutôt qu'à sa thèse même, aux arguments dont il a cru devoir l'appuyer que nous nous sommes attachés, et surtout à cette conception inexacte et élastique, qui lui a fait ramener au totémisme tous les cultes phytozoomorphiques et thériomorphiques, nier presque l'existence indépendante des autres types de culte, et réduire enfin sous leur forme primitive tous les types de communion surrémotaire au poste scellé entre le troupeau et les membres humains de son chef. De toutes les propositions que s'efforce de démontrer l'auteur de l'*Introduction à la science de la Religion*, il n'en est pas qui lui soit plus inutile, il n'en est pas non plus qui soit moins conforme aux faits, mais il n'en est pas où il s'attache plus obstinément : nous voudrions l'établir par un exemple encore.

XII

Il est toute une catégorie de cultes qu'il semble vraiment malaisé de faire rentrer dans le cadre du totémisme, ce sont ceux qui ont pour objets les corps célestes, le ciel, la terre, la mer, les fluvies et les lacs qui animent et transforment le monde, les vents, les orages, et les pluies. M. Jevons n'a pas reculé devant la hardiesse de la tentative, mais c'est par des raisons différentes qu'il s'est attaché à son but. Après avoir établi, à son jugement du moins, que la domestication des animaux et la culture des céréales tirent leur origine de pratiques totémiques, il montre que la vie agricole et l'élevage des troupeaux ayant mis les hommes en une plus étroite dépendance à l'égard des animaux, du la clémence ou de l'indulgence du temps, de la fécondité du sol, que fertilisent les eaux du ciel, ils en deviennent plus attentifs à l'action de ces pouvoirs mystérieux et formidables qui les entourent, prient de leur réalité une plus nette conscience et s'efforcent de les rendre favorables par l'accomplissement des rites qu'ils supposaient propres à leur concilier leur bonne volonté. C'est donc grâce aux conditions économiques et sociales que le totémisme seul avait rendus possibles que le culte des dieux célestes a

pu naître, d'après M. Jevons, il se relie donc naturellement à cette forme religieuse connue à son antécédent nécessaire. Mais ce n'est pas tout : en plusieurs rituelles en usage dans les cérémonies destinées à sanctifier l'alliance entre le soleil ou la terre et les cultivateurs du sol ou les pasteurs des troupeaux, ces pratiques, dis-je, étaient calquées sur celles qui servaient à sanctifier l'union éternelle de tous les membres d'un clan avec leur totém, par là encore les cultes naturalistes venaient se relier au totémisme comme à leur commune origine. À cette très séduisante théorie, qui semble s'imposer par sa simplicité même à l'acceptation de tous, des objections se présentent cependant.

Revenons tout d'abord cette question préjudicielle, qui ne saurait manquer de se poser et à laquelle nous avons déjà répondu par la négative, la question de savoir s'il est vraiment certain qu'on puisse rattacher à des rites totémiques et l'origine de la vie pastorale et celle de l'agriculture, admettons pour un instant qu'il en soit bien ainsi. Si la thèse soutenue par M. Jevons est vraie, le culte des astres, de la terre et du ciel ne pourrait se retrouver que chez des populations agricoles ou chez celles qui vivent du produit de leurs troupeaux. Il suffirait de quelques exceptions bien constatées à la loi énoncée par M. Jevons pour que la théorie qu'il a édifiée sur elle s'écroulât, mal en équilibre sur ce fondement ruineux. Or en fait les cultes naturalistes ne sont pas inconnus aux peuples qui ne vivent que de leur chasse et de la cueillette des fruits que leur offre spontanément la nature. Parmi les populations auxquelles l'agriculture est étrangère et qui ne possèdent pas de troupeaux¹, il en est plusieurs qui reconnaissent les astres comme des dieux et qui leur adressent un culte. Les Bushmans, d'après Meek, prient la lune, le soleil et les étoiles et exécutent en leur honneur des danses rituelles, les Ahts de l'île de Vancouver au témoignage de Sproul, « élèvent en l'honneur du soleil et de la lune des cérémonies sacrées et l'obséquiosité Towahs tient dans leurs rituels la place prépondérante »²; les tribus qui habitent la grande forêt brésilienne et auxquelles la culture est encore presque inconnue, les Hétévados par exemple placent les corps célestes au nombre de leurs principales divinités³, le culte du

1) E. Grosse en donne la liste dans son ouvrage intitulé : *Die Formen der Frucht- und Viehzucht der Menschheit*, p. 33-34, 65-66.

2) A. Lane: *Myths, rites et religion*, p. 231, 265; Sproul, *Notes and studies of native life*, p. 259.

3) v. Marten, *loc. cit.*, p. 123. Spix et Marten, *Reise in Brasilien*, I, 372-381. Cf. Girard de Rialle, *Mythologie comparée*, I, 139, 155.

solidi se potebatur pariter les Indiens de la baie d'Hudson¹ et aussi, semble-t-il, chez les Samoyèdes²; les Aléoutiens considéraient la lune comme un être personnel qu'il est prudent de traiter avec grand respect, parce qu'elle jette des pierres sur ceux dont la conduite lui déplaît³; les Eschimaux attachaient la plupart des grands phénomènes de la nature à une divinité en laquelle ils croyaient, bien que leurs sacrifices et leurs prières fussent adressés principalement au Soleil⁴; les Esquimaux du Groenland ont un respect superstitieux pour les Inuits⁵ et l'on sait qu'une de leurs principales divinités est une déesse de la mer, Sedna, qui réside au fond de l'Uman. Les Australiens eux-mêmes, bien qu'à proprement parler, ils ne leur rendent pas un culte, reconnaissent l'existence d'êtres surnaturels qui peuplent le ciel et auxquels ils assignent dans le gouvernement de la nature un rôle prépondérant⁶.

On ne saurait enfin méconnaître le fait que si les tribus rouges qui peuplaient la territoire actuel des États-Unis avaient dès avant l'époque de la conquête européenne quelque connaissance de l'agriculture et si quelques champs de maïs entouraient toujours les villages indiens, c'étaient cependant de la charrue que dépendaient pour la plus large part dans leur alimentation ces tribus toujours en mouvement qui ne s'arrêtaient jamais bien longtemps en aucun point des vastes territoires où elles parcouraient le daim, l'élan ou le bison ; or chez ces tribus les cultes naturels avaient pris un extrême développement⁷ et le soleil était devenu pour certaines d'entre elles, les Apalachies⁸ par exemple ou les Natchez⁹ le dieu qui primait tous les autres. Le culte du tonnerre, dont on ne saurait méconnaître le caractère

1) W. Bar, *Anthropologie der Naturvölker*, II, 181.

2) A. Labbech, *On the origin of civilization and primitive condition of Man*, p. 173.

3) *Journal du Voyage*, loc. cit., p. 149.

4) G. W. Staller, *Beobachtung von den Lants Eschimauxen*, p. 231, 237.

5) *Annales du Groenland*, I, p. 267; cf. A. Bastien, *Fortifications des Esquimaux du Groenland*, I, 11.

6) W. F. Hys, *Explanation of discovery into Central Australia in the years 1840-41*, II, p. 301. Les étoiles sont considérées par les Indigènes comme des êtres vivants. *Bonaparte Voyages*, loc. cit., I, p. 443, et d'indiquer comme les âmes des morts; cf. *Native Tribes of South Australia*, p. 200; cf. E. B. Tylor, *La civilisation primitive*, II, p. 323.

7) E. B. Tylor, *loc. cit.*, II, p. 278-79.

8) De Hocmfort, *Mythes naturels et moraux des Esquimaux*, I, II, ch. VII.

9) Charlevoix, *Histoire de la Nouvelle-France*, VI, 172.

natutales, ou tout au moins la vénération respectueuse et superstitieuse pour le grand dieu céleste qui lance la foudre au retour de ses grandes parties de l'Amérique du Nord, et en particulier chez les Dakotas¹. Les populations du Paraguay, de l'Argentine, du Chili, qui sans doute cultivaient quelques légumes ou quelques céréales, mais qui vivaient en somme presque exclusivement des fruits qu'elles cueillaient dans la forêt et du produit de leur chasse et qui ne dépendaient que peu ou pas de la fertilité ou de la stérilité des étroits jardins qui entouraient leurs cabanes et menaient d'ailleurs la vie errante des tribus qui passent leur temps à l'affût ou à la poursuite du gibier, toutes ces populations, dit-on, Aucas, Diaguitas, Munchis, Chiquitos, Ymnasés, avaient pour principaux dieux les constellations, le soleil et la lune et non seulement elles célébraient leur culte par des libations sanguinolentes faites avec le sang des animaux sacrés, mais elles avaient aussi recours à des cérémonies magiques en diverses circonstances pour les contraindre à leur donner ce qu'elles désiraient et en particulier à leur procurer la pluie.

En de telles conditions, il semble difficile de mettre les cultes célestes en d'opposition plus générale les cultes naturalistes avec la vie agricole ou pastorale que M. Jevons s'était cru fondé à le faire. À coup sûr, il n'est pas douteux que l'adoration du soleil fut d'ordinaire une place beaucoup plus large dans la religion des peuples agricoles que dans celle des nomades qui vivent exclusivement de la cueillette des fruits, mais il ne faudrait rien exagérer et les travaux de J. G. Fraser ont nettement mis en lumière que la culte des esprits de la végétation incarnée dans les plantes, que la culte amen de la terre, semblant caractériser plus spécialement ces phases du développement économique et social que les rites célébrés pour se concilier la bienveillance des divinités célestes. Chez les populations polynésiennes, essentiellement agricoles cependant, la

1) L. H. Spier, *loc. cit.*, II, p. 343-41.

2) A. G. H. B. J. *Levante americano meridional*, I, p. 11; J. J. J. *Historia del Paraguay*, p. 13; Chacabuco, *Historia del Paraguay*, I, 3^e II, 203; Dobrizdoffer, *Historia de los indios*, II, p. 77, 181 et seq.; A. M. J. *Conquista española de la gran parte de los indios de la Co de Santa en las provincias del Paraguay, Paraná y Uruguay*, p. 12; J. P. Fernandez, *Historia natural y geográfica de la América del Sur*, I, p. 25. La vénération pour les morts s'associe souvent à ces cultes naturels, par exemple, chez les Aucas, par exemple, Chacabuco, *loc. cit.*, II, p. 230, 277; N. del Techo, *Historia provincia Paraguarita*, *Societas Jesu*, p. 34, 149; W. J. J. *loc. cit.*, III, p. 150; J. G. M. J. *Historia de la América del Sur*, I, p. 255.

rôle joué dans le culte par des rites dont l'objet est d'offrir sur les hauteurs la faveur du soleil, de la lune ou des constellations est moins grand que ne l'indiquerait la théorie de M. Javane, et en certaines régions cependant, à Samoa, par exemple, le terrain était spécialement préparé pour leur plein développement, si l'on accepte les idées de l'armistice au sujet de l'introduction de la science de la religion, puisque les cultes totémiques y avaient pris une extension régulière et un caractère véritablement religieux qu'ils ont en fait vraiment revêtu.

En Amérique d'autre part et, quels que soient l'état social et la condition économique des populations que l'on étudie, le soleil tient parmi les dieux des trônes au rang très élevé : il est presque universellement adoré et en un grand nombre de ces peuplades indiennes, il vient se placer au premier rang des divinités supérieures qui gouvernent à la fois l'univers et la destinée des hommes; la lune, en Afrique, joue le même rôle dans la vie religieuse; elle est très généralement l'objet d'un véritable culte et les danses rituelles qui le plus souvent sont dédiées en son honneur; qu'il s'agisse de populations agricoles ou pastorales ou de tribus qui, comme les Hachimarus, ne vivent que du produit de leur chasse, cela ne semble avoir à cet égard qu'une importance très secondaire.

Mais s'il en est bien ainsi, si les cultes naturels et en particulier les cultes des dieux célestes peuvent apparaître en des sociétés qui n'en sont pas encore arrivées à ce stade de leur évolution économique qui correspond à l'usage des troupeaux et à la culture des terres, c'est donc, et l'on admet l'hypothèse de M. Javane sur le rôle essentiel du totémisme dans la domestication des animaux et l'adoption des céréales comme aliment principal, qu'ils demeurent dans une large mesure indépendants de cette forme particulière du culte des animaux et des plantes, qui ne constitue plus dès lors que l'une des multiples voies, qui ont pu conduire à l'élaboration de ces grandes divinités cosmiques.

Pas n'est besoin d'ajouter que, pour notre part, nous étions très porté d'avance à affirmer cette indépendance relative des cultes astraux et totémiques ou des cultes totémiques; puisque, si la liaison étroite entre ces formes religieuses et l'état économique d'une société qui les aurait conditionnées nous semblait ne pouvoir être affirmée qu'avec d'expresses réserves, l'origine de l'agriculture et de l'élevage des troupeaux, nous pourrions ne pouvoir être mise en connexion avec ce type particulier de pensée sacrée qui fait d'un animal ou d'une plante le parent et l'allié directs

1) Voir, par ex., P. Kuhn, *Inscriptions du Cap de Bonaparte*, t. VI, p. 112-113.

de tout au cas que d'une manière bien plus hypothétique encore, se n'est pas dans l'un seulement des niveaux de la chaîne qu'il nous semble spéculer une paille dans le por osier, mais nous paraissent fragiles, et à due vrai, pour admettre qu'elle soit, la théorie de M. Jevons sentent mal l'épreuve des faits.

Si, d'autre part, il est incontestable que parmi les cérémonies en usage dans le culte des dieux célestes; il en est bon nombre où figurent des rites pareils aux rites totémiques, il ne faut pas se hâter d'en conclure à l'origine totémique des cultes eux-mêmes; nous les retrouvons en effet ces cultes chez des peuplades auxquelles l'organisation totémique est inconnue, les Hachichimons et les Hottentots par exemple, et en Australie, cette terre béni du totémisme, ce n'est pas dans des cérémonies destinées à assurer la continuité du pacte d'alliance entre un clan humain et son protecteur théronomorphe que ces rites interviennent, mais lorsque dans les rencontres, c'est dans certaines contes funéraires auxquelles on obéit à la fois pour se concilier la bienveillance du mort et faire plus heureuse son existence d'outre-tombe; ou bien ils se présentent à nous avec le caractère de pratiques magiques, capables de provoquer directement l'apparition des phénomènes adéquats à l'homme, tels que par exemple la pluie, ou de contraindre les êtres surnaturels à les produire.

Indépendamment de ces rapprochements, il sera donc sage de ne se point trop presser de conclure à un emprunt ou à une imitation consciente et raisonnée, et cette imitation existe-t-elle dans un ou plusieurs groupes ethniques donnés, il n'en résulterait pas que le culte des forces naturelles et des corps célestes n'est qu'une réplique, une copie des anciens cultes théronomorphes des clans. Il peut préexister au totémisme ou tout au moins s'être développé, indépendamment de lui et cependant lui avoir emprunté certaines pratiques rituelles, certaines formes de sacrifices et d'offrandes. Mais j'avoue même que cette conclusion que je n'ai pu prêt à faire à M. Jevons, quoique nous montrés lui sur un terrain où ces hypothèses ont libre jeu et où l'on ne peut plus recourir au décevant artifice des faits, ne me paraît pas nécessaire. Il est fort naturel, tout indépendamment à part, que le sauvage ou le barbare qui rend un culte à une fontaine ou à une crière, jette dans ses eaux l'adrépide qu'il lui destine et la connaissance des lois de la magie sympathique nous rend fort clair, comme à Mandchouli¹ lui-même, la pratique usitée en Eschunie, de jeter quelque objet dans une source sacrée pour faire tomber la pluie. L'idée

¹ André Bâche-et-Feldkamp, p. 341, et note 1.

d'offrir au dieu céleste, sous anthropomorphiquement ou théomorphiquement, une victime animale ou humaine se coupait aisément, soit qu'il s'agisse d'un présent destiné à acheter en quelque sorte sa bienveillance, soit que le repas fut en commun avec lui, lorsque la chair des victimes est consommée par les adorateurs du dieu ou par le prêtre leur représentant, revêtu le caractère d'une communion sacramentelle, soit que l'immolation d'un être qu'on aura chargé des fautes du peuple ou d'un crime considéré comme un acte expiatoire de nature à apaiser la divinité irritée et un rite de purification, soit enfin qu'une valeur et une efficacité magiques soient attribuées à l'effusion du sang sur l'autel¹.

M. Jevons a fait, sur l'origine des feux allumés en l'honneur du soleil, une hypothèse intéressante et où il y a peut-être une part de vérité : cette hypothèse, c'est que le soleil appartient au clan du feu ou des objets échauffés, et que les brûlures qu'on brûle ou souffre à sa divinité sont aussi les analogues de ces animaux-dieux qu'on brûle à eux-mêmes. Mais, sans nous arrêter aux objections que soulève cette manière de voir, et limit d'abord à celle-ci que l'on pourrait plus naturellement envisager ces cérémonies comme des rites de magie sympathique destinés à assurer la continuité de l'état du soleil² et à cette autre que le soleil, producteur du feu, n'est pas toujours considéré lui-même comme igné, et à cette autre encore, que comme le rappelle M. Jevons lui-même, le lune, qui est fort rarement regardée comme un feu, est fréquemment l'objet de pratiques de même ordre³, on pourrait faire remarquer que, pour que la thèse de M. Jevons soit acceptable, il faut et il suffit que le soleil soit regardé comme un feu céleste dont les feux terrestres ont une émanation et une partie séparée, il faut même, si l'on veut, et si cette forme de langage agreste convient à notre auteur, que les feux allumés ici-bas soient les parents du soleil, soient autant de petits soleils, animés de la même âme commune. S'ensuit-il qu'un tel culte ait une origine totemique et qu'il ne puisse être légitimement célébré que par les membres du clan du soleil ?

Il semble que les faits répondent ici assez haut pour qu'il ne soit pas besoin d'invoquer la généralité, l'universalité de ces pratiques agraires,

1) Dans les *White mound stories* par exemple de Stead et Tinopis, il est question de sacrifices humains destinés à faire se lever le vent (*The Sun Brothers*, p. 127-133) ; cf. H. Haguet, *Novembre* (notes inédites), p. 221.

2) *Ibid.* 141, p. 241.

3) *Id.*, II, 257-58.

4) Certaines peuplades nègres pour honorer le lune lancent vers elle des bâtons enflammés. (A. F. Leake, *Religions des peuples non civilisés* I, p. 58).

viennent déposer avec une singulière énergie contre la légende des étroitement totémiques que, d'après M. Jevons, il paraissait s'y attacher. D'ailleurs et malgré que cette façon de s'exprimer soit restée dans le langage constant des mythologues, il nous paraît fort douteux que le soleil, même là où il est considéré comme l'ancêtre d'une famille, d'un clan ou d'une tribu et son naturel allié, puisse être de tous points assimilé avec un véritable totém. Il ne semble pas que l'échange d'âmes, caractéristique du véritable totémisme, se produise en ce cas.

À notre avis donc et pour nous résumer, M. Jevons a lui-même avoué que dans d'autres domaines rêvés à établir sur d'indéniables preuves la certitude ou du moins la vraisemblance de la thèse centrale de son livre, je veux dire, la dépendance où se trouvent à l'égard du totémisme toutes les autres formes religieuses. Pour vouloir leur donner quelque chose d'une unité qu'ils se prêtent mal à recevoir, il lui a fallu plus d'une fois fausser les faits, non que qu'il ait jamais hasardé une affirmation matériellement inexacte, mais il a dû choisir et feinter ce qu'il craint tout ce qui pouvait déposer contre lui. Pour conclure, reprenons il a conclu, il lui a fallu ignorer, par une sorte d'inconscient parti-pria, quelques-uns des éléments essentiels des questions qu'il a traitées et n'est par là que ce livre. L'un des plus importants et les plus pleins de pensée originale et neuve, qui ait paru depuis longtemps dans le domaine des sciences religieuses, prêt aux critiques, bien à regret, sévères qu'on coupe de cette longue discussion, nous nous sommes vu contraint de lui adresser. La méthode de M. Jevons n'est pas une méthode rigoureusement et exclusivement scientifique, et c'est pourquoi on ne saurait proposer comme modèle aux jeunes historiens de la religion, cette œuvre brillante et forte où apparaît à côté d'une merveilleuse puissance de synthèse un sentiment si délicat et si fin des exigences de la conscience religieuse.

Sur bien des points encore, nous aurions aimé à poursuivre cette discussion, sur le rôle par exemple de l'élément intellectuel et mythique dans le développement de la religion, sur la conception que s'est faite du sacerdoce M. Jevons, sur ses théories relatives à la vie future. Mais il faut savoir se borner. Aussi bien n'est-ce pas un adieu définitif que nous

1) Nous ne voulons pas cependant oublier ici cette série d'articles aux signaux des fois de plus à l'attention des mythologues et des érudits les pages savantes et profondes où M. Jevons, sur son véritable terrain natal, s'est efforcé de dégager la réelle signification des mythes grecs et en particulier des mythes éoliens.

dans 4 ne lire, et ne recommencer-voilà pas à reprendre quelque jour la suite de ces études critiques auxquelles il nous fait aujourd'hui mettre un terme.

L. MARTELIN

ERRATUM DES TROIS PRÉCÉDENTS ARTICLES

T. XXXVI

- P. 219, l. 18, au lieu de : *lilawati*, lire : *sa lila*.
 — — m. 4, ajouter : *Enslind. Narration of an Expedition to the source of the Per-
 mer's river*, I, p. 433.
 P. 221, l. 4, au lieu de : *apart d'origine*, lire : *étant donnée*.
 — 222, l. 1, au lieu de : *brotherhood*, lire : *brotherhood*.
 — 227, l. 21, au lieu de : *au lieu de*, lire : *au lieu*.
 — 240, m. 1, au lieu de : *Red des Egm*, lire : *Red of the Egm*.
 — 250, m. 1, au lieu de : *apungto*, lire : *amungto*.
 — 260, l. 8, au lieu de : *spais*, lire : *égais*.
 — 266, l. 21, au lieu de : *ade*, lire : *ae*.
 — 262, avant-dernière ligne, au lieu de : *Stora*, lire : *Stora*.
 — 264, n. 1, l. 2, au lieu de : *Dindjju*, lire : *Dindji*.
 — — n. 2, au lieu de : *Banambou*, lire : *Banambou*.
 — — n. 4, l. 2, au lieu de : *Antropophagie*, lire : *Antropophagie*.
 — 265, l. 1 et 2, au lieu de : *pe lui est infligé*, lire : *n'est infligé à l'homme qui a
 fait l'un des deux*.
 P. 265, avant-dernière ligne, au lieu de : *Tall*, lire : *kmj*.

T. XXXVII

- P. 210, m. 1, au lieu de : *Siliden*, lire : *Willen*.
 — — m. 2, ajouter : *Angus, Savage Life and Songs in Australia and New
 Zealand*, I, I, p. 144-146.
 P. 214, la remarque de la note 1 ne doit pas être indiquée à la ligne 4 après les mots
 de *para l'union*, mais à la ligne 3 après les mots : *dans le fait* parus.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

H. CLAY THURSTON. — *The Threshold-Covenant or the Beginning of Religious Rites.* — New-York, Clb. Scribner et fils, 1896, in-8°, xi-396 pages.

M. Thurston, dont le beau et savant livre, publié en 1887, sur la détermination par le sang et le rôle joué par les sacrifices sanglants et les expiations criminelles dans les alliances contractées par les individus ou les communautés avec leurs protecteurs divins¹, a rendu le nom familier à tous ceux que leurs recherches entraînent à s'occuper soit de la science comparative des religions, soit de l'évolution des formes familiales et sociales aux plus anciens états de la civilisation qui nous soient connus, a fait paraître récemment un nouvel ouvrage, qui constitue l'achèvement de la double tâche qu'il s'était assignée de rattacher les traditions bibliques et le culte hébreu aux croyances et aux pratiques que l'on retrouve dans les autres groupes ethniques et de faire de l'origine du rite essentiel, auquel se peuvent ramener, lui semble-t-il, tous les autres rites religieux, le sacrifice, une explication, satisfaisante à la fois pour le poète des chrétiens, juifs et pour la raison, éclairée par l'histoire, des critiques indépendants. C'est de ce livre, où l'érudition la plus variée et, en certaines données, la plus sûre s'allie à une puissance de construction et presque d'invention religieuse vraiment originale que nous allons tenter de donner une idée d'ensemble. Mais nous voudrions tout d'abord faire deux remarques d'ordre très général, qui s'imposent à notre esprit au cours de l'attachante lecture de cette œuvre si suggestive et si person-

¹ *The Blood-Covenant, a primitive rite and its bearing on Scripture*, 2^e édition, 1887, Philadelphia, John D. Watling, x-560 pages.

nelle, et que déjà, à l'examen d'un autre livre, celui que M. Lévêque a consacré à la science générale de la religion, nous avons dû émettre.

M. Trouillard affirme que la théorie qu'il expose lui sert comme d'elle-même, des faits qu'il a réunis et groupés, qu'il ne la prévoyait pas d'avance et qu'il n'a pas dépouillé toute cette masse énorme de documents, si patiemment analysés par lui, pour trouver des arguments à l'appui d'une hypothèse, qui lui aurait fourni des rites primitifs une explication plausible, mais seulement pour recueillir sur une pratique, qui lui semblait à la fois très importante, très obscure et fort séduisante pour eux-mêmes, qui aurait dû lui prêter une extrême attention, les renseignements du rite et en éclaircir la signification. Nous n'avons nulle raison de mettre en doute l'affirmation de M. Trouillard, que vient au reste corroborer le témoignage du Rev. R. T. Barrett, dont, à la suite de son livre, il publie une lettre parmi celles de beaucoup d'autres personnes, et qui affirme qu'il a assisté jour par jour à la formation de sa pensée. Mais au reste de plus vraisemblable, la thèse soutenue par l'auteur du *Threshold of Consciousness* est d'une telle étrangeté qu'il serait surprenant qu'il ait pu d'un seul coup l'imaginer et plus surprenant encore que, de prime vent, elle lui eût apparu comme capable de fournir le plus facile commencement de preuve. Mais ce qui, d'autre part, semble presque certain, c'est que, si M. Trouillard n'avait point eu l'esprit dominé par certaines conceptions théologiques, qui lui faisaient, paraît-il croire, tout un ensemble d'affirmations sur les idées religieuses de l'homme primitif et la primitive structure de la famille et de l'état, qui ne sont pas de tous points d'accord avec les résultats les mieux assurés des recherches ethnologiques et sociologiques, il n'aurait pas formulé sa théorie comme il l'a formulée, et les multiples objections qu'elle soulève et que sa vaste connaissance de tout ce qui concerne les peuples non civilisés lui aurait, à coup sûr, suggérées, l'auraient entraîné à ne la présenter que comme une hypothèse, qui ne serait expliquée valablement qu'une partie des faits, et qu'il demanderait l'état actuel de nos connaissances, à peu près impossible de transformer en vérité démontrée. Lorsqu'il écrit, par exemple (p. 103), que quelques simples et élémentaires qu'elles pu être les premières idées religieuses de l'homme, elles ont dû être pures et embellissantes et des origines nous qu'elles eussent été incapables d'élever l'homme vers Dieu, que, rien de vil et de grossier ne peut en trouver en elles, que c'est l'homme qui ne se civilisant a dévié et perverti la belle et haute conception qu'il se faisait au commencement de la divinité et du culte qui lui était

dé et qu'en conséquence, il ne faut admettre comme capables de provoquer chez l'homme primitif le sentiment de sa dépendance religieuse envers un plus grand que lui que les événements et les actes qui ont dignité et de créatures de Dieu qui adorent Dieu et le servent avec amour. Il est bien clair que c'est ailleurs que dans l'observation des faits qu'il puise les données qui sont à la base de pareilles affirmations. Quand il semble poser comme une indiscutable vérité que dans tout mariage, quel que soit le type social considéré, l'existence a été reconnue d'une sorte de lien religieux et sacré entre l'homme et la femme, qu'il paraît ne même pas se demander et, à côté du la famille patriarcale, il n'existe pas d'autres formes de groupement familial, dont l'existence seule constitue à l'acceptation de sa thèse un obstacle singulièrement difficile à surmonter, qu'il passe sous silence le fait que la reconnaissance de la filiation en ligne masculine et l'idée de la transmission de la vie du père au fils sont, dans un grand nombre de groupes ethniques relativement récentes, que la conception de la transmigration et en tout cas de la survivance de l'âme est de beaucoup antérieure à l'organisation du clan paternel, on ne saurait vraiment supposer que c'est pour des raisons d'ordre exclusivement scientifique qu'il prend une attitude aussi peu conforme à celle que ferait prévoir sa familiarité avec les documents qui sont possédés sur les peuples non civilisés et en particulier sur les Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord. Seules des conceptions théologiques ont pu conduire M. Trumbull à postuler la nécessité de concevoir toutes les relations entre l'homme et les dieux comme une alliance, où la bienveillante amitié de leurs protecteurs sur naturels répond à l'adoration respectueuse des mortels, et qui engendre le désir toujours plus vif d'une union plus étroite, et de n'envisager le sacrifice que comme un moyen mystique de procurer cette union; seules, elles pourraient l'expliquer sur le caractère magique de certains rites totémiques, destinés non pas à assurer à ceux qui les pratiquent l'assistance des dieux, mais à les garantir contre leur malveillance, à protéger leur sang contre l'hostilité des esprits méchants, qui rôdent dans la brume ou les sables.

C'est, d'autre part, une lacune tendante que celle où s'abîment la plupart des mythologues et des historiens de la religion, la tendance à ramener à un principe unique d'explication la multiplicité et l'infinie variété des phénomènes religieux. Comme M. Jevons, M. Trumbull a été frappé de ce fait, indéniable, qu'un grand nombre des sacrifices considérés jusqu'alors comme des pratiques expiatoires, destinées à apaiser la colère du dieu et à détourner sa main, prête à frapper, étaient au con-

l'acte des rites où s'exprimait l'ardent désir du ses adorateurs de s'unir à lui et d'insufler à leurs corps et à leurs âmes un peu de cette vie surnaturelle qui a dans son sang sa base physique et son idéalisme véritable : il en a conclu sans plus tarder que c'était là la signification, la signification originelle du moins, de tous les sacrifices sans exception. Il a naturellement mis en lumière le rôle de primordiale importance que jouent dans les cérémonies religieuses de tous les peuples les pratiques auxquelles la coutume de la fraternisation par le sang fournit dans le domaine familial et social de si remarquables parallèles : si on a conclu que la plupart des rites ou usages dans les divers cultes trouvent dans ces pratiques leur commune origine. Il a très patiemment groupé les témoignages qui établissent que le veuil de la hutte, de la tente ou de la maison a été généralement investi d'un caractère sacré et que des cérémonies rituelles y étaient fréquemment célébrées : il en a conclu qu'il n'y avait primitivement d'autre culte que le culte même de chaque demeure et que c'était seulement à ce culte que la poste pouvait être véritablement vouée, par l'aspersion crocodile, entre une famille, rassemblée en son chef, et son protecteur divin. C'est toujours le même procédé qui consiste à tout expliquer par un seul et même ordre de faits, auquel on réduit arbitrairement tous les autres.

On a beaucoup raillé — et avec un vigoureux bon sens, qu'on ne saurait lui enlever l'esprit le plus vif et le plus acéré — les mythologues de l'école philologique qui voulaient réduire toutes les légendes, toutes les croyances et tous les mythes, à n'être que des descriptions métaphoriques de certains phénomènes astronomiques ou météorologiques : c'est de l'aurore et du crépuscule, du lever et du coucher du soleil, de la lumière et de la nuit qu'il est seulement question dans ces récits aux vagues, disant les uns ; c'est à l'usage seul qu'ils se rapportent, affirment les autres. Tel n'a voulu voir dans la mythologie tout entière qu'une multitude de luthenge, tel autre qu'un ensemble de légendes, destinées à expliquer des monuments figurés mal compris et mal interprétés, des cérémonies dont le sens originel et vrai s'était perdu. Les faits allégués à l'appui de pareilles thèses sont le plus ordinairement des faits exacts : l'erreur consistait seulement à leur assigner une portée et une généralité qu'ils n'ont pas.

Les mythologues et les historiens des coutumes et des rites religieux, qui se réclament de l'école anthropologique, n'ont pas eu, pour la plupart, sa même peur en garde contre ce dangereux travers : ils n'auraient pu cependant qu'à suivre l'exemple que leur avait donné celui qui a été leur maître à tous et aurait mérité de donner leur nom, si nous

volontiers informel de toute la vie sociale et spirituelle des non-civilisés, et dont l'esprit est fermé, étroit, et sage, et prudent et si large, a réussi à éviter presque toujours les conclusions hâtives et les théories hasardées. E. H. Tylor. Tel, comme M. P. H. Jevons, veut faire du culte totémique le prototype et l'aïeule de toutes les formes religieuses qui ont appartenu au cours de l'évolution historique depuis le culte des ancêtres jusqu'à l'adoration des corps célestes, depuis la vénération du nègre pour son chef jusqu'aux grandes religions naturalistes; M. Trubachoff ne prononce même pas le mot de totémisme et tout le développement religieux s'explique aussi parfaitement que dans le système de M. Jevons, tout et peut-être mieux le culte des animaux et le totémisme lui-même. Et leurs théories ont le même bel et brillant aspect que le néo-urbanisme d'Herbert Spencer et la même fragilité. Parmi les plus récents historiens des formes primitives de la religion, les uns réduisent le culte tout entier à un ensemble de pratiques magiques, destinées à exercer sur la volonté du dieu une action contraindante ou à modifier directement le cours des phénomènes, et ne donnant aucune place parmi ses éléments originaux aux rites destinés à assurer une plus intime union entre les fidèles et leur protecteur ancestral, les autres déduisent tout caractère religieux aux cérémonies qui ne s'inspirent pas de ce désir, les uns font de la crainte des esprits malveillants la raison d'être unique des rites propitiatoires, les autres ne voient dans les cultes funéraires et les sacrifices célébrés en l'honneur des dieux que des manifestations d'amour et de confiance, et pour et contre milliers de voix s'appuient sur des arguments également sérieux et peut-être également valables.

La vérité, c'est que le tort commun de tous ces systèmes, c'est leur exclusivisme et leur éliminisme. A l'origine, il n'y a pas une manifestation de l'activité humaine qui soit en dehors du domaine religieux, pas une où on se soit tenu aux moindres égocentrismes ou sectarismes qui n'ait été continuée avec les animaux quelque préconception d'un autre monde qui double le monde matériel et qui l'explique; ce n'est que par degrés et lentement que certaines provinces de l'industrie et de l'intelligence humaines ont été partiellement sécularisées et ont conquis à l'égard des conceptions surnaturelles une relative autonomie. Il faut donc s'attendre à retrouver dans cette religion qui embrasse et comprend en elle tout ce qui est de l'homme les éléments les plus divers juxtaposés ou confondus, et l'étude des documents, faite seulement en vue de connaître ce qu'ils contiennent et non pas d'y trouver des arguments pour ou contre tel système particulier, vient confirmer pleinement dans le détail cette ma-

autres de voir que suppose irrésistiblement la connaissance des conditions générales de la vie sociale aux périodes les plus anciennes et aux stades les moins avancés de l'évolution humaine qu'il nous soit donné d'atteindre. La règle à laquelle il conviendrait en conséquence de demeurer fidèle, ce serait de se délier, dans le domaine mythologique et religieux, de toutes les explications trop simples, de toutes les interprétations qui ne peuvent donner vraisemblables qu'à la condition que l'on fasse abstraction de quelques-unes des données essentielles des questions qu'il s'agit de résoudre; de toutes les thèses qui expriment l'ambitionneuse prétention d'indiquer le rite originel ou la croyance primordiale dont toute la vie spirituelle des hommes est sortie; et il sera sage de se délier d'autant plus qu'il s'agit d'une pratique plus précise et plus déterminée, d'un mythe plus détaillé et plus complexe, d'une institution aux contours mieux définis. Or, il est à remarquer que ce ne sont pas dans des pratiques vagues et confuses, dans des croyances bulbùlantes vagues et peu distinctes d'autres croyances qui leur sont peut-être apparentées, que les historiens et les mythologues vont chercher et croient trouver cette bulbùle origine des phénomènes religieux qui leur révèle l'obscurité; le fait primordial, c'est presque toujours pour eux une croyance ou une institution, qui correspond déjà à un état social d'une relative complexité, et dont les contours et les traits caractéristiques s'accroissent nettement; parfois même tout un système s'y trouve exprimé, qui indique clairement que le rite dont il s'agit n'est pas le point de départ, mais bien plutôt le point d'arrivée d'un processus d'évolution.

Il semble que si M. Fraumbull, dont moi historien de la religion ne dépasse aujourd'hui la singulière acuité de vision, l'ingéniosité, la puissance de construction et de synthèse, et qui a consacré sur la question qu'il s'est attaché à élucider, des documents dont l'abondance et la variété témoignent de l'étendue vraiment exceptionnelle de ses lectures, avait consenti à ne pas partir de ces ses règles élémentaires, qu'on a quelque peine à rappeler et à justifier, il nous aurait donné une œuvre également plus solide et plus durable que l'édifice imposant et fragile qu'il n'est simple à élever.

Dans le bel ouvrage qu'il a consacré au *Moud-coomou*, M. Fraumbull avait groupé les principaux textes qui se rapportent à la fraternisation par le sang, s'attachant spécialement aux faits que lui fournissaient les documents relatifs aux Sémites et aux peuples de l'Afrique centrale et il avait montré en quel rapport se trouve avec cette ancienne et persistante pratique le symbolisme de l'anneau et le rôle en particulier qu'il

Il est dans les certitudes multiples de bon nombre de populations appartenant aux races les plus diverses. Il avait relevé dans les auteurs classiques, les textes qui provenaient de l'antique Égypte, les chants héroïques et la folk-lore de l'Égypte des traces de cette même coutume et il en était arrivé à conclure, un peu trop rapidement peut-être, à l'identité universellement admise entre le sang et la vie et, de la plus irréductible manière, au caractère tout particulièrement sacré et inviolable du contrat englobant.

Frappé du fait que les aspirations érotiques avaient souvent leur place dans les cérémonies initiatrices, il en était venu à les envisager comme un témoignage d'amour et le signe d'un désir passionné d'union, ne se demandant pas si elles ne pourraient point, en certaines cas, présenter le caractère inverse et constituer pour ceux qui les pratiquaient des charmes protecteurs contre des esprits malveillants et dangereux. Il avait habituellement groupé les témoignages qui mettaient en évidence le caractère sacré et la valeur surnaturelle du sang et de cette source de sang et de la vie, le cœur, et avait donné une importance toute particulière aux textes relatifs à la puissance inspiratrice du sang, et à la communion entre les dieux et les hommes qui s'établissait au moyen du sang épanché, et même de victimes animales et humaines qui représentaient la divinité et ceux qui l'employaient; puis il avait montré comment cette communion se peut faire en une banquet rituel où les dieux sont conviés et où parfois en même temps leur chair est servie comme un mets très saint à leurs adorateurs, il avait indiqué comment le cannibalisme rituel trouvait dans ce même désir de s'assimiler avec son sang les qualités spirituelles d'un autre être, humain ou divin, son explication naturelle et avait esquissé rapidement le processus par lequel des liquides colorés, comme le vin ou l'eau de safran, s'étaient substitués au sang, et la « chair » des céréales à celle de l'homme ou des animaux. Il en était venu, un peu témérairement, à esquisser un sacrifice d'union entre les deux types de sacrifice, et à faire de l'effusion sanglante la condition même de tout rapport définitif et stable entre l'homme et ses dieux; mais cela il le suggérait et le laissait clairement entendre plutôt encore qu'il ne l'affirmait explicitement; il aurait la voix en, presque en même temps que lui, s'est engagé Robertson Smith et ne s'est, depuis lors, et fait entendre M. F. B. Leys.

Il avait aussi dans la Bible le développement de ce rite, mais il avait fait toutes les réserves nécessaires, et bien qu'il ne fût pas resté très fidèle à son propos, il faut le louer hautement d'avoir déclaré qu'il ne prétendait pas réduire à un *Abod-comenius* toutes les formes de sacrifices,

et en particulier tous les sacrifices expiatoires, et aurons ainsi cherché dans ces pratiques rituelles l'explication du développement tout entier des croyances et des institutions religieuses. Il m'a été fort heureusement inspiré, à notre sens, de ne se point départir de cette prudente sagacité dans le nouvel ouvrage qu'il a récemment publié.

La vérité, du reste, c'est qu'il avait plus étudié qu'il ne l'avouait lui-même la signification et la portée de cette alliance sanglante, dont on des premiers il avait su discerner la très salutaire existence dans les cultes des peuples les plus divers. D'autre part, il avait, pour rendre plus acceptable sa théorie, attendu et par quelque endroit faussé le véritable sens du *Abend-mahen*, en réduisant à n'avoir plus qu'une valeur symbolique certains des rites sanglants auxquels il semble bien que les croyances de ceux qui les pratiquaient assignaient une importance réelle et directe, comparable, à certains points de vue, à celle des charmes magiques.

Il n'avait eu, d'ailleurs, aucune peine à montrer l'importance capitale que présente pour l'intelligence des textes bibliques la connaissance précise des rites qui sont en usage dans le *Abend-mahen* : c'est dans l'aire céramique au effet que ces pratiques semblent avoir été les plus répandues et c'est là aussi qu'elles paraissent avoir le plus exactement présenté la signification que leur enseignent les historiens, qui, comme Robertson Smith ou M. H. L. Trumbull, en ont fait leur étude spéciale. La raison de l'importance inépuisable, à notre sens, qu'ils leur attribuent est peut-être d'ailleurs précisément qu'ils sont une des des civilisations et qu'ils étaient particulièrement occupés de rechercher une interprétation satisfaisante et du culte hiérophantique et des règles rituelles qui figurent dans les textes bibliques. La différence de valeur assignée par la tradition au sacrifice de Caïn et à celui d'Abel, l'estimation du sang des victimes, immolées par Noé sur la pierre de l'autel, dans le sacrifice offert à Dieu, après que se sont retirées les eaux diluviales, l'alliance scellée entre Abraham et Dieu par la circoncision et la mise à l'épreuve de la sainteté et de la sainteté de ce contrat scellant par la demande que l'Éternel fait à son serviteur de la vie de son fils, les rites de la Pâque et l'obligation de marquer du sang de l'agneau immolé sur le seuil, les montants et la linteau des portes, les pratiques en usage dans le culte du temple, tout s'éclaire, lorsqu'on le regarde de ce haut. Il est à peine besoin de faire remarquer quelle lumière est jetée par la connaissance précise de ces conceptions et de ces coutumes cérémonielles sur les idées évangéliques d'où sont nées le dogme de l'Incarnation et celui de l'Eucharistie : on ne saurait trop louer M. Trumbull de la

sobriété, de la finesse et de la réserve pleine de convenance avec laquelle il a traité ces sujets délicats.

Si nous avons longuement parlé de ce livre de M. Trumbull, c'est que nous en avons surtout du bien à en dire et que nous souhaiterions de pouvoir adresser par les étagères au volume qu'il a publié en 1884, ou il a repris avec des développements nouveaux l'étude d'une des questions qu'il avait abordées dans son précédent ouvrage. Mais ici, dès les premières pages presque, des réserves s'imposent et il nous sera impossible de entrer jusqu'au bout l'auteur dans la voie aventureuse en il lui a plu de s'engager.

M. Trumbull a été très frappé de la large diffusion de la coutume qui consiste, pour honorer un hôte, à insérer un animal en la semelle même de la maison où on lui fait accueil et à marquer du sang de la victime le linteau et les montants de la porte, en témoignage que le rite a été accompli; le caractère sacré, qui est fréquemment, et d'après lui universellement, attribué au seuil (*threshold*) lui semble fournir de cette pratique une explication satisfaisante et par une généralisation hardie, il rattache à cette forme spéciale du *blood-sacrifice*, le *threshold-sacrifice*, comme il l'appelle, l'origine de l'évolution rituelle tout entière. Il se demande alors comment on peut expliquer cette sainteté et cette quasi-déité normalement assignées au seuil, et remarquant le rôle prépondérant joué dans les cérémonies nuptiales d'un très grand nombre de peuples par les rites célébrés à l'entrée de la maison ou au moment précis où le seuil de la maison ou de la hutte de l'époux est franchi par l'épousée, il en vient à la supposition qu'une sorte d'assimilation s'est faite dans l'esprit des hommes primitifs entre l'acte de pénétrer pour la première fois dans une habitation étrangère et l'acte même de l'union conjugale.

L'effusion sanguine qui résulte de la défloration de la femme par son mari est pour M. Trumbull la première forme du *blood-sacrifice*, accolée étroitement à la transmission de la vie, qui est placée sous la protection et la garantie de l'auteur de toute vie. L'explication rituelle faite au seuil de la demeure de la famille, constitue le type original de tous les sacrifices rituels, destinés à asseoir l'union entre les groupes d'hommes et aux protecteurs divins, et en même temps qu'elle accorde l'union que les membres d'un groupe familial doivent contracter avec le sang, aux mânes duquel ils remettent leur destinée, elle rapproche en une fraternité sacrée l'étranger qui franchit respectueux le seuil de la hutte et l'hôte qui lui fait accueil, comme le sang de la victime dévouée la fait une avec son époux et une seule chair avec lui. Si, d'une part, c'est l'apparition du sang lors du premier rapprochement conjugal qui con-

tribuée pour une large part à conférer à l'effusion sanglante son caractère sacré, d'autre part la pratique des fûts entrecroisés du blood-covenant et surtout du threshold-moment, l'effusion du sang de l'épouse est devenue la condition indispensable de la solidité du contrat conjugal et le rite essentiel dont l'accomplissement devait appeler les dieux à se faire les garants et les protecteurs de la nouvelle alliance : de là l'importance capitale attribuée en tant de groupes ethniques divers à la virginité des fiancées.

Cette interprétation des « rites du seuil » que M. Tranchesi nous donne pour une « intuition » n'est à vrai dire qu'une conjecture et elle est tout-à-fait possible que c'est une conjecture qui est peu d'accord avec l'ensemble de nos connaissances sur la structure primordiale de la famille. Elle exigerait : 1° que le mariage eût toujours entre les deux époux des liens permanents et durables ; 2° qu'il fût toujours considéré comme ayant un caractère sacré et une valeur religieuse ; 3° que la croyance de la transmission du sang, de l'âme ou de la vie, comme on voudra, du père aux enfants, fût universellement répandue ; 4° que la virginité fût universellement ou très généralement exigée, comme la condition même qui seule pourrait faire valable l'union conjugale ; 5° que toute déshonneur d'une vierge eût entre elle et celui qui l'aurait déshonorée une union stable et une sorte de fraternité ; 6° enfin, et comme conséquence de ce qui précède, que la famille fût toujours constituée sur le type patriarcal et que les infractions à la fidélité conjugale commises par la femme ou par le mari aient le caractère d'une infraction à une loi religieuse, de la violation d'un tabou.

Or, en fait, dans la majorité des cas, le mariage, aux premiers stades de l'évolution, se réduit à un achat. moyennant paiement en espèces, en nature ou en travail, de la femme à ses parents par son futur mari ; la femme n'a d'autre lien avec son époux que de lui appartenir comme lui appartenait une chèvre, ses armes ou ses vêtements ; elle continue de faire partie de son clan ; elle et toute communauté religieuse n'aiment ni l'un ni l'autre. Les rites d'union n'interviennent que dans des formes assez récentes du mariage et alors que déjà la conception de la filiation masculine a apparu et que la famille paternelle tend à se substituer à la famille maternelle ; jusque-là les cérémonies célébrées offrent le caractère de pratiques purificatrices et préservatives, destinées à écarter les mauvais esprits à un moment où au reste grave, une transaction importante va être accomplie, ou bien ce sont des rites libérateurs. L'âme n'appartient que très tardivement d'une transmission de la vie du père aux enfants ; nulle parenté à l'origine n'existe entre eux, et le père, en des sociétés où les règles d'exco-

gamie ne sont jamais violées et où la conscience collective est en ces matières d'une extrême rigidité, peut légitimement épouser ses filles et, en fait, les épouser quelquefois : des pratiques, comme la *marvada*, ont précisément leur origine dans cette nécessité d'établir une sorte de lien magique entre le père et les enfants et elles datent de la période de transition entre la famille maternelle et la famille patriarcale. La virginité est loin d'être exigée des fiancées dans tous les groupes ethniques ; chez la plupart des peuples non civilisés, nulle importance n'est attachée à ce que la jeune fille soit livrée intacte à son époux et une liberté sexuelle illimitée est laissée à la femme non mariée ; le mariage avec les veuves ou les « divorcées » est d'ailleurs chose fréquente et il est en tout assimilable et assimilé au mariage avec les vierges ; il n'est pas rare de voir certains Peaux-Rouges polygames épouser simultanément une mère et ses filles¹. En aucun cas, la simple défloration d'une vierge, ou l'absence de tout contrat civil ou religieux, ne crée de lien entre la vierge et celui qui l'a possédée ; dans le mariage par capture, c'est la capture et non la défloration qui constitue le mariage, autrement dit l'appropriation de la femme à un individu déterminé. Enfin, la forme patriarcale représente, comme le matriarcat complet, une forme domestique relativement récente et c'est à la structure de la famille maternelle, de la famille où la mère et les enfants sont partie, non de la parenté, mais de la propriété du chef de la maison, qu'il faut rapporter tous les rites dont on s'efforce de déterminer la primitive et lointaine origine. L'infidélité de la femme ne constitue pas une faute envers les dieux, mais envers son mari seul, et dès qu'il donne son consentement aux rapports sexuels de sa femme avec d'autres hommes, les desceignent les cotes et, dans la plupart des cas, il est même obligé de lui pour le prêter aux devoirs de ceux que son mari a acceptés pour héritiers ou à qui il lui plaît de la céder temporairement. L'infidélité de l'homme est d'ordinaire considérée comme n'ayant aucun caractère, je ne dis pas délictueux, mais même blâmable.

En ces conditions, il semble vraiment fort difficile de donner des faits l'interprétation que M. Trounstein s'est cru autorisé à en présenter. La rôle considérable joué par les organes sexuels, symboles et agents de fécondité,

1) L'indignation montrée par l'époux dans le cas où il constate que sa jeune femme n'est pas vierge remplit, en nombre de cas, du fait qu'elle fut « une fiancée dès sa petite enfance, et que, si elle a consenti à son mariage par d'autres que son fiancé, une amitié a été ainsi portée à son droit de propriété.

dans les cultes des diverses divinités, ne peut infirmer la conclusion à laquelle nos recherches conduits par l'examen des primitives institutions familiales.

Il est un reste, dans la première partie même du *Threshold-Ceremony*, bien des affirmations qui semblent hasardées et auxquelles toutes les difficultés d'interprétation de l'auteur et l'abondante érudition dont il suit l'appuyer, protègent au instant au air de vraisemblance. Il est une de voir que beaucoup des faits cités ne sont pas pertinents à la cause. M. Trumbull a très heureusement présenté les textes nombreux qu'il a réunis sur la coutume d'immoler pour honorer un hôte une victime sur le seuil de la maison, ou ou lui fait accueil, et de marquer de son sang les montants et le linteau de la porte, mais il va trahissant un peu vite lorsqu'il identifie le seuil avec l'autel familial. Il affirme du reste cette identité plutôt qu'il ne tente de la démontrer, et il dément, cependant, dans une situation ambiguë. On ne voit en effet, à dire vrai, et, d'après lui, l'autel est élevé sur le seuil en raison du caractère sacré du seuil, caractère qui découlerait de l'absolution de la porte et de la femme, ou du seuil est saint, parce que c'est le lieu où normalement était situé le foyer qui servait en même temps d'autel familial.

Il n'est pas certain d'ailleurs que les cultes domestiques en tant que distinction du culte des morts, aient le caractère primitif et l'extrême ancienneté que leur attraine l'auteur, et, si les maisons ont précédé les temples, il n'est pas prouvé qu'elles aient précédé les autels des dieux et les lieux de sacrifices. Il se peut donc que le sacrifice du seuil soit un rite dérivé, un rite célèbre à l'imitation des rites accomplis pour le clou tout entier. Il ne peut d'ailleurs une demeure privée et personnelle, une habitation close, ce qu'on ne rencontre pas chez les peuplades à un très bas degré de civilisation.

M. Trumbull a démontré surabondamment que le seuil était par un grand nombre de peuples différents tout pour tout, inviolable et sacré : il n'a pas démontré qu'il possédât primitivement ce caractère, et une signification tout autre que celle qu'il leur a assignée peut être attribuée aux cérémonies accomplies à l'entrée de la maison. Il est tout possible qu'elles aient originellement pour rôle d'exhumer l'esprit malin flétri et de le renvoyer à l'abri des mailles des étrémeurs, et si on veut aller plus loin, il faudrait reconnaître que ce sont les rites accomplis au seuil, rites protecteurs, rites magiques dont l'accomplissement suppose à l'envahissement des dangers naturels une infrangible barrière, qui ont conféré au lieu où ils étaient célébrés une particulière sainteté, qu'on ne peut

plus profanes sans crainte. De même, si on foule un *blond-vermeil* avec l'épée, avant de lui donner accès dans la maison, c'est pour s'insérer dans la demeure ni vit la fumée et on habite ses lieux qu'un apu, qui ne peut plus voir contre eux de dangereux maléfices, en l'absence dont la volonté ritualisée a été réduite à néant par l'accomplissement du rite sacré. — Si, de plus, comme M. Trumbull l'a montré, le foyer était fréquemment situé à l'entrée de la hutte, de la cheminée et de la porte, la vénération respectueuse et affectueuse, épurée pour le feu, a pu très naturellement s'étendre à toute la région voisine et la faire plus sainte et plus redoutable encore.

On conçoit dès lors que ce fut une coutume très solidement enracinée que de ne pas marcher sur le seuil, d'autant que, pour rendre la barrière plus difficile encore à franchir pour les mauvais esprits, on enterrait des charbons sous le seuil de la porte et on la mettait tout entière sous la protection des lieux dont on accrochait les balais à ses montants. Et cela explique aussi la répugnance que l'on pouvait éprouver à faire passer les esclaves par ce passage sacré. Il est enfin très clair que, si un étranger touchant le seuil de ses pieds, le risque était plus grand pour lui d'entrer en contact avec ce sol « tabou » que pour quelqu'un des habitants de la maison : on comprend dès lors qu'il fallût faire passer la jeune épouse par dessus le seuil en la levant dans les bras ; ce n'est qu'après avoir posé les pieds sur le sol de la maison, qu'elle est devenue la femme de son mari, qu'elle fait partie du groupe qui protègent les lieux installés à la porte et peut sans risque avoir contact avec le lieu ou le document.

La coutume de faire des éperons de sang sur les fondations d'un édifice ou d'y suspendre un être vivant se rapporte à des croyances analogues à celles qui s'expriment dans les rites du seuil, mais distinctes cependant : tantôt c'est le désir d'attacher un esprit guerrier ou protecteur au monument qui en rend compte, tantôt il s'agit d'un charme ou interviennent directement la puissance magique du sang, symbole de force et de vie, tantôt enfin, on tente de désarmer la malveillance ou hostile d'un être par un sacrifice propitiatoire.

Quelle que soit l'interprétation qu'on accepte de cette coutume reconnue du seuil, il faut remarquer d'ailleurs que les très intéressants chapitres consacrés par M. Trumbull à la protection offerte par les divinités qui y résident aux suppliants, aux symboles du « nouveau » et inscrites aux montants de la porte, au rôle protecteur de la main sanglante, (toutes réserves faites sur la signification sexuelle que l'auteur lui attribue), gardent toute leur valeur.

Dans le chapitre où M. Trumbull étudie les rites célébrés au seuil des temples, bien des affirmations sautes prêtent à de nombreuses objections : la plupart des pratiques qu'il vise semblent beaucoup plutôt destinées à interdire l'accès de l'intérieur du temple aux profanes, aux impurs, aux esprits dangereux et méchants qu'à honorer le seul lui-même et les dieux qui y ont leur domicile. Les textes mêmes qu'il a groupés de quel ressort très notoirement, c'est que c'est l'intérieur du temple, le sanctuaire sacré qui est, par excellence, sacré, que c'est lui dont l'entrée est soigneusement défendue. Si les lapéthes se collaient au seuil même de l'Eglise, c'est précisément parce que l'enfant, qui va recevoir le baptême, n'est pas encore un chrétien. La porte sans doute représente parfois le temple tout entier, mais comme la voile représente le voilement, par une sorte de métaphore, et c'est d'ailleurs la partie qui voyaient, qui regardent le plus, dans l'antiquité, les fidèles : ils n'entrant pas admis dans le sanctuaire, demeurent du dehors, mais regardent sa porte et ils sacrifient « in hostis », parce qu'ils n'étaient pas de la famille d'Israël du lieu très saint.

L'assimilation faite par M. Trumbull entre la borne du domaine ou la colonne qui marque la frontière et la pierre du seuil semble un peu forcée, mais si nous l'admettons, notre thèse s'en trouverait confirmée, car tel les rites ont bien le caractère protecteur que nous disions plus haut. Leur rôle est indéniablement d'empêcher les ennemis, diens ou humains, de franchir les limites d'une propriété privée ou du territoire d'une tribu ou d'une nation. La comparaison avec les « tabous » mélanésiens et spécialement néo-calédoniens est ici particulièrement instructive.

M. Trumbull a consacré les chapitres vi et vii de son livre au *threshold* (seuil) dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Il a montré comment la connaissance que nous avons acquise des rites du seuil devait donner à modifier l'interprétation des passages bibliques de l'Ancien relatif à la Pâque; il semble avoir démontré que l'hébreu *supra* doit se traduire par *seuil* et non par *dessus*, que l'Eloael n'est pas représenté comme passant devant les portes marquées du signe sanglant, mais en réalité comme pénétrant en qualité d'hôte, dans les maisons que l'espérance chrétienne a fait entrer dans son alliance, tandis qu'il erre dans celles qui n'ont pas connu le *placid conventus*, ou, au pis, message de mort; il traite dans un paragraphe du symbolisme nuptial, tel que le révèle le Cantique des Cantiques, et relève les allusions aux pratiques rituelles, diaboliques dans son livre, qu'on peut retrouver dans l'Evangile, la littérature apostolique et les coutumes chrétiennes.

Dans le dernier chapitre, M. Trumbull examine spécialement ce qu'il appelle les perversions du rite du *amali* : ce sont les cultes phalliques et d'une façon générale le culte des organes sexuels auxquels il rattache le culte du serpent, symbole de l'union de l'homme et de la femme, et qui constitue une sorte de triple hiérogamie avec l'arbre et le pilier.

Dans l'appendice nous devons citer une très intéressante dissertation sur les comparaisons mystiques entre la porte et la femme, spécialement aux celles que l'on trouve dans les écrits talmudiques et rabbiniques.

Le livre se termine par des index excellents et toute une série de lettres adressées par des « spécialistes » tels que MM. Martin Jastrow, Halperstet, Hammond, Sayce, W. Max Müller, Tiele, Griffith, elle contient de très curieux détails sur les rites japonais, Rinton, Chéyne, etc. à M. Trumbull, qui leur avait communiqué en épreuve son ou partie de son ouvrage. Ce sont naturellement surtout des éloges qui les remplissent et parfois enthousiastes, mais tempérés cependant de quelques critiques dont l'auteur, semble-t-il, aurait pu très utilement faire son profit. Comme le dit le professeur Sayce, « la nature humaine est complexe et nous savons bien peu de chose encore de la primitive histoire de l'homme civilisé : entre lui cependant et le sauvage, il y a un abîme ». Ce sont là les écrits que M. Trumbull pourra méditer à loisir, et il ne devra pas négliger de s'informer entre temps de tout ce que nous pourrions savoir des non-civilisés, c'est peu de chose, dit-on, mais ce peu de choses, il faudrait le mieux connaître et on se mettrait ainsi à l'abri d'affirmations hâtives et risquées qui déparent quelque peu un livre où s'allient à une admirable familiarité avec les civilisations de l'antiquité tant de sagacité critique et de puissance de synthèse et d'invention.

L. MARIET.

M. W. FLINKEB PETER. — *Religion and Conscience in Ancient Egypt. Lectures delivered at University College, London.* — Londres, Methuen et Co. 1898. — In-8, 177 pages.

M. Peter a donné dans ce petit traité la substance des notes qu'il a professées sur la religion égyptienne à l'Université de Londres. Il ne s'est pas borné à y exposer rapidement ses idées sur les dieux ou sur les cultes de l'Égypte, mais il y est entré dans des considérations d'ordre général qui peuvent s'appliquer également aux religions des autres peuples anti-

ques. Le tout forme un ouvrage un peu bref parfois, mais instructif pour le public comme pour les égyptologues de profession.

Le premier chapitre est un chapitre de principes, et il faut le lire avec attention, et l'on peut se rendre compte du plus valoir par l'auteur. M. Petrie rappelle qu'il est nécessaire à l'historien, ou simplement au curieux qui veut étudier une civilisation aussi éloignée de la nôtre que l'égyptienne, de dépouiller l'honnête homme actuel pour entrer dans la peau de l'honnête d'autrefois. Il se demande ensuite ce que c'est que la religion : les spéculations au sujet des divinités ou constituent une partie seulement, toute l'acte de foi en des idées ou en des êtres dont l'existence ne peut être prouvée par le témoignage des sens est le début même et la fin de toutes les religions. La notion de la morale n'en fait pas nécessairement partie, non plus que le concept d'une adoration purement intellectuelle, qui n'a besoin pour subsister d'aucune manifestation extérieure ni du concours de nulle autre personne : elles supposent toutes l'action concertée de l'homme sur l'homme, et un ensemble réglé de fêtes, de prières, de rites, qui mettent en mouvement la communauté entière. L'intelligence n'est pas une conséquence inévitable du sentiment religieux, mais, quand des races professent des religions différentes ou possèdent ou se superposent par l'immigration ou par la conquête, elles répugnent toujours à s'emprunter des dieux ou des dogmes : les Grecs descendus en Égypte adorèrent sans répugnance les dieux égyptiens, et les Égyptiens de l'époque thébaine construisirent dans leurs cités les sanctuaires de nombreuses divinités étrangères. Le mélange des races entraîne toujours le mélange des croyances, et, même lorsque l'une des doctrines en présence semble dominer l'autre, elle n'arrive jamais à l'emporter complètement. Nous voyons dans tous les pays comme deux religions de ce qui peut être une seule et même foi, l'une qui agit dans la maison et dans la vie de famille, l'autre mise officiellement sous la direction de l'État. Cette divergence tient le plus souvent à ce que la religion d'État est une hypocrisie d'une race dominant momentanément, tandis que la religion domestique conserve une projection très forte d'éléments appartenant aux concepts des races antérieures : elle peut donc nous servir comme de pierre de touche pour estimer l'âge relatif de certains articles de foi. Ajoutons que souvent les diverses races et les tribus liées, composées d'abord et recouvertes sous les idées et sous les mœurs conquérantes, finissent par se reformer et par parvenir à trouver la synthèse nouvelle; aussi, quand on voit une croyance populaire gagner et se répandre peu à peu aux dépens des croyances officielles, peut-on

universelle, sans trop de risque d'erreur, qu'elle appartient à un substratum antérieur d'idées et de populations. Or l'analyse anthropologique semble révéler l'existence, aux bords du Nil, de trois types au moins, le premier libyen et nègre, le second asiatique, le troisième pontique, c'est-à-dire originaire des contrées de la mer Noire : on devra trouver dans la religion classique de l'Égypte des notions et des formes correspondantes à chacun des trois éléments de population différents.

Ces points établis, M. Pétrie entre dans le vif de son sujet, et il y débute, comme il est juste, par un exposé sommaire de ce que pouvaient être les religions populaires. Les contes lui servent à découvrir l'idée que le peuple se faisait des pouvoirs qui régissent le monde, et il lui montre que les dieux ne sont ni tout parfaits ni tout puissants : leur autorité est limitée par celle du destin et par celle de l'homme. Je me rappelle la surprise qui se manifesta parmi les égyptologues, lorsqu'il y a une vingtaine d'années je fis remarquer que la magie et ses instruments divers, loin d'être, comme on le disait, au développement postérieur de superstitions inconnues aux temps anciens, représentaient au contraire une conception très archaïque, et comme une des formes les plus vieilles des religions égyptiennes. L'idée qui abouit alors est devenue aujourd'hui dans le courant, et c'est la magie que M. Pétrie sent au fond et à la surface des croyances populaires. L'homme influe sur la nature et sur les dieux qui peuplent le monde par des paroles et par des actes. Soit une vivante, qu'on la considère comme un oiseau (63) ou comme un animal (64), qu'on la suppose arcane et libre, ou attachée à la momie et à la tombe, ne dure que par magie. Il est entouré par les et ailleurs d'esprits ou de génies qui aiment tous les objets, génies des arbres ou plus spécialement du sycomore, génies des animaux, taureaux, boucs, serpents, oiseaux divers, et les plus considérables de ces esprits, ceux qui sont vraiment les dieux majeurs, vivent comme les autres dans des corps de bête. On peut leur, pour se les rendre favorables ou pour conjurer leur malignité, des formules et surtout des talismans, des amulettes de mille espèces. Et le peuple ne s'inquiétait pas de savoir si toutes les croyances et tous les dogmes qui résultaient de ces croyances diverses s'accordaient ou se contredisaient l'un l'autre. C'est encore un des points sur lesquels j'ai insisté le plus, et dans mes écrits et dans mes cours, que nulle religion, et l'égyptienne, pas plus que les autres, ne s'embarrassait d'admettre comme articles de foi des faits ou des conceptions qui semblaient se combattre et s'exclure mutuellement. Ainsi, en ce qui concerne les destinées de la survivance humaine, trois théories étaient en présence,

celle d'après laquelle l'âme ou le double continuait d'habiter la terre, celle d'après laquelle l'âme ou le double vivait sous la protection d'un dieu, Ouhirî par exemple, dans un paradis particulier, d'où elle ne sortait guère, celle enfin d'après laquelle l'âme ou le double se rangeait à la suite du baïef et voyageait avec lui autour du monde à travers le jour et la nuit. Il semble que les gens qui admettaient l'un de ces théories devaient rejeter les autres, et pourtant, en analysant les prières les plus répandues aux époques du second Empire thébain, on y surprend un mélange d'expressions tel, qu'il faut bien avouer que les mêmes gens qui s'accoutaient un double enfermé dans la tombe, se figuraient aussi ce double comme vivant au loin dans les champs d'Idou, et comme naviguant le Nil céleste sur la barque de Hâ. On n'a pas à expliquer les faits et à en corriger les données de façon à en écarter les contradictions : il n'y a qu'à les constater, et à se rappeler que la masse des Égyptiens, comme la plupart des êtres dans toutes les religions, croyait sans réfléchir sur sa croyance. Sans doute, il y en avait parmi eux que ces dissonances devaient gêner et rendre sceptiques, mais ceux-là ne nous ont point renseignés sur les solutions que leurs méditations leur avaient suggérées, et nous connaissons leurs théories qu'il nous faudrait en tenir compte comme d'opinions individuelles, n'ayant jamais exercé qu'une influence restreinte sur l'évolution de la pensée religieuse en Égypte. M. Perrot développe avec beaucoup de soin, dans son chapitre troisième, cette idée, que tant d'égyptologues n'ont pu encore se résigner à admettre, et il cherche à plusieurs reprises l'origine de ces légendes paradoxales. Il y reconnaît avant tout l'influence des races diverses qui peuplaient l'Égypte : Hâïmer, par exemple, aurait été introduite, à une époque relativement récente des temps préhistoriques, au milieu d'un organisme religieux déjà formé. Je pense, comme Perrot, que la question d'origine ethnique a en grande importance, et j'ai rapporté déjà certains traits du mythe d'Horus et de Set à l'avantage d'une tribu africaine en possession des mêmes. Mais, je considère qu'il dédaigne trop les influences locales en tant que telles et indépendamment de toute question ethnique. Le terroir pèse sur tout ce qui est humain des modifications dont on ne saurait trop tenir compte. Pour ne parler que de faits modernes, on voit quelles différences le changement de terroir a produites sur l'Angle-Saxon, quand on compare ce qui sont et le New-England des États-Unis et l'Australien de la Nouvelle-Zélande ou de la quatrième génération : le type physique de l'homme et surtout celui de la femme se sont transformés, et les modifications du type moral n'ont pas été moins fortes. Je tends à penser pour moi, qu'à part toute question

d'origine, les différences de terroir qu'on remarque entre les parties de l'Égypte, auraient presque toujours à expliquer les différences qu'on remarque, à l'époque historique, entre les Brumes locales d'une même divinité.

Je n'insisterai pas sur les chapitres réservés à la mythologie et à la morale de l'Égypte; une analyse détaillée m'entraînerait trop loin. Je dirai seulement un mot de l'étude que Petrie a consacrée à l'examen de la conscience en général et de ses opérations. Entre autres preuves tangibles de la façon dont elle agit, il examine le jeu des restitutions d'argent volontaires qui sont si fréquentes en Angleterre. — *Conscience-Money*, — et il s'ingénie à en déduire des conséquences applicables au caractère des Égyptiens comme à celui de tous les peuples anciens ou modernes. L'idée est neuve et intéressante, elle serait d'une exactitude réelle, si nous pouvions, à l'heure qu'il est, connaître tous les motifs qui influent sur la conduite publique ou privée des hommes d'autrefois. Il est certain, en effet, à qu'à examiner de près la littérature et les monuments des deux pharaoniques, qu'un nombre assez considérable des res-sorts qui meuvent notre esprit ne jouaient pas encore chez les contemporains de Khéops ou même de Ramsès II, et que d'autres existaient qui se sont usés chez les générations postérieures et qui par les progrès matériels de l'humanité, qu'enfin ceux mêmes qui leur sont communs avec nous fonctionnaient souvent de façon fort différente, plongeant qu'ils étaient dans un milieu différent du nôtre. Pour ne prendre que le cas même invoqué par M. Petrie, le contribuable égyptien devait être tenté autant pour le moins que le contribuable anglais de frauder le receveur d'impôts. Or l'impôt se payait en nature, en bœufs, en vaches, en blé, et cela seul suffisait, en tenant compte de ce que M. Petrie nous dit, pour empêcher toute restitution. Si en effet, chez les Anglais, la restitution se fait anonymement et souvent par sommes de 5 L., parce que le billet de 5 L. sertait aux consciences honorées l'un des moyens les plus commodes d'opérer une restitution anonyme on voit de suite que les facilités qui aident l'Anglais à soulager sa conscience n'existaient pas pour l'Égyptien. Celui-ci, s'il avait voulu opérer sa restitution, n'aurait pas la ressource de glisser un billet de banque dans une enveloppe, et d'expédier le tout par la poste de telle sorte qu'on ne sût jamais l'origine de l'argent : le demi-bœuf ou le bœuf entier, la dromadaire d'or, les holocaustes de blé qui représentaient sa fraude, ne se prêtaient pas à la restitution anonyme, et à les aller remettre lui-même, il aurait couru le risque d'être puni pour son délit passé plus que tout pour son vert

présente. L'outillage des sociétés modernes favorise donc le jeu des consciences modernes, et, pour juger, d'après des procédés analogues à ceux dont il autorise l'emploi, le jeu des consciences pharaoniques, il faut, outre une connaissance approfondie de l'outillage matériel des sociétés égyptiennes, une attention perpétuelle à ne jamais perdre de vue le contre-coup qu'il répercutera sur toutes les parties constitutives de ces sociétés. C'est un travail très minutieux, très délicat, où le moindre détail mal observé au début ou même au cours de l'étude peut produire des réfractations très imprévues, et faire dévier l'observateur jusqu'à l'entraîner presque à l'opposé du but qu'il souhaite atteindre. Je crois que M. Petrie a eu raison de signaler ce moyen de recherche aux égyptologues et plus généralement aux historiens des religions. Je crois aussi que l'on aura raison de ne l'employer qu'avec toute sorte de précautions.

En résumé, le lecteur ne cherchera pas dans le livre de M. Petrie un *Manuel de Religions* ou de *Mythologies égyptiennes* : il n'y trouvera rien de pareil. Il devra commencer par s'instruire ailleurs des noms des dieux principaux, de leurs figures, de leurs attributs, de leurs parentés et de leurs alliances mutuelles, de leurs rapports avec l'homme et avec le monde, et de la nature de l'homme vivant ou mort ; quand il aura des notions sur tous ces points, alors seulement l'usage du livre de M. Petrie lui sera profitable. Il y rencontrera des aperçus vraiment nouveaux sur l'origine de ces dieux, sur leur nature, et sur leur caractère réel, et il regrettera en le fermant le regret de n'y avoir vu qu'indiquées à peine bien des idées qui gagneraient à être développées longuement.

G. MASPERO

LACROIX W. KING. — *Babylonian magic and sorcery, being a list of the prayers of the lifting of the hand*. The magic formulae of a group of Babylonian and Assyrian incantations and magical formulae edited with transliterations, translations and full commentary from tablets of the Assyrian collection preserved in the British Museum. London, Long and Co. (1894). — In-8. xix-190 p., 76 pl.

Les textes, pour la plupart inédits, que publie M. King proviennent de la bibliothèque d'Assurbanipal, c'est-à-dire que, sous la forme où ils nous sont parvenus, ils datent du milieu du VII^e siècle avant J.-C. Mais

Il est certain que les originaux copiés ou simplifiés par les scribes assyriens étoient d'origine babylonienne et beaucoup plus anciens. A l'exemple de M. Tullquist, qui avait déjà publié une série d'incantations *Magde construction*, M. King a choisi parmi les nombreuses tablettes de Kouynjik un certain nombre de textes religieux qui se rattachent, au moins par les caractères extérieurs, à une même famille. Toutes ces prières se terminent par la formule (NIM, INIM, MA, SU IL, LA IL... en assyrien *anidi nu qati sa ilu...* que M. King traduit par prière de l'élevation de la main au dieu. Cette classification n'a peut-être pas toute l'importance que lui attribue l'auteur, et les subdivisions de la série en prières adressées à des groupes de divinités, prières adressées à un dieu, prières adressées à une déesse, etc. sont bien artificielles, et, de l'avis même de l'auteur qui le dit en plusieurs endroits, M. King se répète volontiers, sujettes à révision. Mais on ne voit pas encore le principe d'une classification vraiment rationnelle, et il faut du moins avoir grâ aux assyriologues qui essaient de mettre un peu d'ordre dans les textes innombrables qui couvrent le sol de l'Assyrie et du la Chaldée.

M. King, d'ailleurs, a pu relever entre les prières de l'élevation de la main certaines ressemblances de composition. Elles se divisent ordinairement en trois parties. La première est une invocation à la divinité intimement dévouée par son nom et ses attributs; puis le suppliant expose ses souffrances et sa requête, et termine enfin par un hymne à la gloire du dieu. Comme ces prières étaient destinées à l'usage des particuliers, elles commencent en outre une formule qui devait mentionner le nom du suppliant et des divinités qu'il révoquait spécialement, et dont l'énumération achevait de le définir. Ordinairement les noms sont omis dans les exemplaires types qui nous sont parvenus, pourtant un double du n° 2 de M. King porte la mention d'Assurbanipal. Les prières de l'élevation de la main étaient employées dans les cas les plus variés, pour conjurer les mauvais effets d'une éclipse de lune, ou pour purifier la pécheresse de ses tentes, pour guérir les maladies ou assurer la prospérité et le bonheur. Le rapprochement de plusieurs tablettes a même permis à M. King de montrer le procédé de composition ou plutôt de compilation qui faisait passer un même morceau dans les incantations adressées à des dieux différents et pour des motifs très divers.

Les prières sont suivies, la plus souvent, par l'indication des cérémonies que le suppliant doit accomplir ou les récitant ou avant de les réciter, et nous fournissent ainsi de précieux détails sur le rituel assyro-babylonien. C'est ainsi que le rite de la candelabre accompagne souvent

le grèce — par une sorte de symbolisme naïf, le charme était censé agir aussi longtemps que la corde était nouée. Malheureusement l'identification des substances dont l'emploi est recommandé est souvent difficile ou même impossible, et plus d'une fois M. King a tenté de donner une traduction soignée de cette partie des textes édités par lui.

Nous ne faisons pas ici une critique de l'ouvrage au point de vue archéologique¹. Il nous suffit d'avoir montré en quoi il intéresse l'histoire religieuse. Pourtant, en remerciant M. King d'avoir publié ces textes autographiés avec beaucoup de soin, nous ne pourrions résister au reproche. L'auteur a trop cherché à être complet. Sur les soixante-deux numéros qu'il nous donne, une bonne part² aurait pu sans inconvénient rester inédite; ce sont d'insignifiants fragments qui n'apprennent rien, ou contiennent parfois quelques-uns un mot entier. Il n'était peut-être pas très utile de donner une liste (p. 187) des portions de mots de lecture impossible, et la liste des noms de numéros (p. 190) est certainement une superfluité. Pour la même satisfaction d'être complet, M. King a fait grossir le nombre des pages et le prix du volume sans en augmenter l'intérêt. Le lexique même qu'il a joint au volume aurait gagné à être réduit à une simple liste des formes et des racines nouvelles.

V. SCHERER.

A. E. COWLEY et A. NEUBAUER. — *The original hebrew of a portion of Ecclesiasticus (XXXIX. 15 to XLIX. 11), together with the early versions and an english translation followed by the quotations from Ben Sira in rabbinical literature, edited by A. E. COWLEY and A. NEUBAUER. With two facsimiles.* — Oxford, Clarendon Press, 1897. — In-4° de xlvii-41 p.

Le plus ancien apocryphe biblique est, sans conteste, le *Sageur de Jésus, fils de Sirach*, appelé communément l'*Ecclesiastique*. C'est l'auteur d'un Juif qui a vécu avant l'annexion des Macchabées, c'est-à-dire dans le premier quart du II^e siècle avant l'ère chrétienne. Si l'on

1) Cette critique a été déjà faite par Zimmer dans *Zeits. f. Assyriol.* XI, p. 98.

2) V. p. ex. les numéros 17, 23-25, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44-45, 47-49, 51, 54-56.

est le livre de Daniel, c'est le seul monument de l'antique littérature hébraïque auquel on puisse assigner une date quasi-certaine qui ne prête à aucune discussion. En tout cas, c'est le premier écrit juif dont l'auteur se fasse connaître, rattachant ainsi avec une tradition consacrée et qui fut suivie, malgré son exemple, par tous ses confrères pendant plusieurs siècles.

Intéressant à ces divers points de vue — dont l'importance n'a pas besoin d'être montrée — l'*Ecclésiastique* ne l'est pas moins par sa morale et sa théologie, qui portent déjà les traces de l'influence hellénique.

Il serait puéril, à propos d'un simple verset, de reprendre ab ovo l'étude de cet ouvrage grammatical et de faire parade d'une science que chacun peut acquérir à peu de frais, en consultant le Manuel de Schröder. Une autre tâche nous réclame qui offre par elle-même un attrait plus réel. Voici, en effet, que l'original nous en est rendu en grande partie, original dont tout le monde soupçonnait la véritable nature, mais qu'on avait renoncé à voir jamais reparaître à la lumière. Un document de cette époque obscure, qui fut décisive pour l'histoire de la pensée d'Israël, ne le cède assurément pas en prix aux inscriptions les plus fameuses exhumées en ces dernières années du sol de la Palestine.

Comment il a été tiré d'un sommeil de près de dix siècles, car son existence est attestée encore au 1^{er} siècle, c'est ce qu'il nous faut d'abord raconter.

L'un d'eux, MM^{les} Lowmy et Gibson, ces doctes Anglais qui ont été tant mérités de la science par leurs travaux fameux, achetaient en Orient, entre autres fragments de mas. coptes, un feuillet de papier qui n'était plus qu'une loque, mais qui attirait l'attention par l'antiquité de l'écriture et la disposition des lignes. Ces lignes, en effet, étaient constituées de deux hémistiches, dont le dernier était fermé par les deux points réglementaires qui terminent les versets de la Bible. En outre, les marges étaient remplies de notes semblables à celles de la Massora, qui indiquent des variantes ou des particularités grammaticales.

De retour à Cambridge, elles montrèrent leur acquisition à M. S. Schröder, professeur d'hébreu rabbinique à l'Université de cette ville. Quelle ne fut pas la surprise de notre jeune confrère en reconnaissant dans ce lambeau de manuscrit un morceau de l'*Ecclésiastique* ! Le mérite de cette découverte n'était pas mince, car tout semblait conspirer à rendre ces quelques lignes indéchiffrables. Ce chiffon de papier, que

nous avons eu depuis entre les mains, est décoloré, rongé par les vers, endommagé de toutes les façons; l'écriture, en beaucoup d'endroits, est effacée, comme si un marchand habile avait voulu la rendre encore plus vénérable. En outre, les lignes qu'il y avait des quelques versets — quand ils sont ligatures — s'écartent tout des anciennes versions connues; dont la grecque, comme on sait, est l'œuvre du petit-fils de Syméon, qu'on pourrait être tenté de s'arrêter aux premières notes et de résister à toute identification.

M. Schuchter publia ce texte dans l'*Expositor*, avec une traduction et des notes où les traductions grecque et syriaque étaient comparées à la version hébraïque. M. Schuchter arrivait à cette conclusion que celle-ci différait à la fois de ses deux traductions, tout en s'accrochant tantôt avec l'une, tantôt avec l'autre. Il affirmait néanmoins qu'elle représentait bien l'original.

Quelque temps après on apprenait que M. Neubauer, la célèbre bibliothécaire de la Bodléienne, préparait, avec l'assistance de M. Gwiley, son élève et adjoint, l'édition de plusieurs autres chapitres du même texte, que M. Sayce avait importés du Caire.

Cette circonstance curieuse était une révélation : pour tous ceux qui sont au courant des procédés des marchands d'antiquités orientales, il était évident que des malheureux avaient arraché ces précieux objets à un même sanctuaire. Il suffisait d'en reconnaître la provenance pour avoir des chances d'en retrouver d'autres. Trois personnes eurent alors immédiatement la même impression : ces fragments avaient dû être déposés à la garnison du Caire, c'est-à-dire à cet antique dépôt du mas, livre d'usage qui conservait pieusement la communauté juvénile de cette ville et dont on soupçonnait depuis longtemps la richesse. Ces trois personnes étaient M. Schuchter, M. Neubauer et le signataire de cet article. M. Schuchter, grâce aux nombreux peils rencontrés tout au long par ses amis du Bodléien, put le premier mettre à exécution le projet d'aller explorer cette garnison. Les résultats de son expédition dépassèrent ses espérances. Hâté par le Président et du Grand Rabbin de la communauté juvénile du Caire l'autorisation d'emporter tout le contenu du dépôt. Dans ces monuments de mas, de toute nature, qui remplissaient actuellement un vaste hall de l'Université de Cambridge figuraient des documents du plus haut prix pour l'histoire et la littérature juives, des palmipèdes contenant, entre autres, des extraits de la traduction d'Aquila, dont les seuls vestiges étaient jusqu'alors fournis par l'*Hexapla* d'Origène. L'attente de M. Schuchter ne fut pas déçue; au

sur et à mesure que s'opérait le dépouillement de ces richesses apparaisaient de nouveaux fragments de l'*Ecclésiastique* hébreu. Actuellement, M. Schechter a en sa possession une dizaine de chapitres, qui, s'ajoutant à ceux d'Oxford, représentent la moitié de l'ouvrage : ils paraîtront dans le courant de l'année 1898. Pour le moment, nous disposons des chapitres XXXIX, 10-XLIX, 12. Ce sont ceux que viennent d'éditer MM. Neubauer et Cowley, avec une traduction anglaise, et les versions grecque, syriaque et latine (la *Vetus Latina*). Non contents d'avoir mis ainsi les savants à même de procéder à des comparaisons instructives, les éditeurs ont encore, dans une introduction très nourrie, écrit l'histoire de l'*Ecclésiastique* hébreu, dont les traces ne suivent jusqu'au x^e siècle, pour tout à coup disparaître, dressé la liste des citations qui en ont été conservées dans la littérature juive, décrit toutes les particularités grammaticales du texte, enfin, rangé par ordre alphabétique tous les néologismes ou termes de basse époque qui s'y rencontrent. Comme on le devine, les éditeurs n'ont pu arriver du premier coup à la perfection; nous critiquons plus loin des erreurs de diverses sortes : ceux qui n'ont point eu la peine de faire le gros œuvre trouvent aisément à reprendre aux détails. Mais il ne nous en coûte pas de déclarer que le travail des éditeurs, auquel ont collaboré divers savants comme MM. Driver et Stenning, mérite les éloges et la reconnaissance du public savant. Il faut avoir manié, comme nous l'avons fait, ces feuillets sur lesquels se sont acharnés tous les éléments de destruction, pour se rendre compte des difficultés de la tâche qu'ils ont su mener à bonne fin.

C'est de cette publication qu'il nous faut maintenant parler, en faisant remonter la lumière qui se dégage de ce précieux monument de l'antique littérature hébraïque.

Que ces chapitres soient bien l'original, c'est ce dont personne ne saurait douter. Pour l'établir, il suffit de confronter les versions grecque et syriaque — dont dérivent toutes les autres versions connues — avec l'hébreu. Dans toute traduction se glissent forcément des erreurs, résultat de fausses lectures, de méprises sur le sens des mots, etc. Or les deux versions, grecque et syriaque, fourmillent de contresens qui ne s'expliquent que par un mauvais défillement de l'hébreu.

Est-ce à dire que notre texte représente fidèlement l'original? Il est trop facile de répondre à cette question. Quel est l'ouvrage ancien qui n'ait été parvenu intact, sans les altérations de copistes ignoraux ou trop savants? L'*Ecclésiastique* hébreu n'a pas échappé à la règle : cer-

mêmes lettres sont fautives et doivent être attribuées à celles du grec et du syriaque. Mais il en est une preuve décisive, qui mérite de nous arrêter quelques instants : notre ms. est couvert, aux marges, de variantes, relevées, comme nous l'apprend en propres termes l'annotateur, sur un autre exemplaire. De ces variantes, les unes sont de simples corrections dues au scribe lui-même, qui s'apercevant d'une erreur, a mis à la marge la leçon vraie. Ces corrections se reconnaissent à première vue (et nous reprocherons aux éditeurs de n'avoir pas indiqué d'une manière quelconque les notes qui ont ce caractère, car ils ont ainsi induit en erreur les exégètes, qui ont parfois établi sur des leçons que le scribe lui-même déclare fausses). Mais la plupart des autres sont de véritables variantes, variantes orthographiques, de sens et même de disposition des verbes. Tantôt ce sont des mots, tantôt des phrases entières qui sont différentes. Or, de ces doubles leçons, les unes sont conformes à la version grecque, les autres à celle de la Peshito. Conclurons. Il est évident deux recensions de l'*Écclésiastique*, faites peut-être par l'auteur lui-même. A ce titre, notre manuscrit est très digne d'intérêt, il montre que l'*Écclésiastique* était considéré presque comme un livre biblique. Le soin avec lequel il est écrit, la disposition des lignes ou sont des preuves de plus. Ajoutons, pour terminer ce que nous avons à dire du ms., que, s'il n'a pas été écrit en Perse, tout au moins il a dû en posséder un d'un fait de ce pays, car c'est en persan que sont rédigées les notes du glossateur. Quant à la date, tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'elle doit être antérieure au xiv^e siècle : on n'ignore pas que la paléographie hébraïque n'est encore aujourd'hui qu'un mythe.

La découverte de l'original de l'*Écclésiastique* jurel tout d'abord de juger de la valeur des versions. Celle du petit-fils de l'auteur, que M. Schürer déclarait encore une des meilleures de la collection des Septante, ne sort pas triomphante de sa confrontation avec son modèle. Assurément elle s'est entremise de bonne heure, nombre d'altérations en reconnaissent au premier examen, et ces altérations existaient déjà au temps du traducteur latin et du traducteur de la Symmaché. Mais ces réserves faites, il n'en reste pas moins que le Symmaché n'a pas eu tort, dans son introduction, invoqué l'indulgence, car il en a besoin. Vouant entrer le texte de près, il a fait de la phrase grecque parfois une digne insoluble. Certains passages sont pour les hellénistes de véritables casse-tête. Causé dans l'expression, il n'a pas été plus adroit dans son intelligence du texte : il commet des erreurs presque

invariables, traitant parfois l'hébreu comme si c'était du grec, voyant dans le *status constructus* un *genitivus* comme en grec, supposant, contrairement aux règles de la syntaxe hébraïque, que l'adjectif peut se placer avant le nom qu'il qualifie, confondant les mots qui sonnent à l'oreille de la même façon, ou les déchiffrant mal, sans d'y placer la vocalisation convenable, jouant avec les particules, qu'il ajoute ou retranche à son gré, prenant des substantifs pour des verbes et vice-versa, etc. Et cependant, en certains passages difficiles, dont nous aurons peut-être à nous tirer, il trouve l'explication juste. C'est que ces passages sont ceux qui contiennent des néologismes : autant il est ignorant de la sibile et incapable de deviner le sens des expressions ou membres de phrase empruntés à l'écriture, autant il montre de sûreté dans l'interprétation des néologismes de mots et de syntaxe. Ce phénomène se comprend aisément : ces néologismes appartiennent à la langue du temps. Et l'on verra plus loin l'importance de cette conclusion.

L'hébreu permet, en même temps, de juger de la valeur des différentes versions du grec : on reconnaît bien vite que c'est le ms. 248 dont Prinschke a vanté l'importance et qui a été suivi dans la Polyglotte Complutensis qui a corrigé les nombreuses leçons. On voit, du même coup, que le copiste de ce ms. n'était pas, comme le pensait Prinschke, un savant corrigeant heureusement les textes qu'il transcrivait, mais un scribe intelligent disposant de bon sens. Comme cet exemplaire ressemble à celui d'autres Bibles bibliques, il sera parfois de haute importance considérer les variantes qu'il offre dans ses autres écrits.

Quelque préférable à toutes les autres copies, ce ms. ne laisse pas d'être entaché de nombreuses et étonnantes corruptions du texte : beaucoup d'entre elles se devinent au premier examen, mais il en reste beaucoup dont on ne s'explique pas la raison.

Ces altérations sont anciennes, car elles ont été, en quelques cas, cristallisées par la vieille version latine (*Vetus Latina*), qui est antérieure au vi^e siècle. Cette version n'a pas hésité à s'écarter sur les difficultés de son texte : mais est-elle souvent une véritable *hagmakhia*. De rares indices accidentellement donnés à croire que le traducteur s'est parfois inspiré de l'original hébreu ; mais il n'en est rien, car s'il avait pu se servir d'un sensum semblable, il n'aurait pas commis les fautes les plus évidentes qui émaillent son œuvre. Ces rares variantes analogues au texte hébreu, valaient donc simplement les variantes du ms. grec sur lequel il travaillait.

La version de la Peshitto se distingue par divers caractères de celle du

Siracide. Soutient-elle plutôt, au contraire, l'hébreu, mais que d'erreurs encores? Enfin, en général, et serrant le texte de près, partout elle fait preuve d'une liberté extrême, au point de ne plus être qu'un commentaire. Les suppressions ou omissions sont très-frequentes; quelquefois elles semblent intentionnelles, le traducteur ayant été effrayé de la hardiesse de Ben Sira. On n'est même pas sûr que toute la version soit due à une seule main. Ainsi, à partir du ch. XLIV, elle affecte une liberté qui ne se montre pas au même degré dans les chapitres précédents. Le ch. XLII, d'ailleurs singulièrement écourté, est traduit, non sur l'original mais sur la version grecque. Enfin, bien qu'il soit incontestable que l'auteur de cette version a travaillé directement sur l'hébreu, parfois ses erreurs sont tellement identiques à celles du grec, qu'il faut supposer que la Pentateuque a été révisée partiellement plus tard avec le secours de sa devancière.

Il existe une autre version syriaque, qu'a édité Cerizal, la *Syro-Hexaplate*. On sait qu'elle n'est qu'un décalque du grec. Les preuves abondent dans la partie de l'*Écclesiastique* dont nous nous occupons en ce moment. Cette version ne peut donc être utilisée que comme contrôle de la grecque.

Ces résultats ne manquent pas d'intérêt pour les spécialistes qui se vouent à l'étude des versions de la Bible. Mais, sans aucun doute, ils ne manquent égale-ment en importance les conséquences qu'il est permis de tirer de notre texte pour l'histoire de la langue et de la littérature bibliques.

On sait que l'*Écclesiastique* est le seul document qui nous fasse connaître l'état du Canon biblique au II^e siècle. Les chap. XLIV et suiv. ont une sorte d'histoire esquisse qui embrasse tous les récits contenus dans la *Gen* et les *Prophètes*. La traduction grecque avait déjà permis d'y décrire les renseignements suivants: à l'époque de l'auteur, les livres de Daniel et d'Esdras n'existaient pas ou étaient inconnus, Ben Sira même paraît ignorer l'existence et de Daniel et de Mardochee. Maintenant, comme le déclare nettement le petit-ils de l'auteur, la *Gen* et les *Prophètes* étaient déjà constitués en corps. Est-il possible, aujourd'hui que nous ayons justement l'original de ces chapitres, d'aller plus loin et de reconnaître avec plus de précision le Canon de l'époque? C'est ce que nous croyons.

Pour le *Pentateuque*, personne n'a jamais douté qu'on le possédât en entier alors. Pour les *Prophètes*, voici ce que nous apprend l'*Écclesiastique* hébreu : le livre d'Isaïe, tel que nous le possédons, était tout entier

déjà attribué au prophète de ce nom; c'est le même livre qui intervient dans l'histoire d'Ézéchiél et qui annonce à Israël la consolation. Le livre d'Isaïe était suivi du livre de Jérémie, puis de celui d'Ézéchiél. Après ceux-ci venaient les *Deux Petits Prophètes*. C'est précisément l'ordre dans lequel sont classés aujourd'hui ces livres dans la Bible hébraïque. Bien plus, la collection des *4 Deux Prophètes* a porté déjà ce titre. Le Canon de cette partie de la Bible est déjà si bien constitué, que le livre de Malachie renfermait déjà les deux derniers versets relatifs au retour d'Élie. Or, il est indéniable que ces versets étrangers par leur contenu au livre de ce prophète, y ont été ajoutés lorsque le Canon des Prophètes était clos.

Pour les Hagiographes, les renseignements ne sont pas moins précieux. Les Psaumes étaient attribués à David; Job, Ezra-Néhémie, probablement le Cantique des Cantiques et les Proverbes, attribués à Salomon, étaient considérés comme livres saints.

Bien plus, l'auteur, qui nous a piller ses devanciers, a composé une véritable mosaïque dans laquelle entrent la Loi, les Prophètes (en gros), particulièrement Isaïe, les Psaumes, utilisés même dans les parties les plus récentes. Job, dont il fait un usage extraordinaire, les Proverbes, cela va sans dire. Jusqu'ici il n'est pas encore possible de s'assurer s'il a exploité le Cantique des Cantiques et les Lamentations. Pour l'Ecclésiaste, les rencontres ne sont pas rares, sans qu'il soit possible de déterminer lequel des deux ouvrages est antérieur à l'autre. Les quelques points qui prêtent à des rapprochements, si on voulait s'en servir, semblent plutôt faire croire que l'Ecclésiaste est antérieur à l'Ecclésiastique. Mais il est plus prudent de s'abstenir de toute conclusion à cet égard.

La Bible de Ben Sira était-elle celle que nous a conservée la Septante ou la Massora? La solution de cette question est celle que pourrions présenter tous ceux qui ont étudié quelque peu la Bible. D'une part, l'*Ecclésiastique* a des leçons semblables à celles de la Septante, mais plus souvent encore, elle est conforme à la Massora, contrairement à la version grecque. D'autre part, certains versets, c'est-à-dire certaines leçons qui ne lient autrement qu'elles ne sont écrites, existaient déjà. Ces conclusions donneront à réfléchir aux critiques qui vont jusqu'à descendre au III^e et même au IV^e siècle, non seulement la composition de la plupart des Hagiographes, mais même celle de certains livres des Prophètes.

Ces conclusions sont encore corroborées par l'examen de la langue de

autre *Avélaréanisque*, et c'est en cela surtout que la découverte de nos fragments offre un intérêt hors de pair. Il est visible que l'auteur s'est appliqué à imiter les auteurs poètes hébraïques, tout ce qui caractérise le style poétique, division du vers en deux hémistiches, parallélisme, suppression des pronoms relatifs, de certaines prépositions, de l'article. Seulement on ne s'avise pas de tout ! Le pensée hébraïque avait trouvé dans sa forme poétique le vêtement qui s'y ajustait exactement ; quand le tour de l'esprit changea, ce vêtement craqua. Or, à l'époque de notre auteur, l'influence de l'hellénisme s'était déjà fait sentir et avait habitué le juvénile à des exigences nouvelles. Tout ouvert quo soit Ben Sira de l'écriture et malgré son désir de couler en poésie dans le moule biblique, il n'a pu s'empêcher d'y introduire, non seulement des nouveautés de style, mais encore des constructions de phrases inconnues à l'ancien hébreu et analogues à celles du grec.

Autre remarque analogue et plus instructive encore : on n'est pas seulement les tournures qui ont, relativement à la Bible, un air moderne, mais c'est surtout le vocabulaire. Il est visible également que Ben Sira s'est appliqué à imiter les modèles dans le choix des expressions, c'est ainsi qu'il s'est interdit tout semblable d'origine grecque. Par contre, les néologismes abondent. Et ces néologismes étaient simplement des imitations. Il n'y aurait pas lieu d'en tenir compte; l'auteur n'aurait que de raison de s'en défendre puisque les livres bibliques en portent de nombreuses traces. D'ailleurs, ils étaient entrés dans la langue future du temps. Mais ce qui distingue ces néologismes, c'est qu'ils sont déjà des rabbinismes, c'est par la langue de la Mishna qu'il faut expliquer nombre de termes qu'il emploie.

Or, la plupart du temps, ces tournures nouvelles et ces néologismes sont compris par le petit-fils de l'auteur. Tandis que celui-ci se trompe lui-même sur les expressions empruntées à la Bible, parce qu'il n'est pas hébreu, il interprète exactement ces nouvelles manières de parler. Et cela pour une raison fort simple : c'était la *langue du temps*. Or, dans les livres les plus récents de la Bible, même dans l'Écriture, si les *arabismes* ne sont pas rares, les *rabbinismes* sont complètement défectifs.

La conclusion s'impose.

Évidemment le style n'est pas un criterium infallible pour la date d'un livre, les archaïsmes peuvent être vus, et ce n'est pas parce qu'une œuvre semble s'éloigner du type que nous considérons comme classique qu'elle a vu nécessairement le jour à une époque relativement récente.

Aussi ne tirons-nous pas parti du véritable état de décadence que présente l'idiome de l'*Archevêché*, décadence si manifeste qu'on pourrait s'écarter au lieu de l'authenticité de nos fragments. Mais nous sommes autorisés à nous appuyer avec assurance sur les nouveautés que nous avons signalées pour en conclure qu'elles sont caractéristiques de la phase de développement à laquelle *Archevêché* parvint la langue hébraïque dans les cercles lettrés au commencement du 17^e siècle.

Pense-t-on que les écrits hébraïques auraient, par un miracle unique, échappé à cette pression de la langue contemporaine, et que leurs auteurs auraient exercé sur leur vocabulaire une surveillance aussi infatigable pour ne jamais être pris en faute? Les *Archevêches* ont-ils le sentiment assez net des particularités qui distinguent la langue de leur temps pour s'écarter même de ces scrupules? Qu'en de nos contemporains d'origine nous à copier la langue du 17^e siècle: il pourrait en reproduire des termes, des tournures, la syntaxe; mais, quel qu'il en ait, il ne laissera pas d'insérer dans sa phrase des expressions qui n'appartiennent qu'au 19^e siècle.

Nous dépasserions les limites assignées généralement à un simple rendu si nous prolongions cette étude. Nous avons déjà dit tout le bien que nous pensons de l'ouvrage de MM. Neubauer et Cowley. On ne saurait trop les féliciter de cette édition, qui domine les qualités diverses rarement unies. Ayant repris nous-même l'examen du ms., nous avons pu nous assurer de la conscience, de la probité et de la rigueur scientifique dont ils ont fait preuve et dans le déchiffrement et dans l'interprétation du texte: il est facile à ceux qui bénéficient de leurs efforts de rectifier ou de critiquer certains détails, mais les éditeurs pourront dire avec Séménov: « Si nous n'avons pas labouré avec nos génies, peut-être n'auriez-vous pas trouvé l'énigme ». Les notions observées que nous allons maintenant présenter n'ont d'autre objet que de témoigner du soin avec lequel nous avons étudié leur travail: elles n'attendent rien de l'estime et la reconnaissance que nous nous plaignons à leur valeur.

Nous n'acceptons pas toujours leur déchiffrement de l'original. Ainsi: XXXIX, 15 a. Les éditeurs lisent *הַיָּמִים הַזֵּהִם* et les instruments de copistes: « Or, il est fort étrange que le nom de « symbole » étant celui d'un instrument copiste, l'auteur ait mis *et* des instruments de ». Ce terme appelle nécessairement un nom plus général ou tout autre chose qu'un instrument de musique. D'autre part, le manuscrit ne porte pas *הַיָּמִים*, après *הַיָּמִים* il en a. En fait, il faut lire *הַיָּמִים* et toute copie

par notre texte et qui en grec est ainsi corrigé : $\alpha\theta\iota\varsigma\ \mu\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha\varsigma\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\alpha\varsigma$ « l'âge » et de la correction des enfants... ». On voit par cette discussion le soin qu'exige le déchiffrement de ces fragments, par endroits si malmenés. — 10 c, ne pas lire $\alpha\theta\iota\varsigma$ 'a, mais $\alpha\theta\iota\varsigma$ 'ax. — En l'encre de la marge, se lisent quatre versets mal écrits. Au lieu de $\alpha\theta\iota\varsigma\ \mu\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha\varsigma\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\alpha\varsigma$ nous lisons $\alpha\theta\iota\varsigma\ \mu\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha\varsigma\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\alpha\varsigma$ « Je pour quelle ne fasse de toi un objet de railleur ». — 11, au lieu de $\alpha\theta\iota\varsigma\ \mu\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha\varsigma\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\alpha\varsigma$ nous lisons $\alpha\theta\iota\varsigma\ \mu\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha\varsigma\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\alpha\varsigma$ que nous restaurons ainsi : $\alpha\theta\iota\varsigma\ \mu\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha\varsigma\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\alpha\varsigma$ « Mon fils, fais bonne garde autour de ta fille ». — A la marge, nous ne voyons pas $\alpha\theta\iota\varsigma$, mais $\alpha\theta\iota\varsigma$ précédé d'une lettre devenue illisible. — 21 c, on voit la queue d'une lettre finale, qui doit être $\alpha\theta\iota\varsigma$ (אֶתְּ). — 22, marge; il y a sûrement $\alpha\theta\iota\varsigma$ et non $\alpha\theta\iota\varsigma$. — 24 b, $\alpha\theta\iota\varsigma$ conviendrait bien au contexte, malheureusement il y a $\alpha\theta\iota\varsigma$, puis une lettre indéchiffrable. Insuper il est de voir quel était ce mot. — XLIII, 7 b, au lieu de $\alpha\theta\iota\varsigma$, nous lisons $\alpha\theta\iota\varsigma$ « son créateur ». — 23, lire $\alpha\theta\iota\varsigma$ ou $\alpha\theta\iota\varsigma$. — XLIV, 3, $\alpha\theta\iota\varsigma$ et non $\alpha\theta\iota\varsigma$. — XLIV, 15, $\alpha\theta\iota\varsigma$ et non $\alpha\theta\iota\varsigma$. — XLV, 3, $\alpha\theta\iota\varsigma$ et non $\alpha\theta\iota\varsigma$. — 15. Le texte porte $\alpha\theta\iota\varsigma$ après lequel il n'y a pas place pour $\alpha\theta\iota\varsigma$, lire $\alpha\theta\iota\varsigma$. — 16 b, $\alpha\theta\iota\varsigma$. Il y a plusieurs lettres avant $\alpha\theta\iota\varsigma$ et il faut probablement lire $\alpha\theta\iota\varsigma$. — 20, on voit le $\alpha\theta\iota\varsigma$ du premier mot, à lire $\alpha\theta\iota\varsigma$. — 21 c, au lieu d'un $\alpha\theta\iota\varsigma$ on a au commencement de la ligne : $\alpha\theta\iota\varsigma$. — 22 b, lire $\alpha\theta\iota\varsigma$ et non $\alpha\theta\iota\varsigma$. — XLVI, 11 c, $\alpha\theta\iota\varsigma$ et non $\alpha\theta\iota\varsigma$. — 15, $\alpha\theta\iota\varsigma$ et non $\alpha\theta\iota\varsigma$. — XLVII, 9, on voit assez bien, à la fin $\alpha\theta\iota\varsigma$. — 12, $\alpha\theta\iota\varsigma$ et non $\alpha\theta\iota\varsigma$. — 22 d, au lieu de $\alpha\theta\iota\varsigma$ lire $\alpha\theta\iota\varsigma$. — XLVIII, 3, 4, lire $\alpha\theta\iota\varsigma$. — 12 d, $\alpha\theta\iota\varsigma$, au lieu de $\alpha\theta\iota\varsigma$. — XLIX, 7 c, on ne voit pas $\alpha\theta\iota\varsigma$, mais $\alpha\theta\iota\varsigma$. — 10, $\alpha\theta\iota\varsigma$ et non $\alpha\theta\iota\varsigma$. Il n'y a pas place pour un si grand mot. — Disons que plusieurs de ces corrections ont été faites de son côté par M. Simon.

La traduction est généralement exacte, mais, le texte offrant parfois des difficultés insurmontables, il n'est pas étonnant que nous ne soyons pas toujours d'accord avec les éditeurs sur leur interprétation. Il serait trop long et sans intérêt d'énumérer les cas où nous ne nous rallions pas à leur interprétation.

Les éditeurs ont eu l'heureuse pensée de placer sous le texte hébreu les versions grecques et syriaques. Mais, au lieu de choisir, pour le grec, l'édition de Veltzsch, qui est excellente, surtout avec les variantes dont elle est accompagnée, ils ont pris celle de Sestini, qui fournit des leçons déplorables et une mauvaise coupe des chapitres et des versets. Quant à la comparaison du grec disparaisant si on se reporte à la première et sur-

ont une variante tirée du manuscrit 549 qui a servi à l'édition de la polyglotte Complutense.

Enfin, pour les plaques, MM. G. et N. n'ont pas toujours indiqué exactement la correspondance avec l'hébreu, parce qu'ils s'en sont très souvent écarté à Paul de Léopard. Ainsi XXXIX, 15 v, *ammanas* *hanna* *am* *qel* se rapporte au verset précédent; XL, 8 à 10 b; XLII, 20 b, *ammanas* doit être rattaché au verset suivant; XLV, 7 e correspond à 7 d.

JEROME LEROY.

ALEXIS BESZÉNYI. — 1) *Magyar mese-és mondavilág* (Trésor des mythes et des contes hongrois). — Cinq volumes, de 480, 489, 490, 483 et 501 p. — Budapest, Atheneum, 1894-98. Avec de nombreuses illustrations dans le texte par János Székely.

ALEXIS BESZÉNYI. — 2) *A magyar népköltés gyöngyei* (Les Perles de la poésie populaire hongroise). — *Ibidem*, 1898. 320 p.

II. MARGITAI. — 3) *Vogul népköltés gyűjtemény* (Recueil de poésie populaire vogule). — Quatre volumes de 172, 431, 597 et 440 p. — Budapest, Akadémia, 1892-97.

Lorsque, au IX^e siècle de notre ère, les Hongrois firent irruption en Europe et s'établirent dans la plaine située entre le Danube et la Tisza, ils étaient encore païens. Un demi-siècle plus tard des missionnaires italiens et allemands recommencèrent l'œuvre de la conversion. Longtemps les Magyars opposèrent une résistance, plutôt passive, à ces tentatives. Sans martyriser les apôtres, ils conservèrent leurs anciennes coutumes religieuses. Mais lorsque, en l'an 1000, le premier roi hongrois saint Étienne, reçut du moins d'Aurélius, Gerhart, devenu le pape Sylvestre II, la couronne et le titre de roi apostolique accompagné d'une mission très nombreuse, l'œuvre de la conversion fut poursuivie d'un haut avec une telle énergie et une telle suite que bientôt il ne restait que le souvenir de l'ancienne religion magyare. Mais du même que Charlemagne ne put abolir toutes les traces de la mythologie germanique, saint Étienne et ses successeurs ne purent anéantir du coup toutes les coutumes religieuses que les ancêtres avaient apportées de la mère-patrie. Là, entre l'Oural et le Volga, encore plus loin dans le Daghestan, jusqu'à la frontière chinoise, s'étendait la grande famille ougrienne dont les Magyars n'étaient

qu'une trille. Leur mythologie simple se reflète encore dans les chants des Végouls et dans l'épopée nationale, le *Kabardka*, mais même dans les récits fabuleux des premiers chroniqueurs hongrois du XIV^e siècle, on trouve des traces de l'ancienne tradition. Il faut cependant avouer que ces traces ne suffisent nullement à reconstituer l'ancien Olympus hongrois. On peut même se demander s'il y a moyen de donner un ensemble net et précis des croyances des anciens Hongrois, à l'aide des documents, des légendes, des us et coutumes. Un savant évêque, Arnold Japolyi, l'a tenté pour la première fois en 1864, mais son livre *Magyar Mythologia* eut un sort singulier. D'une part le clergé vit de mauvais œil l'apparition d'un ouvrage qui aurait pu éveiller quelques regrets dans l'âme des Hongrois, d'autre part une critique assez sévère d'Antoine Csécsery démontrant l'influence par trop manifeste des théories de Grimm, découragea l'auteur à le retracer. On en trouve à peine aujourd'hui un exemplaire¹. Ce travail a donc néanmoins le mérite aux études sur la mythologie magyare. Les jeunes philologues, ethnographes et folkloristes, tant en trouvant qu'il est beaucoup trop tôt pour commencer de toute pièce l'édifice, se contentent de réunir les matériaux. L'essai de Kandra-Kubor qui aurait même voulu introduire, grâce à un *Mythologie magyare* (1887), ces études dans les lycées, n'existe que l'imme des copies. Selon moi, il faut appliquer à ce travail les méthodes suivies dans l'explication de la mythologie aryenne, sans leur emprunter trop, comme l'a fait Japolyi, mais surtout surtout dans tous ses détails le folklore des Finnois, Lapins, Végouls et des nombreuses peuplades caucasiennes (Cassidiens, Votjaks, Zanzes, Mordvins) qui vivent dans l'empire russe, tant en Europe qu'en Asie, avec le folklore hongrois. L'éminent Ferdinand Varras a publié dans les *Mémoires de l'Académie* plusieurs travaux (*Les déités des Mordvins; Les principales divinités magyares; Les cérémonies des récoltes chez les Hongrois; La religion des Votjaks*) qui sont autant de contributions importantes à ce grand édifice. La Société ethnographique fondée en 1880 et son organe : *Ethnographia*², la revue philologique *Nyelvőr*, recueillant les matériaux. C'est à l'aide de ces publications et de

¹ D'après une note insérée dans la dernière livraison (juin-juillet) de la Revue philologique de Budapest, le petit nombre des exemplaires tirés (300) serait la cause de cette rareté.

² Voy. la Revue, juillet-août 1894. Cette Société a été, outre la revue, un *Nepesési társulat* (Club ethnographique) dont quatre livraisons ont paru jusqu'ici.

celles que nous annonçons aujourd'hui qu'il sera possible d'écrire une mythologie hongroise qui répondra aux exigences de l'érudition.

1) Les cinq volumes de M. Benedek, une des plus belles publications que le Millénaire ait produites, contiennent presque tous les contes hongrois. Certes, il y en a dans le nombre qui peuvent être attribués à l'influence germanique, mais même dans ceux-ci les éléments vraiment nationaux ne manquent pas. Le plus grand nombre est d'origine magyare et montre des traces manifestes de l'ancienne mythologie, ne fût-ce que dans les noms des personnages. D'autres ont été utilisés par les poètes magyars, comme Jean Arany, Tómpa, dans leurs épopées et contes. Partout nous voyons une imagination hardie, mais que le caractère sage du peuple tient dans les limites voulues, un humour abondant et sain, des traits heureux et comiques. Peu de contes blessent la pudeur ou le sentiment moral; tous se distinguent par une composition soignée, de sorte que le collectionneur n'a qu'à leur donner la forme littéraire pour en faire des merveilles poétiques. M. Benedek a recueilli depuis longtemps de ces trésors populaires; pour ce recueil il n'avait qu'à puiser dans ses propres publications, mais il a utilisé aussi celles d'Erődy, de Kriza, de Kálmány, de Csiki et de beaucoup d'autres. Nous regrettons qu'il manque une étude d'ensemble sur les contes que l'auteur aurait pu mettre en guise d'introduction au tête de son ouvrage.

2) Les Poésies de la poésie populaire hongroise contiennent les plus belles poésies que l'amour, la vie, la patrie, la forêt et la plaine ont inspirées au peuple, puis plusieurs ballades et romances. Ce livre n'a pas la prétention de rivaliser avec les recueils de poésie populaire antiques par la Société littéraire *Aranyady* des 1843, et qui comprennent six volumes, dus à Erődy, Gyulai et Ladislas Arany. Cette dernière entreprise est aussi importante au point de vue du folklore, qu'au point de vue littéraire. De même que la poésie populaire allemande, étudiée avec beaucoup d'ardeur par Herder, a inspiré à Goethe ses plus belles poésies et devint ainsi une fontaine de jeunesse pour la littérature allemande, le recueil d'Erődy a ouvert de nouvelles voies dans la poésie hongroise. Petöfi, Tómpa, Arany, Coloman Toth y ont puisé leur inspiration et le courant populaire et romantique qui caractérisa la plus belle période de la littérature hongroise (1844-67) est dû en grande partie à l'intérêt qu'on commençait à porter à la poésie populaire. On y parle souvent du « Dieu des Magyars » à la fois élément et terrible et qui

semble être une réminiscence de l'antique religion consacrée malgré la christianisation; mais à côté de ce Dieu, on trouve aussi la Vierge, patronne du pays.

Les livres de M. Boudich s'adressent surtout au grand public et à la jeunesse. Les travaux de M. Munkácsi, aidée par l'Académie ont un caractère plus scientifique. Munkácsi, directeur de l'*Éthnographie*, s'occupe, depuis quelque temps, en outre de ses travaux linguistiques très remarquables, du folklore des Vogoules; peuple qu'il a visité dans plusieurs de ses voyages. Le premier est un Hongrois qui est revenu la grande utilité, voire la nécessité, de connaître la langue et la poésie populaires de ce peuple, parce que Hongrois, était Antoine Reguly (1810-1858). Les recherches linguistiques et ethnographiques qu'il fit dans l'Ungh et aux bords de la Baltique ont une grande importance pour la grammaire comparée des langues ougro-finniques et pour l'ethnographie. Ses manuscrits achetés par l'Académie furent déjà, en partie, utilisés par Paul Hunfalvy dans son ouvrage sur *Le pays des Vogoules*. Munkácsi présente son travail également comme le fruit des recherches de Reguly et des siennes propres. Cette collection a aujourd'hui quatre volumes qui contiennent les textes originaux avec la traduction hongroise des *Contes et chansons* sur la création du monde, des chants épiques concernant les divinités, les *Chants des aïeux*, puis sous le titre : *Tableaux de la vie des chants* héroïques, des scènes dialoguées, des fables et des contes ethnographiques. On voit que c'est un véritable *Corymbe* de la poésie populaire — la seule qui existe dans ce pays — des mythes et des légendes des Vogoules, chez lesquels les vestiges de l'ancienne croyance sont encore beaucoup plus vivaces que chez leurs parents slaves, les Hongrois. Indes des grands courants de la vie européenne, les Vogoules vivent dans un état très voisin de celui où ont vécu leurs ancêtres. C'est un terrain extrêmement favorable aux recherches linguistiques et mythologiques. L'Académie hongroise l'a compris, en confiant à M. Munkácsi cette mission, et les volumes qu'elle édite sont une preuve nouvelle de la sollicitude avec laquelle elle embrasse toutes les recherches pouvant élucider soit les questions relatives à la parenté de la langue hongroise avec les langues asiatiques, soit les études sur la civilisation primitive du peuple ougrier.

J. KERT.

L'Abrégé des Merveilles, tiré de l'arabe d'après les mêmes écrits de la Bibliothèque nationale de Paris, par le baron GARRA de VAUX. *Actes de la Société philologique* (t. XXVI, Et de la nouvelle série). Année 1897, Paris, Klinckschek, in-8°. XXXVI et 415 pages.

On ne sait trop à quel auteur attribuer cet ouvrage qui n'est pas intitulé, comme on le voit par un verso à un passage qui ne s'y trouve pas. Des deux manuscrits de Paris, l'un y voit l'abbé ar-Zoum, de Marouiti, le second, un abrégé du *Livre des Merveilles des choses créées et des singularités des créatures* de Kaxwini, et le troisième un abrégé d'un livre portant ce même titre, mais écrit par Maoukhi. Ces deux dernières attributions s'excluent de la façon la plus formelle. Les *Merveilles des choses créées* de Kaxwini est un ouvrage classique en Orient, et il n'est pas rare de voir des fragments de livres traitant d'une façon plus ou moins vague de géographie fantastique et d'histoire naturelle attribués sous ce titre à cet auteur. La comparaison du texte traduit par M. Garra de Vaux avec le texte arabe des *Merveilles des choses créées* publié par Wüstenfeld, prouve que les deux ouvrages ne sont point dus à un même auteur. Il y a certainement une parenté entre les légendes qui racontent Kaxwini et celles que l'on trouve dans le présent livre, mais elle s'explique aisément par le fait que ces légendes blanches et noires se retrouvent partout tout l'Orient, et qu'elles ont reçu des réductions diverses, quelques-unes d'une même source, mais la plume d'auteurs très différents. Le fait suivant en est une preuve :

Dans la *Revue archéologique* de 1878, M. de Mély a rassemblé, sous le titre de *De Haouia chinon*, plusieurs légendes fort anciennes que l'on trouve, accompagnées de dessins, dans les ouvrages chinois traitant des êtres monstrueux qui vivent dans des pays étranges où l'homme ne peut pénétrer. On pourrait facilement, à l'aide des manuscrits et peintures de Kaxwini et de quelques autres auteurs musulmans, faire un *De monstris musulmans*, et ce travail conduirait à cette conclusion que les légendes des musulmans sur les monstrueux sont à quelques exceptions près identiques aux légendes chinoises. La plupart de ces légendes musulmanes se sont elles-mêmes que l'adaptation de légendes indiennes, elles empruntent certainement au plus lointain pays de l'immense, et se rattachent aux contes des Arinaupes et des Grifons qui se trouvent déjà dans Hérodoté.

Si cet ouvrage n'est certainement point de Kaxwini, il n'est pas prouvé

que l'attribution des deux titres nouveaux le soit fondée, et qu'il ait pour auteur l'historien Masoudi. Tout d'abord il est bon de remarquer que le titre du troisième manuscrit, désigné par C par le traducteur, a été rapporté après coup, et qu'il ne faut par conséquent lui attribuer qu'une valeur tout à fait relative. D'ailleurs Masoudi, qui a pris un soin jaloux de se citer à toutes les pages de ses différents ouvrages, ne parle jamais d'un livre qu'il aurait composé sous le titre de *Manâleh des Créatures*.

Il lui reste donc que le premier manuscrit auquel l'ouvrage est l'*Alâkhar az-Zaman* de Masoudi. Peut-on se fier sans réserve à cette attribution? Tout d'abord, il faudrait pouvoir déterminer si l'on a dans ce livre un ouvrage quelconque de Masoudi, ou bien l'*Alâkhar az-Zaman*. On trouve l'*Alâkhar az-Zaman* cité dans les *Précis d'Ar* qui est une œuvre de la autorité de Masoudi, et dans le *Livre de l'Améliorement*, qui est un ouvrage de sa jeunesse, et par conséquent il y a des probabilités pour qu'il ait réellement existé et qu'il ne soit pas seulement resté à l'état de projet dans l'esprit de l'auteur, ou incomplet, comme cela s'est peut-être plus d'une fois dans la littérature arabe. Il y a un effet des ouvrages anonymes comme devant avoir une diffusion de moins, par exemple; et dont on n'a jamais trouvé que deux ou trois volumes, et toujours les mêmes. Il est permis dans ces conditions de se demander si l'ouvrage a été terminé, et si les notes de l'auteur, prêtes pour une édition définitive, n'ont pas été détruites après lui. On possède quelques encyclopédies d'une très grande étendue auxquelles l'auteur n'a pu au temps de mettre la dernière main, le dictionnaire biographique de Makrizi, par exemple; c'est un miracle que ce livre se soit conservé jusqu'à nous dans un état aussi incomplet; mais il faut remarquer que la conservation de l'œuvre de Makrizi à une époque relativement récente n'explique point que les œuvres latentes touchées à des époques aussi lointaines pour la littérature arabe que celles de Masoudi aient dû être également conservées. En tout cas, il ne valait pas un seul volume de l'*Alâkhar az-Zaman*, ce qui permet aux Orientaux d'en fabriquer tous les jours des exemplaires.

Si l'*Alâkhar az-Zaman* a été achevé par Masoudi, il est peu vraisemblable a priori que nous le possédions dans le livre traduit par M. Carré de Vaux, car il ne répond guère aux références qu'y fait l'auteur dans les *Précis d'Ar* et dans le *Livre de l'Améliorement*. M. Carré de Vaux ajoute que le style n'est pas celui de Masoudi; il est certain que le style n'est point celui des *Précis d'Ar*, et qu'il ne ressemble guère non plus à celui du *Livre de l'Améliorement*, mais M. de Vaux reconnaît lui-

même que le style des *Principes d'or* est absolument différent de celui de *Libre de l'Avertissement*. En réalité, le style n'est pas un critérium absolu, car il n'y a rien de plus variable chez le même écrivain arabe. Makrizi, dans le *Solouk*, n'écrit pas comme dans le *Khitât*, le style d'Alan-Mahasin varie du *Nadjoum au Mandel el-Sag*, tandis que le style du *Nadjoum* s'approche beaucoup de celui du *Solouk*, parce que les deux ouvrages ont été composés sur les mêmes originaux.

Un fait très important pour la détermination de l'auteur de ce livre est le suivant : Makrizi qui est, comme l'on sait, l'une des principales autorités pour l'histoire de l'Égypte, cite dans l'un de ses ouvrages des extraits que l'on retrouve identiques dans notre livre, et qu'il dit tous tirés de l'*Atthar us-Zaman* de Masoudi, sauf un seul qu'il attribue à Ibn-Wasif-Shah. Or il est extrêmement rare que Makrizi se trompe dans ses références, et je doute même qu'on ait trouvé dans ses nombreux travaux des exemples certains de ce fait. De là on a le choix entre les conclusions suivantes : 1° le nombre des citations attribuées par Makrizi à Masoudi étant assez considérable dans la partie relative à l'histoire de l'Égypte, on doit admettre que cette partie au moins est copiée intégralement de l'*Atthar us-Zaman* ou qu'elle en reproduit de nombreux passages ; 2° qu'Ibn-Wasif-Shah avait copié Masoudi avec le citer ; 3° que le livre tout entier est l'*Atthar us-Zaman* ; mais ceci est peu vraisemblable. Peut-être n'est-il qu'un abrégé fait à une époque indéterminée, ou une œuvre de jeunesse que Masoudi reprit plus tard, ou qu'il avait l'intention de reprendre.

Les deux premiers chapitres contenant un résumé d'ailleurs assez complet des légendes musulmanes sur la création, les deux suivants qui n'en font guère qu'un seul, comprennent une description de la terre et des fleuves qui couleront l'Eden. Il serait trop long de relever une à une toutes les bizarreries de cette géographie fantastique que rien n'empêche d'avoir été écrite par Masoudi, car il y a dans les *Principes d'or* et dans le *Libre de l'Avertissement* des descriptions aussi extravagantes. Ce ne sont pas les auteurs musulmans qui ont inventé de toutes pièces ce qu'ils racontent ; il est fort probable que toutes ces folies et ces inepties qu'ils rapportent comme des choses très sérieuses ont été emportées par des marins qui tenaient à effrayer les gens le plus possible pour garder ainsi le monopole du commerce avec les contrées dont ils faisaient une si terrible description. L'histoire d'Adam et de ses descendants jusqu'au déluge vient ensuite ; elle n'offre aucune particularité qui la distingue des traditions musulmanes sur ce sujet ; il en est de même du *re-cha-*

pitre dans lequel se trouve racontée l'histoire des enfants de Noé avec quelques notions géographiques sur les royaumes du Nord descendants. Ces renseignements ne sont pas tout à fait aussi exacts que la géographie des bords de l'Océan, mais malgré cela il n'y a pas grand'chose de bien important à en tirer. D'après l'auteur, une partie des Slaves étaient chrétiens, tandis que les autres suivaient la religion des Mages. Ceci mériterait un certain esprit d'observation si on était sûr que ce n'est pas une parole en l'air. Les croyances des anciens Slaves offraient effectivement certaines ressemblances avec la religion de l'Iron. Le dualisme, ou même l'antagonisme de deux esprits primordiaux, qui est la base du mazdéisme, se retrouve également dans le slavisme. Deux des divinités des Slaves de la Baltique étaient l'un *Nichtog*, le dieu blanc, le génie de la lumière, l'autre *Tchernog*, le dieu noir, l'esprit des ténèbres et du mal. Il est certain d'ailleurs que ce dualisme était commun à tous les Slaves et qu'il n'appartenait pas seulement aux Slaves du Nord-Ouest; leur mythologie reproduit en effet sans cesse l'histoire de la lutte des esprits de la lumière contre les génies des ténèbres, et il y avait des anges méchants comme les génies malins Volens et Khors opposés aux démons, tels que la Baba-Yagha ou les Roussakhs. Ces ressemblances avec le mazdéisme paraissent toutes fortuites, et on ne pourrait pas s'en faire un bien bon, car les Slaves n'adoraient point le feu comme le prétend à tort l'auteur du livre, et certains d'entre eux brûlaient leurs morts. Il n'y a pas naturellement à parler de l'incertitude que l'on remarque dans les descriptions géographiques.

Le peuple qui se trouvait entre les Slaves et les Francs faisait la guerre aux Slaves et aux Turcs. Sont-ce les Polonais ou les Prussiens? Il ne paraît pas qu'il y faille voir les Lithuaniens. On trouve plus loin une notice sur un peuple appelé *Bourdjans* qu'il est très difficile de placer en Europe. Il est dit qu'il suivait la religion des Mages; ce qui porterait à croire qu'il était slave; on lit bien dans le *Livre de l'Avènement* que c'est en combattant contre les *Bourdjans* que Constantin vit la croix dans le ciel, mais cela ne signifie rien, puisqu'on sait que, dans cette bataille, Constantin lutta contre Maxence; dans un autre passage de notre livre, les *Bourdjans* sont nommés avec les Echians, les Russes, les Khazars, les Slaves et les Bulgares. Il est probable qu'il faut corriger *Bourdjans* en *Boudjans* et, au lieu d'y voir les Burgondes ou les Bulgares de la Volga, y reconnaître les *Rousses* du moyen âge slave qui habitaient sur les rives du Dniépr, l'affluent bien connu de la Vistule. Quant à Echian, rien ne dit que ce soient les Espagnols. Ce qui est dit

des Perses est assez exact, quoique la description du sacrifice ménélaïen soit erronée; nous comptons que ce n'était pas le riel qui célébrait le sacrifice, jamais le feu sacré n'a été alimenté de safran et d'arsenic, mais seulement de lait. Jamais non plus on n'a frappé de l'eau enduite dans un vase de pierre avec un bâton de baguettes pour la rendre d'être l'ennemie du feu. L'eau s'est toujours l'ennemie du feu dans la mythologie et ce bâton de baguettes n'a jamais été le directeur de l'Arès.

Enfin vient l'histoire des enfants de Sem, d'Anah, fille d'Adam, du géant Qufi non fils ni celle des rois arabes, parmi lesquels la célèbre voyante aux yeux bleus, Zerkh el-Yemama. Nous reviendrons dans un autre article sur l'origine probable de la légende de cette voyante.

La deuxième partie du livre, la plus considérable, est l'histoire égyptienne de l'Égypte ancienne depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'école. Elle n'a rien de réel, les dynasties antédiluviennes, celles de Misraïm, d'Ochusim, d'Atrih, de Sa, n'ont rien à voir avec l'histoire des dynasties telle qu'elle peut se rétablir par les monuments et par la liste de Manéthon; elle n'a rien de commun non plus avec les légendes que raconte Hérodote. Tout au plus, et sous toutes réserves, pourrait-on voir dans l'invasion des Amalécites qui se produisit après les règnes de Malia et de Toutis, un vague souvenir de l'invasion des Pasteurs; il est aussi douteux qu'il faille voir dans la reine Moirra, fille de Toutis, la célèbre reine Hatchepsout. En réalité, toute identification entre la liste des souverains égyptiens réels et celle que donne le prétendu Manéthon est absolument illusoire.

L'origine de ce tissu de légendes qui constitue l'histoire de l'Égypte est indiquée par plusieurs passages où, au II, qu'elles sont tirées des livres des Égyptes (p. 183, 197, 215, etc.), ou des livres égyptiens (p. 175), ce qui revient au même, car il est certain que jamais un auteur musulman n'a été à même de consulter un document soit littéraire, soit démotique. Il serait bien curieux de rechercher si les légendes égyptiennes que l'on rencontre dans l'histoire de l'Égypte telle que la racontent les musulmans, sont réellement d'origine arabe, et si elles peuvent par là se rattacher à des légendes remontant à l'époque pharaonique. Ce n'est pas impossible, car plusieurs d'entre elles rappellent assez le genre de récits que Hérodote semble avoir pris pour de l'histoire réelle quand il

(1) « *safran d'Égypte* », traduit par les « *baguettes des Égyptes* »; le mot arabe joudi de corak; égyptien employant un livre.

visita l'Égypte. Mais il est à craindre que ce travail ne soit bien difficile, car il ne reste guère de la littérature copte que des traités chrétiens, et les récits des légendes païennes ont dû être détruits par les moines. Il est possible cependant que beaucoup de ces légendes se soient glissées dans les croyances chrétiennes et qu'on en puisse retrouver ainsi au moins quelques traces.

Ce que dit M. Gura de l'Unité du syncrétisme des Sabéens (p. xiv de l'Introduction) n'est point exact. Les théologiens sabéens n'ont point, « en s'inspirant des méthodes gnostiques, établi une sorte de syncrétisme confus entre les croyances des diverses races, juive, égyptienne et persane. » On ne peut point dire que les Sabéens se soient inspirés des méthodes gnostiques, puisque ce sont eux qui les ont créées. La fond de la doctrine sabéenne, telle qu'on la connaît par le *Sifra Sufya* et le *Sifra de Yafya*, est établie et se rattache aux croyances des Assyro-Babyloniens : à ce fond primitif sont venues s'ajouter quelques notions empruntées à des religions et à des sectes étrangères, mais en nombre insuffisant pour le cacher. Toute la région du bas-Egypte, devenue l'héritière de la pensée des empires antérieurs d'Assyrie et de Chaldée fut, durant des siècles, un ardent foyer où s'élaborent une foule de nouvelles théories religieuses, dont une partie fut empruntée par la Perse sassanide et sassanide et que l'on retrouve dans l'Avesta, et une autre par l'Islam. Ce fait explique mieux que ne le fait l'hypothèse d'un emprunt direct la parenté incontestable qui existe entre certains dogmes que l'on trouve dans l'Avesta et certaines croyances islamiques. Cela n'empêche point d'ailleurs que l'influence de l'esprit iranien sur le dogme arabe ne soit incontestable, et ne s'explique par les circonstances politiques des trois ou quatre siècles qui ont précédé la venue de Mahomet ; mais les emprunts directs de l'Islam à l'Iran ne consistent guère qu'en points de détails fort importants d'ailleurs, tandis que la communauté parfaite des sources de l'Iranisme et de l'Islam donne l'explication de rapports bien plus considérables. On sait par exemple la place que jouent les anges, *méch*, et les démons, *djinn*, dans les croyances musulmanes, et le rôle non moins grand des génies du bien, *goodin*, et des diables, *dev*, dans le manichéisme. M. Gura de Vans même (p. xv de l'Introduction) que les anges ont été empruntés par les Arabes au Talmud et les démons aux Persans. Cette répartition est tout empirique, une nouvelle religion n'emprunte pas de parti pris son angéologie à l'Orient, et sa démonologie à l'Est, de plus, il n'y a pas que des bons génies dans le judaïsme et il n'y a pas que de mauvais esprits dans l'Avesta, puisque chaque démon

correspond un ange chargé de la combattre. On ne voit pas pourquoi un ange musulman tel qu'Akrabi aurait emprunté aux croyances babyloniennes, tandis que telle gènele serait d'origine iranienne. En réalité, il est bien difficile, pour ne pas dire impossible d'admettre la totalité de l'emprunt direct, et dans le cas présent, qui n'est qu'un exemple entre bien d'autres, il est préférable de voir dans une pareille communauté le résultat d'un emprunt simultané et solidaire. Tout le monde connaît l'importance qu'avaient les anges et les démons dans les croyances des Assyro-Babyloniens, les plus polythéistes de tous les peuples quelque Sémites, et le nombre incalculable d'esprits malfaisants que leur imagination avait créés, dans le seul but d'expliquer toutes les maladies et tous les défauts de l'humanité. Il va sans dire qu'on ne retrouve pas le nom assyro-babylonien de tous ces génies dans les livres des Sabéens ou Manichéens, mais il est incontestable que leur démonologie est au fond identique à celle de l'ancienne Chaldée et que, très probablement, le Talmud et la Table d'or se sont inspirés, en raison même qu'elle était empruntée d'un côté par l'Iran, de l'autre par l'Arabie. Les anges du christianisme, d'origine plus occidentale, n'ont pas été empruntés à cette source, mais il n'en est pas impossible de trouver des traces du manichéisme dans les ouvrages de certains Pères de l'Eglise.

Il est bon de remarquer que tous les génies islamiques ne sont pas d'origine sémitique. L'Islam, qui, à première vue, paraît une religion d'un tel exclusivisme que rien ne peut vivre à côté de lui, est loin d'avoir balayé sans en laisser aucune trace les anciennes croyances locales. Les mauvais génies, qui en Egypte habitent dans les ruines, et que l'on nomme les *Afrits* (par exemple les esprits des pyramides dont il est parlé p. 217) ne sont pas autre chose que les anciennes divinités pharaoniques. Il en est de même en Perse : la plupart des *Peromazda* ou génies du pentamé descendant d'Ah sont des monuments anté-islamiques, quelques-uns d'anciens temples du feu, que les populations ont continué à adorer après la conquête en les islamisant. Le même fait s'est produit plus d'une fois en Syrie, où le monument dédié à un saint, au *cali* local, recouvre très souvent une construction bien plus ancienne. Dans ce cas le saint musulman n'est pas autre chose que l'islamisation d'un souvenir éternel ou même quelquefois bien antérieur.

E. Blocher.

MACHOUK. Le Livre de l'Avertissement et de la Revision.
traduction par E. CAILLÉ de Vaux (Société Asiatique : collection d'ou-
vrages orientaux). — Paris, Imprimerie Nationale, MDCCXCVII.

L'ouvrage dont M. de Vaux donne dans ce volume une traduction complète a été publié par M. de Goeje en 1894¹ d'après deux manuscrits, l'un de Paris, l'autre du British Museum. Au commencement de ce siècle, ce livre avait attiré l'attention de M. de Sacy, qui semble avoir eu l'intention de l'éditer et de le traduire. Mais l'illustre orientaliste dut renoncer à une tâche qu'il était presque impossible de mener à bien à son époque, alors qu'on ne connaissait qu'un seul manuscrit, d'ailleurs médiocre, celui de Paris, de ce texte qui fourmille de noms propres et d'expressions techniques. Le manuscrit du British Museum, quoique assez corrompu lui-même et offrant des lacunes communes avec celui de Paris, a permis à M. de Goeje d'établir le texte là où de Sacy avait dû y renoncer.

Ce livre est l'un des derniers ouvrages, on ne pourrait pas dire l'un des meilleurs, du célèbre polygraphe Aboul-Hassan-Ali, fils d'Hussain, et Mamouk, qui vécut en Égypte et parcourut la plus grande partie du monde alors connu des musulmans vers le milieu du III^e siècle de l'hégire (X^e siècle de notre ère). Il avait énormément écrit, et à peu près connus Sayfoullah et Makrizi, sur les sujets les plus divers, de telle sorte que son œuvre, si elle nous avait été conservée dans une intégrité, formerait, avec tous ses défauts, une encyclopédie à peu près complète des connaissances des musulmans à son époque. Il paraît par nombre de passages de ses *Pyrrhies d'or* qu'il avait grand peur que cette œuvre gigantesque ne disparût rapidement, en quelques littératures peu scrupuleuses, comme il y en a toujours eu parmi les musulmans, ne cherchant à s'en attribuer une partie. De plus, il est certain que, dans une pareille encyclopédie, il devait y avoir plus d'une faute dont il s'était aperçu ou qui lui avait été signalée. C'est pour répondre à ce double objet que Mamouk écrivit le présent livre, d'une part pour offrir au public, sous une forme abrégée, la substance de ce qu'il avait écrit dans ses autres

1) *Waddat-Tawhid wa'l-tauhid* كتاب التوحيد والتوحيّد, edited M. J. de Goeje. Leyde, 1894. Il donne la huitième partie de la *Waddat-tawhid* l'encyclopédie des-
Machouk.

ouvrages, ce qui est indiqué par le mot *tahtil* « avertissement », de l'auteur pour rectifier quelques assertions erronées, ce qui répond à l'arabe *إشراء* « révision » qui forme le second terme du titre.

Après une préface dans laquelle Masoudi expose quelles étaient ses intentions en publiant cet ouvrage, viennent deux chapitres traitant de la Cosmographie. On n'y trouve, comme dans tous les ouvrages mathématiques arabes, à peu près rien d'original, mais seulement un abrégé de la science grecque qui va même jusqu'à l'emprunt des termes techniques. Les chapitres suivants contiennent une description de la terre avec l'évaluation de ses dimensions; on y retrouve les légendes invraisemblables sur les pyramides d'Égypte, sur la tour de Gog et Magog et les rêveries qui caractérisent cette partie de la science musulmane. Vient ensuite la description des sept climats, entre lesquels les Arabes se figuraient que la terre ou plutôt le quart habitable de la terre était divisé.

Celle du quatrième climat y tient une place prépondérante, parce qu'il comprenait Bagdad, la capitale du monde musulman. Ce qui prouve bien que la division musulmane du monde en sept climats n'a pas été empruntée par les Arabes aux géographes grecs, mais bien aux Persans, c'est que ce quatrième climat est identifié par Masoudi au climat ou *hikmah* nommé dans la littérature mazdéenne. *Almoukaddas* et au pehlvi *Almoudras*. Or, dans tous les ouvrages mazdéens, le nom de *Almoudras* est réservé à la Perse, ou plutôt au pays d'Iran, autour duquel se rangent les six autres climats, et qui lui vaut à lui seul par sa superficie.

La description des mers avec leur étendue, la liste et la description des royaumes qui en bordent les rivages, les fleuves qui viennent s'y jeter, sont celles des climats. On y trouve nombre de légendes pareilles à celles des *Millu et varc mada*, mais aussi des renseignements géographiques très exacts et très précis. Il est malheureusement impossible dans la plupart des cas de rétablir d'une façon certaine l'orthographe des noms propres que les deux manuscrits donnent sans aucune de légende également intelligible.

Le classement des nations de l'antiquité avec lequel recommence la partie réellement historique du *Livre de l'Avertissement* n'est pas sans rapport avec celui que l'on trouve dans l'*Abroge des Histoires* attribué à Masoudi par un manuscrit de cet ouvrage. Tous les deux contiennent de graves erreurs, inévitables d'ailleurs à cette époque, mais on remarquera sans peine que le classement du *Livre de l'Avertissement* est fait

malgré tout, d'une façon qui révèle plus de critique et de méthode que celui de l'*Abvège des Merveilles*.

L'histoire des événements de la Perse vient ensuite; elle est divisée comme dans el-Birouni en cinq dynasties, tandis que les autres auteurs musulmans, arabes ou persans, n'en comptent que quatre. Dans quelques endroits de cette partie historique omises par tant de sources, sans compter les traditions pehlvies, il eût été bon de rétablir partant l'orthographe réelle des noms propres; par exemple, au lieu d'*Abdohmann*, de lire *Abdohmann*, forme donnée par le pahlvi et par le *Shah-Nâmeh*, et à la place de *Khouman* de rétablir la forme réelle connue de tout le monde, *Humân*. Ce que dit Masoudi de l'hérésie de Mandak est intéressant; en fait les turmes de la traduction « il interprète le livre de Zoroastre en lui donnant un sens caché opposé au sens extérieur ». Il est possible que Mandak ait donné une interprétation double pour le texte de l'Avesta, et qu'il ait cherché à opposer la sagesse à la lettre, mais ce n'est pas la caractéristique de la révolution religieuse qu'il tenta. Mandak et ses partisans sont généralement nommés *Zendika* dans les livres pahlvis et arabes, or, ce mot *zendik* est grammaticalement un adjectif dérivé du mot *zend*, qui, comme l'on sait, désigne la révolution et le commentateur en pahlvi du texte de l'Avesta. Dans ces conditions, il est probable que Mandak interprétait la loi, sans s'inquiéter du sens littéral de l'Avesta et qu'il opposait la glose au texte.

Masoudi raconte (page 150 du texte) qu'il a vu en l'anée 303 de l'hégire, dans la bibliothèque d'une vieille famille persane, un livre fort ancien contenant, entre autres choses, des peintures représentant les rois Sassanides. Ce fait est confirmé par ce que dit l'auteur inconnu du *Maâd-el-Tawarikh* dont M. Mohl a publié en 1841 et 1842 dans le *Journal asiatique* l'histoire de l'ancienne Perse. On y trouve la description très détaillée des portraits des rois sassanides tels qu'ils se trouvaient dans les anciens manuscrits. Il est très probable que le livre vu par Masoudi était rédigé non en pahlvi, mais en arabe et qu'il était parvenu à l'Égypte, mais l'existence de peintures dans un manuscrit de cette époque n'en est pas moins un fait très intéressant. Il est douteux qu'il faille rattacher ces peintures aux miniatures qui ornent les manuscrits persans à partir du XIV^e siècle. Ces dessins sont d'origine et de source persanes; les Turcs orientaux, en effet, étaient de grands amateurs de peintures murales et ils en ornaient les salles des temples consacrés à la mémoire de leurs rois, comme on le voit par les inscriptions de l'Irak. Ce sont eux qui ont réimporté en Perse l'art de la peinture,

ce qui explique l'influence chinoise que l'on remarque dans les documents anciens.

Les chapitres suivants contiennent l'histoire des empereurs grecs et des Romains à peu près telle qu'elle se trouve dans les *Précis d'or*, suivie de la description géographique de l'empire de Rome, et de la mention des rachats des captifs musulmans fait aux empereurs grecs. On trouve ensuite la chronologie des anciennes nations suivant laquelle Alexandre le Grand aurait vécu 5,181 ou 5,250 ans après Adam et 2,525 ans après le déluge, la régné d'Alexandre étant placée 342 années avant le Christ. Cette chronologie rappelle assez celle de la Bible qui est sans doute son origine et n'a pas plus de fondement qu'elle.

Le livre se termine par l'histoire du Prophète et des Moudis. Cette partie, qui à elle seule occupe plus de la moitié de l'ouvrage, n'aître qu'un intérêt assez secondaire, car on sait combien de fois a été racontée, et toujours d'après les mêmes sources, cette histoire, qui est l'histoire nationale de tous les peuples musulmans.

E. BLANCHET.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

KARLSEN ALLEN. — *Die Vortrojanische Aegyptische Chronologie im Einklang mit der biblischen*. Nebst 4 Beilagen : 1^o Typen, und Nuten-Set; 2^o Religiöse Thätigkeit Jerfs in Aegypten; 3^o Bericht Manethos über die Eirchen; 4^o Chronologie der Aichterszeit. Leobachau, G. Schnerpsch, 1896, in-8°, vii-372 p.

M. Allen a démontré jusqu'à l'évidence, dans un ouvrage précédent, que l'histoire d'Égypte, telle que Manethon l'entendait, roulait dans un cycle de 3600 ans, entre 3648 et 3184 avant Jésus-Christ; Mané serait négligé sur la durée 1188 ans après le début de ce cycle en 2360. Le présent ouvrage a pour objet de montrer que les dix-neuf premières dynasties finissent entre 2962 et 1900, qui est le commencement de l'ère de Troie.

L'ouvrage est très ingénieux, mais d'un ingéniosité qui fait trembler l'auteur ne pouvait élever aucune hypothèse pour démentir ses théories. Un exemple suffit à faire juger de sa sottise. La septième liste d'Ératosthène porte au nom de Nilotis la somme suivante : Σωσμένη πρὸς ἑξ. καὶ ἑξήκ. Cela ne veut pas dire que Nilotis, femme, régnait à la place de son mari. On doit corriger le texte en Σωσμένη πρὸς ἑξ. καὶ ἑξήκ. et traduire « Nilotis, femme, [est] vivante LXXIII des guerres d'Annas ». Mané est une période de 23 ans 1/4. L'année LXXIII est la date à laquelle Nilotis commença son règne, et les guerres d'Annas sont les Hébreux. « Après cela, on ne s'occupera plus d'apprendre que Khéops est la pyramide Joseph : Joseph-Youssef est toujours Sophon ou Saphon dans Manéthos et dans Ératosthène; mais avec l'article, He-Joseph, il devient Khéops dans Hérodote. Il va de soi que Khéops est Ephraïm, le fils de Joseph.

O. MASPERO,

PAUL DOUMEN. — *La Philosophie au Veda* (Extra des Actes du 3^e Congrès international des Orientalistes). — Leide, 1896, 8 pages.

Ce petit article, rédigé en un français fort correct, contient le sommaire de données philosophiques à Gendun, en 1894, par M. Paul Doumen, professeur à l'Université de Kōl, en présentant aux membres du Congrès des Orientalistes

la première partie de l'*Histoire générale de la philosophie* qu'il a entreprise. Ce premier volume contient, outre l'introduction générale, la *Philosophie du Véda* préparée par *Spandana* (Leipzig, 1894) et la note en question résumant la leçon dont M. Paul Duménil a donné les premiers efforts de la pensée hindoue vers l'indou. En la distribuant comme un prospectus de librairie, l'éditeur n'a sans doute d'autre prétention que de rappeler le très réel intérêt du volume déjà paru, en même temps qu'il annonce, comme préparation au second volume sur la *Philosophie des Upanishads*, la publication d'une traduction allemande par le même auteur de *colantha* du *ssa* d'indou (Leipzig, 1897).

A. P.

M. DE LA MANTOUILLON. — *Moines et Ascètes indiens. — Essai sur les moines d'Ajanta et les couvents bouddhiques des Indes.* — Paris, Plon, Nourrit et Co, 1898, 306 pages in-8° avec 21 gravures d'après des photographies.

C'est un essai bien entendu qui vient de paraître de M. de la Mantouillon sous le titre de *Moines et ascètes indiens*, avec ce sous-titre : *Essai sur les moines d'Ajanta et les couvents bouddhiques des Indes*. Il n'a pas prétendu, nous dit-il dans sa préface, « faire entrer de sonant, mais seulement entrer de voyageant ». Du moins n'a-t-il pas voulu nous donner, après tant d'autres, un de ces récits de voyage où s'épand la personnalité naïve du globe-trotter pour qui l'Inde, au bout de ses six siècles, n'a point de mystères : nous ne l'en blâmons pas. Plus ambitieux et d'ailleurs infiniment mieux renseigné que la généralité des touristes, il a voulu grouper sous une forme respectable les résultats de ses voyages à travers les pays et à travers les livres. Ce n'est pas une œuvre facile que l'entreprise de combiner ainsi notions et pittoresque, documents et paysages, informations et impressions. Or voilà le moyen dont s'est servi M. de la Mantouillon. Il a écrit son livre au premier de l'étranger du site fameux d'Ajanta. Il a décidé d'en faire le centre et l'unité de son ouvrage : c'est son thème vulgaire, son point d'attache et d'orientation, qu'il a choisi comme un théâtre où faire se dérouler pour nous, au premier de son tour, toute la légende divine de l'Inde. Dans les grandes institutions et profondeurs qui l'ont y recréent de contents et de temples, il découvre, comme en un monde vivant, tout ce qu'il a recueilli de ses lectures et de ses voyages : et il a beaucoup lu et beaucoup vu. Les Védas, Manu, les épopées, les purânas, le tripiaka bouddhique, le dernier bouddhisme, la Bhagavad-gita, l'ethnographie, les géographes hindous, l'histoire naturelle, la mythologie, la philosophie, la légende du Bouddha, sa doctrine, l'organisation de son ordre, l'héritage de son œuvre, le Hinayana, le Mahayana, tout débile devant nous après quelques peu efflué, sans autre lien apparent que, de temps à autre, un rappel plus ou moins vague, puis un nom adroit d'Ajanta, qui reste le tripiaka ; et, comme si on n'était pas assez du site d'Ajanta, onte que le Jilut, la Choue, le

Japon, la Corée, le Siam, la Cambodge, Ceylan, Java, comme s'il ajoutait quelques traits à cet extensible pot-pourri auquel on rajouterait : Siamois, ni Siamois, ni Siam, etc. ou tout de suite l'originalité de ce plan et aussi ses imperfections prises au point de vue scientifique. Il n'y a guère de chapitres sur lesquels nous n'aurions quelques réserves ou quelques observations à faire. Mais M. de la Moellière aurait pu attendre de prendre son ouvrage pour ce qu'il nous est devenu et de ne pas épiloguer à une construction artistique des règles de religion qui ne sont pas faites pour elle. L'auteur a dû plutôt de l'économie de ses informations, surprenante chez un non-scientifique et qu'abaissent les appendices chronologiques et bibliographiques de ses livres et résumant toutes de ce qu'il sera la cause de l'indulgence en popularisant tout ce que lui a plu dans la légende hindoue. Encore faut-il remarquer que le lecteur ne s'est pas vu rebuté par un mélange aussi déconcertant de renseignements pris au fil du temps, à tous les temps, et de toutes mains et que l'auteur prend toujours de force à un centre unique. Avec un peu plus d'ordre, on pourrait regretter que M. de la Moellière prétendit se défendre d'être un schématisateur et qu'il sacrifiait une partie de son érudition et que, semblant une époque déterminée et commentant l'histoire sur quelques personnages bien choisis, il ne nous ait pas donné franchement le récit d'Ajanta, ou bien de cette œuvre hybride, ni purement hindoue, ni véritablement scientifique et qui, sous la rubrique factice, est exposée à un véritable phylloxère ni les artistes ni les savants.

A. PARENT.

P. E. PARENT. — *Buddhisme*. — Collection des *Manuels* de la *Religion*. — 1 vol. in-12. 173 p. Milan, 1908.

Le but de ce petit manuel est à la fois de mettre à la disposition du public une exposition du *Buddhisme* hindou d'après les données actuelles de la science et de fournir aux futurs initiés une sorte d'introduction à l'étude de cette religion. Disons tout de suite que M. Parent, professeur à l'Université de Florence, s'est parfaitement acquitté de la double tâche qu'il se proposait. Le plan de son livre est, par la force des choses, fort analogue à celui qu'a suivi M. Oldenberg sur le même sujet, après une inévitable introduction sur le développement de la pensée humaine avant le *Buddhisme*, et le fameux hymne métaphysique du *Bagavad* (X, 129) ne peut manquer de se reproduire, il faut bien s'occuper tour à tour des « *foies joyeux* » des formules *buddhiques*, du *Buddha* et de sa vie, de la doctrine et de son enseignement, de la communauté et de son organisation. Le fait que M. Parent adopte, à l'exemple de M. Oldenberg, la tradition de l'Église du sud et préfère, comme lui, se servir des documents plus accessibles, plus simples et même occasionnels, nous paraît

cette connaissance forcée. Mais l'ouvrage n'en est pas moins le fruit d'un travail original, et s'il ne révolutionne rien, il est au moins de bon aloi. C'est ainsi, par exemple, que M. Tappin se sert pour résumer l'histoire mythologique des deux védas (p. 94) de la clef que les commentateurs hindous nous ont récemment fournie à cet effet. En revanche, on pourrait peut-être lui demander, après les découvertes du Dr Filher, plus de précision dans la locution géographique que le Kâpilyastu (p. 10) sans parler des autres villes saintes du bouddhisme. Quant à l'orthographe « Bodhi-Guyâ » (p. 99), qui est une inversion de Bodhi-Mitra, il y faut évidemment renoncer : le nom du petit village voisin de Gayâ ou la Bouddha-streignu à l'illumination, à la « Bodhi », se prononce et doit s'écrire Haïh-Guyâ. Ce ne sont là que des points de détail, mais la rigueur de la géographie se retrouve dans le petit exposé historique relatif au chapitre de l'Ordon et même se poursuit dans l'emploi du vocabulaire dans l'ensemble l'histoire, sans doute simple, d'une précision qui, à notre avis, n'aurait pas été déplacée même dans un livre de vulgarisation scientifique. La partie propre de l'ouvrage et celle qui s'intéresse plus particulièrement aux gens d'étude est contenue dans les deux derniers chapitres (ch. v et vi). L'un explore une analyse détaillée du Tripitaka jûi qui tendent plus consciencieusement encore les spécialistes de traductions dont elle est accompagnée ; le second achève d'orienter les étudiants en leur montrant entre les mains des archéologues bouddhistes maintenant des études bouddhistes. On sent alors l'utilité générale de ces deux chapitres, d'autant plus bien traités : les étages sont au delà des bornes du l'histoire l'intérêt de ce petit livre qui fait honneur à la culture des Maîtres Haïh.

A. Fournier.

Secon. — Les incantations. — 2^e éd., Paris, Champion, 1907.

201 pages in-12.

Dans ses livres sur les incantations, M. Sédar prétend, à l'aide de quelques textes sacrés et des écrits de Jacob Rabinovitch, nous initier aux mystères du Verbe. Jusqu'à quel point il y réussit, nous aux maîtres de la science, M. Sédar, prétend à son compte les paroles du Philologue inconnu, à celui de son avenir dans ce monde qu'il parle quelquefois de tout autres choses que de ce dont il peut traiter. C'est un maître polémique exécrable, un digne fils de nos maîtres de la science. Peut-être M. Sédar nous permettra-t-il du moins de faire notre métier de pédants et regretter de nous « et de regretter avec lui l'incertitude de son orthographe sacrée, tant dans ses transcriptions que dans les épigrammes d'érudits démodés qu'il nous donne à la page 161. L'importance de noter exactement les voyelles et de distinguer les lettres des images est très sensible à un adepte sans fervent du Verbe pour qu'il veuille la peine d'insister.

L'auteur n'est guère en ce point à se laisser égarer par l'hébreu ou l'anglais pharaon et à se représenter un frangin par plus ce qui se prononce phé (souvent phéto, le boucra fardé et charité) ne lui échappera pas davantage. Il est d'ailleurs que M. Séder, qui est bien l'anglais, ne sois pas de mensur. Nous le regrettons d'autant plus vivement qu'il semble prêter à certaines parties peu connues et qu'on n'a pu démentir de la littérature égyptienne un intérêt valable et que ne s'élève pas le fait de signer des livres les plus remarquables ne de résumer les observations les plus décevantes des auteurs théologiques à qui il est obligé de s'en fier pour nos informations.

A. F.

A. BARRAS. — *The Hymn of the Soul* (Tracts and studies, vol. V, n° 3). — (Chicago, University Press, 1907, in-8°, pp. 37-40).

M. Barras a pensé qu'il convenait de rappeler à l'attention des théologiens et surtout hommes de la littérature grecque qui dans l'église comme par une double édition du texte syriaque*, une traduction anglaise* et deux traductions allemandes*. Sa tâche est donc faite.

L'hymne, originellement composée en syriaque et en vers, se trouve insérée, en ce cas peut-être, dans les Actes apocryphes de l'apôtre saint Thomas. Un jeune prince (= l'âme) est envoyé par son père, le Roi des rois, et se met à la recherche de l'Église, lui-même son frère aîné, dans le pays d'Égypte (= sur la terre) pour y faire la partie promise, gardée par un serpent. Il oublie sa mission et change son habitude d'habiter pour le sein maternel du pays (= la terre), mais bientôt délaissé par un message de ses parents (= la révélation divine), il accomplit la tâche qui lui est assignée et retourne au pays de ses parents (= la vie) où il est couronné et reçoit l'offrande à son double idéal : et entre au paradis des Païens et des saints. — Telle est, en résumé, la substance du petit poème, qui a été certainement composé avant l'anée 221, et pourrait bien être l'œuvre du célèbre Basilien, qui, quoi qu'on en ait pu dire en ces derniers temps, a certainement professé les doctrines gnostiques.

Il n'est pas moins intéressant au point de vue philologique, et malgré les efforts des auteurs qui s'en sont occupés, il reste encore bien des difficultés à élucider sans ce rapport. La nouvelle édition d'apports à un point de vue aussi intéressant aux travaux précédents qu'elle est d'ailleurs très bien*.

1) Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles* (1879) et *Chicago, Acts Martry* (1892), t. III (1892).

2) Wright, loc. cit.

3) E. Macke, *Thesaurus Orientalis* (Tubingen, 1874), et Lippert, *Die apocryphen Apostelgeschichten*, t. I (1883).

4) Voir quelques remarques à ce sujet : t. 25 a, la seconde note est certai-

On regrettera que l'auteur n'ait pas songé à consacrer la *variante* arabe, qui présente, dit-on, des variantes intéressantes, et qui aurait pu fournir des éclaircissements pour les passages obscurs.

J.-H. CASROT

Dr FERNÁNDEZ JOSÉ A. ALVAREZ. — *Iconografía simbólica de los alfabetos fenicio y hebreo*. — *Estudio hermenéutico acerca de los correspondientes significados cifrados en los respectivos nombres, figuras y vocales del primer material de los XIII libros de ambos alfabetos*. — 1 vol., in-8° de xxviii et 216 pages. Madrid, de Bailly-Baillière, 1898.

Ce long titre est expliqué au début de l'introduction de la manière suivante : L'auteur herménéutique sur l'onomatopée symbolique des alphabets phéniciens et hébreux comprenant : 1° l'explication de ce qui représentent les figures des lettres de l'un et l'autre alphabet; 2° l'enseignement symbolique qui résulte de la figure de chaque lettre, et 3° les exemples contenus dans les nombres respectifs des signes alphabétiques et dans les vocables correspondants à la valeur numérique de ces signes, tant selon l'analogie et les règles de la grammaire et de la philologie hébraïque. Un peu d'audace et beaucoup d'ignorance et d'imaginaires espérances, tel nous paraît être le bilan de ce livre. Nous nous déclinons d'ailleurs poliment l'interpréter pour le juger.

M. L.

I. A. TROUBADO. — *Folk-lore Catalan*. — Turin, C. Clausen, Paris, A. Fontamélaire, 1899, 1 vol. in-16 de 126 pages.

M. Troubadore a raconté qu'à peine la mortelle et malsaine maison de légendes, de contes, de chansons, de traditions et de coutumes qu'a faite M. PIRÉ, il n'était encore plus d'un qui a glané sur la folie usagée et son petit livre ferait de son prétendu la preuve la plus démonstrative. C'est au terme de Catalan qu'il a véritablement limité ses recherches et il n'est attaché à y démontrer dans son récit que les usages et les croyances qui lui apparaissent comme des produits du sol même, laissant de côté les coutumes et les traditions qu'il aurait sou-

vement le grec *topos*, mais qu'il s'est hâté de proposer une erreur du mot *topos* (sup. agr. *topos* = *espace* et d'autres ex. nombreux); — γ; 20 b : le *parat* qui accompagne le *has* ne signifie pas simplement un *défectif* ou un *adjectif* (sup. agr. *parat* = *par* ou *chaque* par *paron* qui se voit avec du *dehors* γ; — v, γ; et 25 b : le *causas* *causas* que le mot traduit par « *causes* » *causas* = *causes* = *causes*, tandis que la *causa* de *Rachin* a eu une réputation pour un genre d'antiquaire (V. *Atlas de Sabatini III*, trad., p. 143.)

l'homme à la Sicile entière. Il y avait peut-être à ce point de vue plus d'une réserve à faire : un grand nombre des folk qui frappent M. Trombadori se retrouvent bien de la Sicile et même hors des pays italiens, et en matière de folk-lore, il ne paraît absolument téméraire de parler d'« originalité » ou même d'« indigénat » ; nous sommes fort mal renseignés sur l'origine historique de la plupart des traditions et des pratiques où s'objectivent les lumières de l'esprit et du cœur des divers peuples européens, traditions et pratiques, qui leur sont au reste communes pour des liens peut-être les plus étroits ; il serait prudent de ne pas donner une signification locale à des rites et à des usages populaires auxquels d'un bout à l'autre on peut découvrir soi-même des parallèles exacts en presque toutes les parties du monde. M. Trombadori est du reste le premier à reconnaître les ressemblances frappantes qui existent entre telle des pratiques ou des manières de penser qu'il a observées dans le pays de Catane et tel autre ou telle pratique italienne de l'Inde ou de la Grèce. Il s'est donc en somme efforcé de rapprochements, il s'est contenté de signaler en son court préface ceux qu'il y avait matière à constater ; il attendait eux-mêmes pour faire du folk-lore de son île une étude comparative qui s'impose, d'accord avec un si grand nombre des historiens.

Son ouvrage est divisé en sept parties : 1^{re} Croyances et superstitions; 2^e Mœurs (en tant qu'elles ont des allures d'usage); 3^e Proverbes et sayings de l'ère; 4^e Poésies populaires; 5^e Mélanges populaires; 6^e Romances; 7^e Poésies.

C'est la dernière partie surtout qui présente pour l'historien des religions un réel intérêt : nous signalerons tout spécialement les séparations relatives aux devoirs de sang (p. 11-16), c'est-à-dire, aux figures dont l'aspect abandonne le corps, tandis qu'elles subsistent, pour servir à traverser les conjugués ; si ce n'est un motif plus à l'honneur que leur est liée par une sorte d'immuable loi dans les corps qui leur appartiennent, elles sont chargées de procurer ou de raporter. Ces femmes sont regardées comme terrestres d'un point de vue unique. Néanmoins aussi les croyances qui ont été aux temps anciens (p. 17-21), les fables dont la présence dans la religion porte lumière (si possible) (p. 22-25), aux places du saint Pierre (p. 27-31) : ce saint qui veut bouter de son chariot avait continué de raporter, il ne s'emportait avec lui au ciel et de temps à autre il en faisait une ou deux sur la terre ; le travail qu'il fait en tombant est au passage de malices. Nous voyons la simple épiphanie pour les regards (p. 32), les conjugués relatifs aux jours prochains et finistes (p. 33). L'origine du fils Jésus le saint ou phylange au moment l'abbé de saint Jacques (le vers l'abbé), nous n'a pas fait un phylange à l'un de ses sanctuaires durant sa vie (p. 37), les prières que l'on dit des autres fables (p. 37), l'explication donnée aux enfants du journa et des autres à l'éclaircissement de l'innocence et l'autorité de son (les jours en son l'abbé) sont en fait, les autres prières sous des formes d'âme des animaux ou de leurs traits (l'abbé, papillon, etc.) (p. 37-38), les démons de la nuit ou de l'innocence, etc.

que l'on peut de tout un côté, et d'aut à gauche que l'on aperçoit cette maison, au sud, et d'aut à droite, au nord quelque figure ou plusieurs figures se vous écrient (p. 38-39), la cérémonie s'agit attirée au pain (p. 39). Le jour de Saint-Laurent, il tombe sur le sol une poignée d'or, qui présente des charbonnets sur lesquels le saint fut grillé (p. 39). Il est dangereux de cueillir les herbes : le village ne souffrirait de vermine (p. 40). Si l'on vous attriste une nuit, c'est prodige du mal pour l'avenir de votre famille (p. 40), mais d'un fagot gendarme les mêmes herbes et jurent tout des choses avant-coureuses de maladies et de malades (p. 41). Il ne faut pas rester trop longtemps à table pour ne pas contraindre à donner plus qu'il ne souffrirait l'usage qui vole au-dessus d'eux tant qu'on mange (p. 41). M. Trombadori rapporte quelques pratiques de magie sympathique ; le jeu par exemple de poignées du vent et du courant sur les jeunes époux (p. 42), l'empêchement momentané de ne pas tomber au lit à deux fois sans le secours du drapeau des saints et des conjurations (surtout, en effet, il recommandait à son vicaire d'aller et cela, particulièrement, p. 42-43), ou la continuation des jeunes filles de ne jamais se lever (surprenant) (p. 46). Les habitudines croyances relatives à la chasteté et aux vœux prophétiques dont on dispose contre elle se retrouvent dans le pays de Gênes (p. 44). M. Trombadori a constaté l'existence des superstitions continuées sur la possession magique du sang et en particulier du sang des églises (p. 45) ; il a indiqué (p. 46) l'ensemble de pratiques à prendre contre les dangers mortels causés de s'établir dans une maison neuve et il relève (p. 47) la très caractéristique habitude d'effrayer les statues des saints pour obtenir par la contrainte de ces amulettes protection en qu'on ne voulait pas recourir de bonne grâce à leurs vœux (p. 47). La nuit de l'Ascension, on place sur les fontaines des vases pleins d'eau et du fleur, que le Christ baigna en traversant le ciel et le lendemain matin on se lave avec cette eau sainte et parfumée qui porte bonheur (p. 48-49). — Parmi les prières, il faut signaler celle qui est destinée à faire venir le médecin qu'on en peut avoir besoin. La prière à sainte Marguerite pour qu'elle envoie prescrire des remèdes du ciel ou ceux d'enfer à l'homme en vous avec lessein d'être guéri, selon que l'on croit pour faire cesser la mauvaise temps, pour faire pleurer, la prière à saint Roch pendant l'épidémie, les prières aux saints dans des douleurs, etc. Parmi les recettes de médecine populaire vient, quelques-unes ont le caractère de charmes magiques. Les trois fêtes différentes sont celles de saint Sébastien, de saint Agathe et de saint Affre. Saint Sébastien a pour privilège spécial de rendre la parole aux muets et de leur entendre les secrets : ainsi lui adresse-on volontiers les prières et les jeunes gens qui ne peuvent parler, au jour de sa fête annuelle (p. 113-114). A l'église de del Santo Carro, un confrère qui porte un saint Agathe a laissé l'empreinte de ses petits pieds (p. 121). Sa fête est surtout intéressante par la procession magnifique et théâtrale dont elle est l'occasion, et un magnifique figuré en statue placé au haut d'une tour sur un char tiré par des bœufs.

l'usage la 3^ele de Jean' Aïbo, M. Tranchesiou avait entrepris avant de tracer les notes des colonnes Hérostratiques (p. 420).

Ces quelques indications montrent assez que les historiens de la religion comme les folk-loreistes sauront tout profit à lire ce petit livre, simplement et abondamment écrit, élégamment imprimé.

L. MARTEL.

[illegible]

appelle des *Charités*, sur les chapelles et églises consacrées au saint et surtout sur son culte dans la Languedoc, où il était né. M. G. donne de nombreux détails, d'après M. de Cuch (v. particulièrement sur le pèlerinage des nobles, *Vallée de la V. VII*, p. 45 et 46.) sur le culte de saint Éloi en Belgique; son article renferme également des notes sur les miracles miraculeux du saint vénéralisé autrichien à Douai, sur ses représentations iconographiques dans la région du Nord, les corporations dont il était le patron, le monastère dont est célèbre la fête de Perwez, son culte à Elgno, en Souabe et dans l'Argovie, une empreinte merveilleuse de son pied qui existe à Kermadoret, sur le bord de l'Océan; il indique aussi que le trait du « our-pain » en été attribué à saint Dunstan comme il l'est d'ordinaire à saint Éloi. Dans le n° 7, des renseignements sont fournis sur les drapens de pèlerinage, portant une représentation de saint Éloi, qu'on attachait dans la Belgique wallonne au collier des chevaliers lors des concours de joute ou de chasse, sur les nombreuses iconographies d'Allemagne où apparaît l'épave du pied marqué, sur la confrérie des fontaines-circulaires de Paris qui avait saint Éloi pour patron. Dans le n° 9, M. G. relate la mention faite par Hér. Barbour de Monmouth d'un culte consacré aux corporations des juelliers et des orfèvres de Rome, et on voit exprimer les épaves du pied marqué et du pied marqué M. T. résumer toutes quelques détails sur le culte, sur les églises, de saint Éloi en France. Remarquant que en même en certains lieux des localités dans le nom desquelles entre en composition le mot « *Éloir* », il se demande s'il n'y avait pas entre ce mot et la profession de saint Éloi quelques relations.

M. G. a inséré dans les n° 8 (col. 174-175), 11 (col. 201-205), 12 (col. 247-251) et 13 (col. 282-286) des documents qui viennent compléter l'ouvrage qu'il avait publié en 1882 sur le costume de faire passer les niches à travers ou sous pour obtenir leur présence. Dans le n° 8 figure tout d'abord un article de M. N. W. sur l'existence de l'usage de produire du « *ordre* » il relève entre autres images la coutume de passer sous le dessous d'un pont, par le trou d'un vieux chemin, à travers un arceau fermé, par un trou fait dans la table d'un champ, à travers un archer de cheval, ou par un trou dans la jambe d'un homme à travers une roue (charrue). M. Karlowicz a trouvé en Pologne quelques faits analogues. Il les publie dans le même numéro. Il rappelle que, dans bien des cas, celui qui passe par l'arche fermé ou entre les branches d'un ponton, non seulement se libère d'un dévotion du carter ou de la promesse de ne qu'il y a en lui de mauvais et de malheur, mais acquiert un peu de la force, de la santé et des qualités de l'être ou du objet qu'il traverse. Dans le n° 9, M. G. donne une série d'additions aux chapitres I (La roue à deux roues; l'arche à trois, l'arche fermé); II (La roue dans la terre, Le cercle de gazon), et III (Pierres et cailloux à travers) du livre qu'il a fait

1) En outre cette méthode, E. H. H. H., 1882, 1 vol. in-10.

paraître n'y a eu que sur ce sujet; dans le n° 11, il indique divers compléments à son chapitre IV (passer sous le tombeau du saint ou le rebelle de l'autel), et dans le n° 12 à son chapitre V (Filles diverses : passer entre deux cadavres, entre les bras d'une croix, sous des épées usées, entre les jambes d'une personne, sous le ventre d'un dieu ou d'un ours, à travers un collier de cheval, etc.).

De M. Cahier dans un précédent article (*Mémoires*, t. VII, n° 9, col. 495-504) avait cherché à établir que les représentations de Samson lui-même, avec un lion qui se retrouvent fréquemment dans les églises chrétiennes à partir du x^e siècle dérivent des monuments mithologiques, dont le sens s'était, à cette époque, des longtemps perdu. Dans le n° 11 du volume que nous analysons (col. 241-47), il publie des textes et des monuments figurés qui viennent à l'appui des arguments qu'il avait déjà fournis. Après avoir montré que Samson n'a été l'objet d'aucun culte, il reproduit un fragment de l'eau de soie, de l'époque romaine, conservé au Musée de Nuremberg et qui semble bien en effet représenter, en dépit des incertitudes soulevées du catalogue, un double sacrifice mithologique, très analogues d'aspect aux scènes où figure Samson, il donne ensuite un certain nombre d'exemples nouveaux de sculptures de cathédrales où est représenté Samson dans sa lutte contre le lion (il publie entre autres une gravure où est reproduit un fragment d'une frise historique de la cathédrale du Fribourg-en-Brisgau; la personnification assise sur le lion a été prise par le Père Cahier pour une femme symbolisant la vertu de la Foire), il signale la mosaïque de Saint-Gervais de Cologne où Samson déchirant un lion de ses cuisses et l'ayant attaché au bâlier de la bouche d'un lion figurent côte à côte et soulèvent la présence du groupe de Samson et du lion sur deux socles de chevalier. M. C. montre enfin comment les artistes, lorsqu'ils ont voulu réellement représenter un homme lutinant contre un lion, ont dû s'affranchir de la tradition qui imposait au héros une attitude contre nature.

De M. Cahier (n° 4, col. 77-80) traite les objections que l'on a faites à l'interprétation qu'il avait proposée (t. VI, col. 172 et seq.) des représentations symboliques et éponymiques et donne quelques nouveaux exemples de personnages éponymiques représentés les pieds ou les genoux à rebours (il publie entre autres la reproduction d'une peinture de vase d'un travail attique du vi^e siècle où est figuré un personnage, probablement Héraclius, dont les pieds présentent cette particularité).

(11. F.-F. Pénouzet, *Les Espéris et les Démons d'après Homère* (n° 1, col. 1-5).

17. E. Housaye (n° 1, col. 5-10) et G. Desmaré (n° 4, col. 73-77), *Le Mammifère Biche*. Dans le premier article, M. H. publie huit citations françaises de cette complainte, paraphrase poétique de la parabole de Lazare; dans le second, M. D. cherche à en établir strictement le texte : il montre qu'il existe dans les pays gallo-romains deux chansons l'une à fait distinctes sur ce même thème, l'une, la plus ancienne, remontant à la Catalogne, au Piémont et au Midi de la France, qui suit très fidèlement le texte évangélique, l'autre, de date postérieure, appartenant aux pays de langue d'oïl et dont l'auteur inconnu a pris avec la tradition

de grandes libertés : la pauvre, qui est venue à la porte du riche, n'est dans cette version, sous-Cariat lui-même. Pour rétablir l'antithèse qui fait le fond de la parabole, la porte opposée au riche grave et dur se trouve au camp charitable; l'un feu brûler au enfer tandis que l'autre sera sauvée. La pauvre pénètre aux deux égouts le ciel qui les attend et au paradis fait éclairer sa divine puissance : les bonnes œuvres de la terre éclairent la chambre où elle aime d'une lumière paisible et celle de la lune.

V. M. O. Esou, de Malindi (Prose Hébraïque) (n° 4, col. 80-82) rapporte un certain nombre de cas, recueillis dans la région qu'il habite, où les fonctions et les pouvoirs particuliers attribués à un saint résultent très aisément du nom qu'il porte ou de la signification qu'une étymologie populaire a attachée à ce nom. Parfois même le nom du saint a été détourné afin de correspondre mieux au rôle que lui assignait la tradition. Dans le n° 12 (col. 285-86) M. de Cock rapporte des faits de même ordre qu'il a recueillis dans les Flandres.

VI. M. Immanuel Lévi (n° 4, col. 93-94), complétant le travail de M. Oudot sur le Mariage en mer, groupe, à la suite de Ländberger, divers textes qui établissent que chez les Juifs existe depuis le VII^e ou le VI^e siècle l'usage de se marier pendant une période qui répond à peu près au mois de mai (celle qui s'écoule entre le Pagan et la Pentecôte) qui n'aurait été généralement expliquée par le souvenir de la mort des 12.000 disciples d'Athos. Cette interdiction est toujours liée à celle de se raser pendant le même temps.

VII. L. E. Larnoux. Le Lièvre dans la mythologie (Le Lièvre de la lune) (n° 2, col. 25-29). M. L. s'efforce de montrer qu'en Égypte le lièvre, sous deux divinités principales, la déesse Ou-t ou Ou-ou-t, de la ville du même nom, et Ou-tis Ou-ou-t, peuvent recevoir la tête ou le nom, est en relation étroite avec la lune et les cultes lunaires. Ou-tis n'est qu'exceptionnellement et accidentellement identifié au soleil, il l'est au contraire très fréquemment avec la lune, sous des noms : la déesse Ou-t de la déesse Ou-t était l'Hermogène des Grecs, la ville de l'Hermès égyptien Thoth, qui personnifiait essentiellement la lune et dont le nom était joint à celui de la déesse des Anciens Égyptiens et à celle même qu'on assimilait à Thoth avait dans Ou, où un temple s'appelait « Nefer, la place de ses splendeurs. Nefer-ou, jeu de mots probable sur son nom « Ous-nefer ». Dans ces conditions, on ne saurait s'étonner beaucoup de voir « figurer dans la légende de la lune Ou-tis Ou-ou-t, comme il l'est à Karnak et de « voir aussi la déesse de la ville lumineuse par excellence représentée avec une tête « de lièvre : presque tous les peuples s'ont-ils pas pris les traits de la lune pour « l'image d'un lièvre? » M. L. montre alors que peu de données existaient qui permettaient d'identifier, se souvenant de la déesse M. Larnoux, le Lièvre a été en Égypte qui en son nom. Et il termine en disant : « Que le lièvre ait été cosmique ou hiéroglyphique en Égypte, il faut nécessairement tenir compte du symbolisme ancien et hiéroglyphique : le ghe de ce lièvre, pour employer une expression hiéroglyphique de M. Larnoux, est peut-être là plutôt qu'ailleurs. »

2^e H. LARSEN. *Les origines du télépatisme* (n^o 7, col. 144-162). M. L. rattache le fluxionisme à la croyance à l'immortalité et aux mouvements spontanés des objets matériels, et il fait dériver cette croyance elle-même de l'observation des mouvements de nos objets déterminés par l'action magnétique des courants et des aimants, qui, par une illusion naturelle attribuent à une cause indépendante des phénomènes dont la source est un autre monde, il s'agit-il d'une de ces « extériorisations de la matérialité » dont s'est occupé M. de Huchas. « Le culte des fétiches a donc pour principale cause la magnétisation, de même que le culte des mânes a pour principale cause la télépathie. »

3^e L. LARSEN. *La Voie et la Vie du nom* (n^o 10, col. 217-236). Dans cette longue étude, M. L. a pu nous faire voir que dans les croyances de la plupart des peuples il existait une sorte d'identité entre le nom et la personne qui le porte, si bien que la connaissance du nom confère une réelle puissance sur celui qu'il désigne et que la connaissance du vrai nom des êtres sanctifie les dieux à ses prieres aux volontés de ceux qui les invoquent, équivalant les divers aspects de cette conception et des pratiques qui en découlent dans la religion et les mœurs égyptiennes. Voici les différents parties de son mémoire : 1^o Le choix du nom à la naissance (pour les hommes et les dieux) ; 2^o La coutume de porter, entre son vrai nom, dont on ne se sert pas, un surnom, un bon nom par lequel on vient à bout poliment (pour les animaux et les hommes) ; 3^o La connaissance du nom, identifié à la personne, après la mort. « Les mânes vivaient grâce à la lecture de leurs noms... ; Sécher son âme funéraire, c'était renouveler la vie du défunt » ; 4^o Le nom et la personne. Le nom participe à l'essence des choses ou des êtres qu'il nomme ; il est une force ou un mode de la personnalité. Il est souvent assimilé au Ka, partie à l'âme, plus souvent au cœur, avec lequel il partage l'aptitude de « parler » qui découle de la croyance que la vie d'un homme ou d'un être mort peut se cacher dans une plante ; 5^o Action du nom sur la destinée de la personne.

VIII. 1^o S. HENRI. *Le Serpent d'Enoch et le Livre des Secrets d'Enoch* (n^o 5, col. 101-114). M. H. critique l'interprétation donnée par M. Charles de mèl *phénicienne*, qui désigne des animaux fabuleux inconnus aux Hébreux, et se fonde sur le Livre des Secrets d'Enoch ; il se demande s'il ne s'agit pas plutôt, ainsi que des serpents, des crocodiles, animaux à la couleur de bronze. L'hypothèse lui apparaît physiologiquement acceptable et elle s'appuie à ses yeux sur des analogies lexicographiques et mythologiques assez probantes, mais il n'en discute pas la caractère hypothétique.

2^o S. HENRI. *Le portanda insigne rituel de la Pape Jean* (n^o 8, col. 115-117). M. H. complète en ce nouvel article ce qu'il avait écrit sur ce sujet M. Guldou (Mél., t. VI, col. 100) à propos de l'ouvrage de M. Strick *Der Hirsbergphinde*, par l'analyse de la vie légendaire de saint William de Norwich, récemment publiée par A. Jessop et M. H. Jones. Saint William de Norwich fut assassiné à l'âge de douze ans, on retrouva son cadavre dans un blé et les habitants

années de sa mort. M. B. démontre par une abondante œuvre et précise l'immunité de l'amaïstion. Il établit le mal fondé des ammaïstions ammaïstes qui ont été produites en d'autres cas à la charge des Juifs et conçoit ainsi : « Comme l'histoire lue l'a bien montré, la raison d'être de ces ammaïstions est dans la préoccupation du sang qui dans toutes les ammaïstions a sa grande et lugubre place. Au fond, je me demande, après tout ce que nous avons vu, si l'idée du sang n'est pas venue, après coup, se greffer sur des ammaïstions personnelles et leur donner aux yeux des peuples une vérité psychologique ». Ce court article constitue une bibliographie très complète de la question.

IX. M. J.-P. Pons publie (n° 10, col. 203-217) une variante juive du fait qui a perdu son corps. M. J. Lévi a fait paraître dans le n° 17, col. 285, une suite sur mille variantes.

X. A. Dahan. *Superstitions des juifs ottomans* (n° 12, col. 255-281). Très intéressant et important recueil des pratiques superstitieuses juives en usage aujourd'hui chez les Juifs de Turquie. Voici les principales divisions de ce recueil : I. Ammaïstions. 1° Mites symboliques (rites d'union et rites d'amaïstion); 2° Promesses. — II. La vie conjugale (autour de l'union, moyen pour augmenter la loi sévère dans le mariage). — III. Grossesse. 1° Moyens pour faciliter la conception; 2° Signes divinatoires du sexe du fœtus; 3° Exorcismes; 4° Procédés pour faciliter l'accouchement. — IV. Règles contre la stérilité. — V. Règles et interdits à observer après l'accouchement. — VI. Précautions contre l'avortement. — VII. Règles à suivre pendant la première période de la vie de l'enfant; 1° Pour l'amaïstion, (pratiques liées de la longueur de la première enfance, etc.); 2° Pour guérir les enfants qui lèvent (pratiques liées de la dentition); 3° Pour mettre l'enfant au biberon; 4° Pour lui donner un nom; 5° Pour le guérir de pleurer; 6° Pour le guérir et le préserver des maux de la vieillesse (maux de la vieillesse) et du mauvais sort; 7° Pour lui apprendre à marcher ou à l'aider son apprentissage de la parole. — VIII. Règles à observer pour éviter de se voir exposé à perdre ses enfants et surtout pour empêcher les effets d'entraînement avec eux les enfants dans la tombe. — IX. Pratiques diverses relatives à l'allaitement. — X et XI. Maladies ammaïstionnelles. — XII. Moyens de se préserver des ammaïstions. — XIII. Règles à suivre en voyage et notamment de départ. — XIV. Études ammaïstionnelles des querelles et procès pour les éviter. — XV. 1° Les Pratiques; 2° Procédés à employer pour que les yeux soient ouverts; 3° Questions; 4° Règles à suivre lorsqu'un change de demeure et lorsqu'on se va au puits.

La croyance à la magie et spécialement à la magie sympathique, la croyance à la puissance des mots et des noms, à l'efficacité des signes, aux sorts et aux gestes qui portent malheur, à la vertu du sang et de certaines plantes, à la transmission des qualités et des infirmités par le contact, etc., se retrouvent à chaque pas dans ces pratiques traditionnelles.

Revue des traditions populaires (t. XI et XII, années 1904 et 1907).

I. M. René Basset a continué avec la collaboration de MM. Hérold-Labor et A. Garçon la précieuse enquête ouverte depuis plusieurs années sur les étiés anglo-saxons (t. XI, p. 35-38, 379-382, 470-484, 525-530; t. XII, p. 53, 270-271, 532).

II. M. René Basset a poursuivi ses enquêtes sur les Épiphanies merveilleuses (t. XI, p. 51-52, 199-204, 312-313, 525-530; t. XII, p. 81-85, 916, 100-109, 480, 516-517 (MM. Marlot, Dugues, Fra Dioni ont collaboré à cette enquête), la « Pentecostisation par le sang » (t. XI, p. 465; t. XII, 692), les Métempses (la Voie Lactée, l'Arc-en-Ciel), le Feu Saint-Etne, Orion et le Baudrier d'Orion, les Études Blanches, t. XI, p. 45, 245-247, 531-533, 576-78, 650-657; t. XII, p. 43, 657-670), les Orphes (t. XI, p. 16-19, 200-208, 555-559), le Folk-lore dans les écrits scolastiques (t. XI, p. 244, Attributions prononcées par le second concile tenu à Éphèse en 431 (p. Chr.), contre les hérésies, les diabolismes, les enchantelements, le magie et le culte des démons, et les superstitions relatives aux magies (t. XI, p. 476; t. XII, p. 410); il a ajouté quelques contributions aux enquêtes instituées sur les Rites de la construction (emploi du sang humain pour rendre les murailles solides (t. XI, p. 523) et les mines des divinités des mines chez les Achéens (t. XI, p. 534).

III. M. Emmanuel LALAGUETTE (t. XI, p. 1-12, 139-140, 537-538). Les anciens chants *Historiques* et les traditions populaires de l'Arménie. M. Lalaguette a pris pour base de ses études les parties de *Mémoires de Hérold-Labor*, mais ainsi que l'a fait remarquer M. Basset (*Ann. des Trad.*, page, t. XI, p. 323), les travaux de MM. Hérold-Labor et Koudakian ont établi que pour la période ancienne, son *Histoire* est dépourvue de toute valeur et que, les parties épiques de son ouvrage ne reposent point sur des traditions populaires, mais seulement le produit d'imagination à des sources littéraires et particulièrement à la Bible. Cette critique des sources que M. L. n'a pas faite, est été nécessaire pour que l'étude, d'ailleurs très riche en renseignements de tous ordres, qu'il a consacrée à la mythologie épique de l'Arménie, soit présentée pour la science comparative des religions tel quel il était. Il analyse les chants épiques relatifs aux héros d'Ériocou et d'Artaban, à la mort d'Artaban, du Chidar ou du Mithra dans le royaume mystérieux où il est encore enjourné/qui existait et dont il est resté pour indiquer le monde, à Arcton, le Prométhée à la fois et l'Hercule arménien, avec ou Prométhée maléfique, à Haly, l'adversaire de Thias, à Aram, le héros éponyme des Arméniens, à la légende d'Ar, dont s'est dérivé Samarkand, à Tigrane I et à Valentin, à Torgue Angougn, proche parent, d'après l'auteur, du Cyclope de l'Égypte. Mais toutes ces légendes, nous le répétons, ne peuvent être utilisées avec sécurité comme matériaux originaux, que si de nouvelles recherches viennent confirmer les résultats les plus récents auxquels est parvenu la critique.

IV. MM. HASEN, MANIN, FENASSY et TASSAULT-HAGEL, M^{me} RAVENNE (I. XI, p. 20-23, 624-625; I. XII, 657-65), ont publié diverses notes sur les coutumes de Noël dans la Belgique flamande et wallonne, l'Auxois, le Dauphiné, le Limousin, le Champagne, l'Alsace et la Péninsule. M^{me} FENASSY, Peltier et M^{me} PIERRE (I. XI, p. 23, 62; I. XII, p. 242) sur les superstitions et les usages du premier de l'an, en Dauphiné, en Lorraine et dans l'île de Chypre. M^{me} PIERRE rapporte à ses propres ou à d'autres procédés de distillation l'usage à Clugny, et dont les enfants se servent pour apprendre de saint Basile s'ils sont aimés de leurs parents; il consiste à jeter une petite feuille d'olivier vert sur des cailloux ardents. Si elle se roule sur elle-même et se réveille, c'est que l'enfant est aimé.

V. M. O. CASSIN (I. XI, p. 31). Note sur les procédés du contrainte employée à l'égard des images des saints à Charleville pour les obliger à exaucer les prières et les demandes de ceux qui les invoquent.

VI. F. MINGES, *Traditions et superstitions du Morbihan (suite). Coutumes de Pontivy*, T. XI, p. 44-47, 693. Présages, pronostics météorologiques, interprétés, manières qui méritent le respect du fait de leurs tenants ou l'argent de leurs bourses au moyen de paroles magnifiques procédés de préservation, superstitions agricoles, danger d'habiter les premiers une maison neuve, la fondation de Saint-Germain; elle est la demeure d'un esprit maléfique qui ferait du mal aux personnes s'il n'en était empêché par le saint qui les fait protéger par un gros chien.

VII. G. FOLIN, H. MARLOT, C. SAFOYE, F. DUBRE, et P. SEXTIER, *Superstitions et légendes recueillies aux mégalithes, aux rochers et aux cavernes* (I. XI, p. 46-48, 340-350, 653-655; I. XII, 458-502, 58-59). Pées et hommes qui y font leur demeure; impossibilité de déplacer les mégalithes, légendes d'origine, malin qui leur est rendu.

VIII. P. A. MARTELLE, *Le Normand en Haute-Autriche* (I. XI, p. 80-92). Contes intéressants sur la mort et l'enferment de Gombard (on voit la signification mythique et rituelle que Fragar, à la suite de Marnhardt, a cru pouvoir attribuer à ces événements); de A. TASSAULT-HAGEL, Les coutumes de Gombard à Verneuil-sur-Aube (Pyramides-Orientales) (I. XII, p. 86).

IX. M. O. (I. XI, p. 106-107) donne d'intéressants détails sur les superstitions du Tarn (médecine populaire; magie sympathique, transfert de la maladie, action des mots et des formules, action du fer, action directe de la personne qui a la puissance, exorcismes contre la peur, exorcismes contre les peurs, présages).

X. L. GONZALEZ, *Contes et Légendes du Valais* (I. XI, p. 139-143). Une histoire ancienne du changement et une autre du divin.

XI. H. BASSAT, *Notes sur les Mille et une Nuits* (I. XI, p. 146-147; I. XII, p. 148-152); M. B. donne un tableau comparatif des versions des quatre principales éditions (Le Caire, 4 vol. in-8, 1305 h., Boustay, 4 vol. in-4, 1297 h., Hachet, Bruxelles, 12 vol. in-12, 1835-1840; Beyrouth, 1880-90, 6 vol. in-8). Dans la seconde suite, il étudie, spécialement, un personnage pour exemple l'Arabe malin

à la grande-salle pontificale du Hâim el-Tajr, les trébuchements qu'a eue la suite de ces parties semi-historiques du combat.

XII. M^{re} A. LAMOUR, *L'origine des sorcelleries* (I. XI, p. 252). D'après une légende autrichienne, ce sont les esprits des sorcelleries d'un saint archange il les égrena dans les hauts lieux de justice.

XIII. TH. VOUGER, *Le trébuchement dans les rites funéraires de l'Ultrasie* (I. XI, p. 253-255). M. V. à la suite du professeur D. M. Annatidion trait dans l'emploi rituel du trébuchement dans les cérémonies de l'enterrement, être dévot à la mort d'un usage très ancien et qui remonte à l'époque où la culture et comme était encore humaine; cet emploi du trébuchement n'est pas spécial à l'Ultrasie, on le retrouve dans la plupart des peuples slaves, chez les Finnois de Russie et d'Asie M. V., il a été existé chez la plupart des peuples indogermaniques. Les traditions de déposer le trébuchement sur la tombe ou la tombe, qui valait encore en certaines tribus slaves et qui a existé chez les Slaves, prouvant évidemment du début de l'histoire au mort le moyen d'effectuer certainement son voyage vers l'autre monde.

XIV. P. SÉBASTIEN, *Contes de la Haute-Bretagne (récits merveilleux)* (I. XI, p. 255-259). I. *Quatre-vingt-neuf* (aventure d'un sort de Petit Poucet avec le diable qu'il aide par la suite d'une baguette magique qu'il a dérobée et a fait tenir par un prêtre, à donner des heures sous la terre, au conseil de l'âme à l'âme la baguette lui a été donnée par une vieille femme sans lui à la qu'elle il a charitablement fait l'union). IV. *Les Contes-Surieux de la Haute-Bretagne*. V. *Les sorcelleries et l'Enfer*. VI. *Les Sorcelleries, le Diable et le Saint-Esprit* du plus jeune des du monde auquel il ne reste qu'à l'histoire que cet animal et cet être objet — et qui en ont être non possible. Voici l'épisode merveilleux qui passe par un pays dont les habitants ont chaque matin élever le jour avec des sorcelleries et des sorts et il leur rend son esprit dans le jour chaque matin par son champ. Le monde s'élève par une l'histoire de l'histoire-garde que la pensée humaine l'histoire du jour merveilleux en les laissant à l'âme de l'âme et de l'âme du jour, VII. *Le Diable du Diable*. Telle est l'histoire merveilleuse des légendes du cycle des Sorcelleries : C'est une vieille femme qui la nuit se réveille en larmes et en larmes pour savoir un diable avec qui couchent dans une maison hantée. Un diable qui tente l'épouse pendant à l'histoire de la peau du diable qu'elle avait qu'elle — l'histoire de l'histoire et temps; au jour la peau s'enfuit par la chambre et a la femme femme en la plus avec la larmes du diable.

XV. V. SÉBASTIEN, *Traditions et superstitions des sorcelleries* (I. XI, p. 248, 250). Notes sur la suite des sorcelleries et des diables des sorcelleries, spécialement chez les Finnois de Russie et de Sibirie. Un exemple est donné (p. 250) de l'histoire de la sorcellerie par l'histoire de la maladie à un sujet.

XVI. M. SÉBASTIEN, *Traditions et superstitions des sorcelleries* (I. XI, p. 252-259). Le Diable. Vaut l'histoire des sorcelleries de la Haute-Bretagne. Promesses merveilleuses et sorcelleries. Magie sorcelleries. Il ne faut jamais avoir de peur la peur des

noir, au lieu de tirer de la lésion du fœtus, on en tire au contraire.

XVII. H. HAYEN, *Contumes et superstitions du pays de Liège et du pays de Caux* (I, XI, p. 269-272, 284-288, I, XII, 612). I. Le feu de Saint-Christophe (selon un usage des fumeurs réunis de ce feu : ils présentent de la femme, du la prison, de la peste, d'âmes s'échappent autour du brasier). II. Les feuilles de lierre (procédé de divination pour découvrir quel est le saint auquel il faut s'adresser pour en débiter de la maladie d'un malade ou à l'inverse quel est le saint considéré comme la cause même du mal et qu'en regard de la maladie continue posséder par lui). III. Le Saint-Jean (diverses présences des saints par la paille et les herbes de la Saint-Jean). IV. Le Saint-Nicolas. V. La procession du saint Polono à Orléans. Elle a été instituée au xiv^e siècle pour que le saint par son intervention soit tiré à une épidémie. VI. Les miracles de paille (aspersion d'eau bénite sur les pailles pour les mettre à l'abri des attaques des ardeurs et des maladies).

XVIII. H. Le Cammer, *Superstitions du Cap-Saint-Vincent* (I, XI, p. 288-294). Le miracle du (miraculeux). Le bon (miraculeux) contre le mauvais (miraculeux). Médicaments magiques (guérison des affections du fœtus et du fœtus en comptant et recomptant à rebours les grains). Traitement par des herbes aromatiques de maladies de l'oreille et du nez, par des infusions de la tête du fœtus, etc. des superstitions).

XIX. MM. FANTINAT, *Superstitions de Liège*, H. Mancel, *Miraculeux*, Hanc, MM^{es} Hanc et Lami en Y. H. donnent quelques renseignements sur les rites et les usages populaires dans l'île de France, la Lorraine, le Morvan, la Haute-Autriche, le Dauphiné, le pays de Bray, les Côtes-du-Nord (I, XI, p. 291, 292-293; I, XII, p. 295, 296, 297, 298).

XX. A. Hanc, *Les étres fantastiques en Belgique* (I, XI, p. 303-314). Fées, fées, dames blanches, gnomes, animaux fabuleux; les édifices bizarres.

XXI. A. Hanc, *Legendes contemporaines* (I, XI, p. 315-316, 323-329, 333-334). I, XII, p. 322-323). Ce sont des légendes de formation récente relatives à divers miracles, vivants ou morts, de la province de Cambrai et aux provinces belgiques et françaises dont on les suppose issues.

XXII. H. P. HERRMANN (I, XI, p. 324) rapporte un curieux usage de Pentecôte qui s'est conservé dans le canton de Neuchâtel. « Après l'Ascension ou après, les jeunes gens se réunissent autour de longs feux et portent des villages en les faisant sauter. Celui qui est le premier avec de son instrument est proclamé roi de la Pentecôte; le diable est symbolisé le lieu du vent qui accompagne le drapeau de l'Église Saint. »

XXIII. M^{re} Hanc rapporte la coutume des jeunes filles qui tiennent un homme qu'elles veulent épouser, de se rendre à la chapelle du Sst du diocèse (journées de Bray) et de brûler trois Ans Marie devant le statue miraculeuse. Entre chaque Ans, on jette une éponge au pied du saint. Ces éponges servent à la Vierge à attacher fermement le cœur du jeune homme à celui de la jeune fille (I, XI, p. 329).

XXIV. FULGÈRE FÉRMAT, *Contes de la Femme et du Pêche* (I. XI, p. 357-363, 509-515; t. XII, 452-457). Il faut relever les récits suivants : 1^{er} Le diable au château. Le diable et la chaudière. M. de Montfragon. Le gruyère au diable (l'incident principal concernant à ces diables péchés, c'est le contrat signé avec le diable ou la promesse faite de lui servir son âme à un terme fixe en paiement d'un service rendu et l'ingratitude avec laquelle le contractant se soustrait à cette obligation au moyen d'un subterfuge qu'il invente ou qu'on lui suggère). 2^e L'homme qui ne voulait pas mourir et une servante dévouée punie par A. de Gock, t. XII, p. 77-81. 3^e L'empoisonneur (histoire du Theomin qui, perché sur un arbre, apprend des diables qui se réunissent au pied du chêne, des secrets qui lui permettent de remuer la vie, de guérir de la lèpre la fille du roi et de rendre la fertilité à son père qui la déshonore à cause stérile. Le trait comédiesque n'est ce empôisonneur du bon, du bon et du mauvais).

XXV. L. MAUR-BATZ, *Légendes des Vosges* (t. XI, p. 367-368) (Le géant du Hahmend qui d'un coup de sa ceinture a fait la vallée de Munster. Légendes relatives à l'origine du pèlerinage de N.-D. des Trois-Épis : la première a trait à une apparition de la Vierge, la seconde à un miracle miraculeux).

XXVI. E. VINCENT, *Les Trillages argentins* (t. XI, p. 419-421). Ce sont des récits légendaires adaptés à des contes populaires par Christian de Jone-du-Plain ; l'imprégnation qu'il avait composée de 1949 à 1955 ne fut pas publiée ; la même année demanda aux mains de M. de la Société. C'est ainsi que M. Vincent a pu prendre copie d'une partie du volume et faire des extraits du reste de l'ouvrage. Le plus intéressant de ces récits se rapporte aux fées ; les autres ont trait au danger d'empoisonnement, aux deux herbes, à une jeune fille qui s'est noyée, au diable, à une femme qui s'est noyée et la sauver par ses prières, aux épreuves qui attendent ceux qui s'occupent des affaires des hommes ou s'occupent à leur poids.

XXVII. M. P. BOUTIER (t. XI, p. 461) relate l'histoire, qui s'est à Wissembourg, de chercher dans la forêt des bruyères de bois embaumés le jour de la Saint-Laurent, ces bruyères guérissent des maux de dents et des douleurs d'entrailles.

XXVIII. A. BARRON, *Contes d'Alsace* (t. XI, p. 463-464). Les contes suivants : Le diable, le diable au château. Le diable au château (châtiment à un carrefour qui prend le nom d'un aqueduc de la ville de Nancy une fois enlevée).

XXIX. A. CARRON, *La Bête et la Sage-femme* (suite de la Vallée d'Alsace) (t. XI, p. 467).

XXX. A. BARRON, *Contes d'Alsace* (t. XI, p. 475, 500, t. XII, p. 53, 530, 531-532). Les contes suivants : Le diable au château. Le diable au château (châtiment à un carrefour qui prend le nom d'un aqueduc de la ville de Nancy une fois enlevée). Les contes suivants : Le diable au château. Le diable au château (châtiment à un carrefour qui prend le nom d'un aqueduc de la ville de Nancy une fois enlevée). Les contes suivants : Le diable au château. Le diable au château (châtiment à un carrefour qui prend le nom d'un aqueduc de la ville de Nancy une fois enlevée).

fiast; caractère réléste de la rencontre d'un borgne. Châmes employé pour obtenir de beaux produits des juments, pour obtenir du lignee en abondance, l'augmentation des troupeaux et des récoltes, pour assurer le bonheur des maris et la prospérité de la nouvelle famille Coscinoannois.

XXXI. H. Wissmann au Wissmann, *Niederelch-Walden* (I. XI, p. 465-482, 545-554; I. XII, p. 109-115, 156-174). Analyse de l'épopée latvienne de 24 chants que J. Lantfants-Jakson a composée en combinant et en harmonisant les chants et les légendes populaires (Môta, 1891, 381 pages). Elle contient sur les mythes latvons d'habitants et présents remarquables et en particulier sur Perkum et ses mœurs, sur la conception de l'enfer et de la vie au delà de la tombe, sur les génies des eaux, sur Niedrissch-Walden, le héros civilisateur, ses luttes avec les dragons et les géants dont un épisode est semblable à une que S. Hartland a groupés dans le I. III, de la « Legend of Péreus » (The rescue of Andromeda). Un certain nombre de traits des événements de Wissmann au cours de son voyage dans l'estime rappellent à s'y méprendre des traits similaires qu'on trouve dans les contes, appartenant au type des Voyages vers le soleil, publiés par F.-M. Luzel.

XXXII. H. Hassert. Contes bretons (traduits du portugais; I. XI, p. 617-619). Le premier, Le Maître, appartenant au cycle de l'Ida qui chante, les deux autres sont des contes d'animaux.

XXXIII. J. Anquetin. Costumes, croyances et superstitions du Cambrage (I. XI, p. 637-643). Telle est établie aux mœurs et aux usages. Les mœurs : mœurs de les tenir à distance, la vie future. Tallanant, Exorcismes. Housse et hennet.

XXXIV. A. Hanou. Le Cocher de la Mort (légende du grand-duc de Luxembourg); I. XI, p. 652. C'est l'attelage surnaturel qui vient chercher les corps de certains défunts; il semble que son conducteur soit un démon.

XXXV. M. M. Mariot, L. Monn, Monn, G. Sauter, P. Sauter, M^{re} L. de V. H. (I. XI, 663; I. XII, p. 331-336, 485-487, 612) ont publié une série de courtes notes sur les pèlerinages; légende de saint Marc (à Belle-Morue), qui fut malade et relégué en un coin pour avoir mal examiné une prière; les rameaux de coudrier, pousse, sur les fontaines, les encens d'arbres, dans les champs après avoir été bénis le jour de l'Invention de la Sainte-Croix; passage des malades sous la cloche de saint Thibaut, pour obtenir leur guérison (Saint-Thibaut ou Annon), pèlerinage à la chapelle de saint-Christophe (près de Senart) pour obtenir de la pluie; fête des filles blanches aux Récors (Aube), pèlerinage des jeunes mères à Notre-Dame du Mont-Quin (près de Lorient), pour obtenir du filz la paille à semer de Glévis (commune de Saint-Romain de Popay, Rhône); on conduisit à se mépriser les enfants tous à marcher, se ardent dans la cavité et l'effort utile ou se fait pas attendre; guérison des maux de ventre des enfants par le passage au nez de saint Nicolas d'un bâton de fil avec lequel on leur a mesuré le ventre

qu'elle risait de l'orgueil de ses sœurs, lorsqu'on pourrissait des perles de ses yeux ; la fille du roi s'éprouvait d'elle, une voile, chargée de la lui passer, lorsqu'elle est devenue d'être à été épousée, lui même les yeux, la jette à la mer et jette à la place au jeune prince au peuple fille. Les années sont célébrées, mais la fille aux perles qui est devenue princesse d'or, puis beau être, redevenant jeune fille, et après avoir régné un long temps dans une maison, vient au point du roi, l'empereur est alors divorcé. Enfin la fille du roi s'enrichit au paradis très ancien au point ancien des deux frères. Une seule seule du pouvoir s'enrichit et s'est alors pour que passer la voile, au bout de ses trois ans s'est pas décliné et de lui rend la jeune fille.

LX. M. Manteu public une note sur les traits du personnage des Vénitiens dans l'Auzole (I, XII, p. 224-225). Il semble que cette miniature ait la portée et la signification d'un rituel féodal.

LXI. Bases du Vénitien. Notes sur les Vénitiens présents des gouvernements de Kyoto et de Vénitien (Russie) (I, XII, p. 233-241). M. de Hays discute la question de l'existence ou de la non-existence du caractère humain chez les Vénitiens. Il en donne pas de conclusion formelle. — Les deux des Vénitiens : lieux de la fin, de la maison, du ciel, l'esprit malin (Kerem). Princes. Héros des Vénitiens. Coutumes au usage à la naissance et lors du mariage. Vénitien l'histoire. Exportation au-delà des mers.

LXII. Manteu. Notes sur les traditions populaires de la Hongrie (I, XI, p. 256-261, 264-273). — I. Les traditions de Pisto et de Turco (les châteaux, ont été construits par les deux fils, la femme et la masculin, ainsi que les deux reconstruits avant la fin. Le conte n'est que l'histoire de la rivalité et de la lutte des deux sexes surmontées. — II. Le jeune berger et les trois étrangères (voyage dans le monde souterrain d'un berger auquel son fils donne une épée magique, il tue trois dragons à plusieurs fois, s'empare de leurs richesses et délivre les trois jeunes filles qu'ils retenaient captives. Les trois étrangers qui l'avaient aidé à descendre remontent par le puits que lui avait servi de chemin les jeunes filles à qui il a en la folle idée de ramener l'épée magique et les trois princesses ou sont enfermées les trésors des dragons et par leur trahison il reste dans le monde inférieur dont le fait évader en le portant sur son dos, un chemin merveilleux, auquel après avoir éprouvé la rigueur du rucher qu'il avait emporté, il doit fuir de sa propre chute). — III, IV et V. Les châteaux de terre (légendes de la Transylvanie). Les trésors cachés. — VI. Le Fort Rouge (son est celui du sang de Satan, frappé par un ange du Dieu du son glaive ardent à la suite d'un acte de méchanceté répété comme par le diable auquel l'ange remet de montrer le ciel possible par la chute). — VII. La légende d'acier (légende où se mentionne la fille de la Lampe merveilleuse et le thème ancien des animaux merveilleux, les non-matériaux, un chien et un chat. C'est la coutume qui donne au jeune homme qui l'a éprouvé le langage d'acier qui le fait tout-puissant, ce sont les deux autres animaux qui le lui font retrouver, lorsque on

l'homme l'a eu donné à un riche juif, qui l'endore aussitôt, et qui s'en débarrasse. — II. Deux en suite se retrouvent l'épave du roi des Poissons dont le chat épargne la vie à la condition qu'il aille chercher au fond de la mer la langue qui y était tombée. — VIII. L'archivier mérovingien (conté où se combinent les thèmes du Voyage au bout de la nuit, de la Perle de la Princesse, du Valet du magicien et du Corps sans tête). C'est un petit homme tanné par les jours parqués qui l'a soigné, qui lui enseigne à monter à Paris, à merveille, et un cheval magique qui l'aide à triompher du Dragon, qui veut captiver la fille du roi. L'âne du Dragon était en deux pièces; enfermées dans une hotte plantée dans la tête d'un bœuf, placé lui-même dans la tête d'un magicien.

LXIII. A. BARRAT. Traditions et superstitions populaires (t. XII, p. 271-272, 273-277). Sacrifices humains offerts aux divinités de la mer. Phylloxère combattue avec le Ngou-Ngou (plante dont la vertu merveilleuse est comparable à celles de la mandragore) pour la trouver, il faut prendre au cadavre entrecouvert d'une femme décollée de sept ans son futur, lui couper la tête, la planter, soigneusement lavée, sur un hôtel calcaire noir et noir de pierres blanches après un temps plus ou moins long, la tête parle et indique le lieu où se trouve la plante; exécuté, elle doit être tenue trois de la partie de toute femme qui a ces règles. Offrandes mortuaires de la chair du grand-dieu aux âmes des morts : elles jouent celui qui leur apporte cette nourriture en espérances qui reviennent d'espérances dans le coffre de leur propriétaire lorsqu'il les a données en paiement. Les divinités des arbres. Les démons qui tentent les enfants : moyens de protection : noms injurieux donnés à l'enfant, ruse relative à un envol. L'ermite, dit à un génie de l'air. Les furies du bois, appelées furies du tonnerre.

LXIII. D'UNE EN L'UNE DE L'ÉTAT. Légende du pays d'Avignon (1300-1400) (t. XII, p. 280-293). — I. L'ermite du Saint-Lament. Une chienne, surpris une jeune femme un belin, elle s'enfuit vers le milieu du fleuve, il se met à se pencher pour n'être pas pris la demoiselle se laisse couler au fond de l'eau. D'abord de l'avis fut ainsi moyen, le chevalier se fut rendu. Au bout de quelques années il descendit par un arbre creux, où il s'était réfugié pour s'échapper contre la pluie, dans un vaste jardin situé sous l'église; il y trouve la belle dame, lui demande son pardon et lui offre de l'épouser. Elle accepte à condition qu'il l'aura possédée sept ans encore. Une nuit, elle s'en va avec un amour, le mariage est célébré, mais au moment où l'épouse passe son anniversaire de douzième de la dame, à la place de sa main, il n'y a plus qu'une longue écharpe. Il tombe subitement mort. — II. Le grand chemin de la diablesse vers la demande du marquis de la Montagne, un cocher avec l'un des hôtes des hôtes, arrêté par une étrange forêt de marbre, la route parait (elle terminée) que voulait faire la diablesse de Roland pour aller à Paris et qui aurait posé au ras de son chemin. — III. Pourquoi saint Yves est le saint amant du Perrault. Il est l'avocat de saint Pierre, qui n'en veut pas laisser entrer d'autres, de pour que

saint Jean n'en trouve un trop facile qui l'aide à plaider en cause auprès de Dieu et le fin d'obtenir les clefs du Paradis.

LXIV. O. Desnoyettes. *Traditions populaires d'un canton de la XII*, p. 317-325, 330-339, 417-434. 1° Êtres humains qui se changent en renards et renards qui se changent en hommes ou en femmes, Renards fantômes, Renards prophètes. Tribus qui adorent le renard. Légendes et superstitions diverses relatives au renard (la fable de Corbeau et du Renard se retrouve presque textuellement en Annam). — 2° Légendes et traditions relatives au cochon. Le bonze qui emprunte le langage des cochons. Le Truc qui se transforme en femme géante. Le porc qui avait dans une dent une statuette miniature du Bouddha. — 3° Traditions diverses relatives au diable. — 4° Les singes qui se métamorphosent en hommes. Les singes hommes et le roi qui épouse une femme changée en femme. Propriétés apocryphiques des excréments du singe. Singes qui se nourrissent d'œufs humains. — 5° Traditions relatives au chien. Le chien changé en dragon. Le chien noir qui présage le malheur. — 6° Le lapin. Il provient de la lune. Le lapin augure. Le lapin lumineux. Propriétés bénéfiques de l'os de lapin. — 7° L'éléphant. Il est né de l'étoile Que-Quang. Traditions et superstitions relatives à l'éléphant. — 8° Traditions relatives au cheval. Il s'accouple au dragon. Le cheval invisible. Le cheval lumineux. Le cheval qui trace la frontière. Le cheval augure. — 9° Superstitions et traditions relatives au buffle. Règles à observer pour le sacrifice des buffles. L'arbre qui se change en un buffle bleu. Le buffle augure. Le buffle d'or, amulet de Chien à Hanai par les pratiques magiques du bonze Kiang-lo.

LXV. Cit. Bérard. *Traditions et superstitions du grand-duché de Luxembourg* (I. XII, p. 326-333). Statues de saints qui véritablement obéissent au Dieu où il leur plaît de descendre. Cloches englouties. L'homme dans la lune. Origine du cri plaintif de la tourterelle. L'colombe décline de ses fonctions de messager de Dieu pour venir l'habitude du jurer (vers Dieu, imitation de son chant). Origine de la croix de l'âne.

LXVI. M. P. Sévastian. *Traditions et superstitions du grand-duché de Luxembourg* (I. XII, p. 334-337, 443-451). La Petite-Lucarne, vaisseau fantastique, qui résidait dans ses jardins des champs cultivés et des troupeaux (légende provençale). Les Étrangers de la mer. La Grande (portée) de l'île aux Femmes (Port-Rien, Côte-du-Nord). Les sirènes en Bretagne et à Gênes. Les prisonniers géants qui transportent les navires. Dragons qui gardent les trésors sous-marins. Les danses des mauvais esprits sous la forme d'oiseaux marins. Les ragues produites par les flots des vagues. Superstitions diverses relatives aux vagues. Les sauteuses du rivage de la mer en Bretagne. Fontaine d'eau douce qui saint Gilles a fait miraculeusement jaillir de la roche à Buguelles (Côte-du-Nord) elle existe encore dans sa voute sous l'arbre. Baptême des bateaux et des navires. Processions de marins.

ethnobiologiques tirés de l'utilité des animaux. Les versiers. *Œuvre de Saint-Jean à Sainte-Marie Fignard*, construite le même où pèsent le miel, l'âme du miel apaisant spirituellement les malades qu'on trait. Réponse en un autre sens. L. Coutures et superstitions relatives à la grossesse et au mariage. Rites divers. Usages traditionnels pour les diverses fêtes de l'année (jour de l'an, carnaval, dimanche des Rameaux, Pâques, Saint-Jean).

LI. J. Plantureux. Contes populaires du Limousin (L. XII, p. 333-342). I. Le Serpent de la Raze (en dialecte et en traduction française), variante de la Belle et la Bête; et la Belle-Bête, variante de la Princesse Belle-Étoile; et l'Archange (variantes de celle de la Bécasse, etc. plus loin).

LII. La nuit de la Toussaint les morts cherchent les chevaux laissés dans les champs et les épouvant du fétage (Lanc. no 9, H. *Revue d'ethnologie*, t. XII, p. 300).

LIII. P. Semaler. Traditions et coutumes du Perigord (L. XII, p. 353-362). Coutumes du Nord. Ancien dialecte et féodalisme des châteaux de la comté de Nant, qui ont produit d'un autre à l'autre. Superstitions relatives au mariage. Les fêtes de la Saint-Jean, usages préhistoriques des drames pris aux lachères. Herbes de la Saint-Jean, manières de les cueillir, leur puissance mag. jour, Herbes de l'Assommoir. Vêtements aux fontaines. Cueil. des poils. Le chapeau rituel. Pèlerinage à l'île des eris des oiseaux. Caractères locaux de l'herminette. Rites d'été. Fêtes folles (dans les parcs). Pantom et amusements du démon. Cautions de la fétie ou d'opéra rituellement au cas à un carnaval local qui ramène la fête sous l'élève de votre malade. Le Roumain est. Les versiers (prière d'anguille, guérison de la maladie est connue de coupe de l'arbre). Tradition. Le cauchemar, esprit diabolique. Les versiers les portent beaucoup aux lachères et enseignent les lachères. Le lachère. Le lachère (l'arbre) fantastique, peut-être une sorte de lachère. Loups-garous. Réponse des morts. Rites mortuaires. Procès-verbaux pour empêcher la fétie de s'emparer de l'âme du mortel : jeter du sel dans le feu; jeter une soule la tête pour alléger l'âme. « Lorsque l'âme qu'on a vu l'âme vide tous les versiers du lachère après eux de l'âme, parce que l'âme du défunt avant de monter au ciel doit s'y être balayée ». Lachère qui fait l'âme (Note-Note). Procès-verbaux pour se préserver des maléfices des maléfices et maléfices lors du mariage. Pèlerinage pour la fétie (d'après l'ouvrage de Walgren de Talleyer, *Antiquités de Vézère*, publié en 1881).

LIV. E. Renard. Coutumes et traditions du pays de Blois (L. XII, p. 383-393). Corps de la Chancelier (si présente de la fétie et sert à éliminer les versiers). Pèlerinage sous la chapelle de saint Fédéric pour les petits enfants qui maléfices différencient. Appareils fantastiques : la tête du Quenon, la Belle Jeanne ou Belle Jeanne. La paille.

LV. A. Goussier. Traditions populaires des Roumains (L. XII, p. 393-397). Traditions relatives à la création et aux tremblements de terre.

LVI, il faut enfin citer les contes de l'Extrême-Orient (Asie-Océanie) extraits de divers auteurs dont M. René Basset (t. XI, p. 415-416, 605-611; t. XII, p. 161-165, 597-600)¹ a continué la publication, une série de contes arabes et orientaux² (t. XI, p. 273-287, 355-373); H. Basset, 331-408, Gaudelroy-Demonchyne) et une suite de légendes et contes arabes³ provenant de diverses sources imprimées ou manuscrites qu'il fait paraître, M. Basset (t. XI, 32; t. XII, 65-69, 243-253, 337-341, 403-404, 477-484, 603-606, 668-676), enrichie des plus abondants et des plus précieux rapprochements.

(A suivre.)

L. MARCHESI.

1. Je ne cite que les contes ayant un intérêt pour l'histoire des religions. Naissance de la terre et des grands (Moïsses); Interdiction du vin (Théoté); Mariage du Fils du feu (Inde). Origine du feu (des Marquises). L'héroïque cause de déshonneur (Inde). Origine du cocotier (Inde). Les ancêtres des Yezu (Japon). La Sœur du Tamerlan (Alg. turque). Naissance merveilleuse d'Aroon-Matcha-Koumar (fils du roi et d'une arête). Scam. Influence des étoiles sur les démons (Arabie). La Tasseuse-céléste (Stole Waga du la Lyre, Chine). Origine du travail (Grèce). Origine du Fleuve Jaune (Chine). La légende du Roudine d'après Marco Polo.

2. Histoire du roi Sémur et de son fils Abou'n-Nasrah (où est mentionnée une partie de la légende du Voyage d'Alexandre le Grand au Paradis terrestre. Le commentaire de M. Basset est du plus haut intérêt). Les trois fils du marchand et le chahin'Arif (variante du conte du partage de l'héritage entre les quatre fils de Nizar. Voir *Méj.*, t. II, col. 398 et seq.) Balach et ses deux femmes.

3. La vengeance des génies. La légende de Khalef ben Saman. Jann et le maudit d'un champ. Jann et le squelette. Origine de l'Aliment. Le Prophète, l'oiseau et le fillet. Origine des démons. La prédiction réalisée (on n'échappe pas à sa destinée). La belle fille et le grand jouvenceau noir (il s'agit d'une déesse des eaux). Origine de l'ichthéisme. Jann et la ville Noe et les amoureux. Le prophète Salm et les Thémoudites (leur châtiment pour le meurtre de la chamelle merveilleuse). L'éléphant, le chien et le saupier. La légende de saint Georges. Le trésor (récompense de la piété et de la désignation aux décrets de Dieu). Origine de l'Onirisme. Esch'Abill et le Pédicant (légende d'Éthiopie). Les pleurs (pleurs d'Adam; d'Eve; du serpent; du jann; de l'éléphant; ce qu'ils ont produit); Origine de l'Érige. Les deux mariages d'Ismail (épouse d'Abraham et Ismaël). Le pays de Qasim (occupé par les Djinn). Le voleur de joules (Dieu ne châtie ceux qui nous font du mal que lorsque nous ne les méritons pas). La barbe de Djinn et Dieu se-Souit. Le musulman en Dieu (l'homme qui tombe dans un trou et s'appelle pour au secours au lieu d'appeler à Dieu pour en sortir). Le démon conjuré. Le jeune homme et le saupier (miséricorde de Dieu). Les anges et le chien. La rédemption (à la volonté de Dieu). La guérison en rêve. Puissance de la prière (la femme poète). Origine du Lulle. La conversion sincère. Les faux anges. Le pardon posthume. Les fantômes du palais de Bagdad. Le sauvetage miraculeux. Les mérites du moine de Chalan.

CHRONIQUE

FRANCE

M. J.-B. Chabot vient de publier le texte complet des plus anciennes règles monastiques des couvents syriens¹.

Ce texte ne nous était connu que par les extraits cités par Ebedjéous de Nisibe dans sa *Collection des anciens ecclésiastiques* (Mab, *Nova edit.*, t. X). Les règles données par Abraham, le fondateur du célèbre couvent du mont Iala, appelé par les Syriens « le Grand Couvent » par excellence, furent établies en l'an 574; celles de Dadiéous, son successeur, en l'an 588; ce qui permet de fixer approximativement la date de la mort d'Abraham, un sujet de laquelle on n'avait jusqu'à présent rien de bien certain.

Notre collaborateur, M. Bonché-Lacherey a été élu membre de l'Institut (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres).

ALLEMAGNE

M. Elie Benamousségh vient de faire paraître, à la librairie J. Kauffmann (Frankfort), le premier fascicule d'une *Bibliothèque de l'hébreu*. Ce livre, quelque peu élogmatique, est heureusement compensé par la mention qui suit : *Publication mensuelle de ses manuscrits inédits*. L'auteur découpe, par tranches d'une feuille d'impression, les différents travaux qu'il garde en portefeuille. Voici la liste des matières traitées dans ce recueil lantier : 1° Critique, exégèse et philologie hébraïques; — 2° Sources rabbiniques des six premiers siècles de l'ère vulgaire; — 3° De l'origine des dogmes chrétiens; — 4° Théologie et philosophie; de même dans la Bible; — 5° Théosophie. Quand nous aurons dit que M. Elie Benamousségh est un des derniers fidèles de la Kabbale, nous aurons suffisamment caractérisé sa méthode et la valeur scientifique de ses notes et dissertations. Les amateurs de curiosités seuls y trouveront à gausser.

1) *Regulae Monasticae auctore Flak Abrahamo fundatore et Dadiéou rectore conventus syriaci in monte Iala conditi*. Syriace editi et latinitate donavit J.-B. Chabot (Extrait des *Memorias de l'Académie des Lincei*); Rome, 1898; in-8°, p. 49; Paris, E. Leroux, éditeur.

La première fascicule de la nouvelle année de l'*Orientalistische Bibliographie*¹ vient de paraître sous la direction de Dr L. Schaermer, juralement à l'Université de Munich. On y trouvera réunies avec le soin et l'exactitude ordinaires toutes les publications relatives à l'histoire, à la géographie et à la philologie de l'Asie, de l'Afrique et de l'Océanie qui ont paru dans le courant des six premiers mois de l'année dernière et jusqu'aux comptes rendus dont ces publications ont déjà été l'objet. L'ouvrage d'un aussi précieux instrument de travail n'est plus à faire et nous n'y reviendrons pas si nous n'avons plutôt à rappeler à ses propos que notre Société Asiatique a décidé de fonder pour cette année son patronage à celui dont la Deutsche Morgenländische Gesellschaft honore déjà sa revue d'importance scientifique et internationale : dans sa séance de décembre dernier elle a, sur la proposition de M. Sauer, alloué une subvention de 200 fr. à l'*Orientalistische Bibliographie*. La libéralité s'est peut-être pas été grande, mais elle est sûrement bien placée; et tous les travailleurs y applaudiront.

SUISSE.

M. H.-A. Jourd'heuil, missionnaire, auteur d'un volume intitulé : *Les Chinois et les Contes des Ha-Ronges* a fait paraître dans le « Bulletin de la Société romande-vaudoise de géographie » en un tirage à part, un ouvrage limité, sous le titre de *Les Ha-Ronges* son ouvrage chez l'auteur, Göttingen, 10, à Neuchâtel, Suisse). Il a réuni dans cet ouvrage, d'après un plan systématique, les renseignements étendus et les observations faites durant un séjour de sept ans au sein de cette tribu. Dans la première partie il décrit la vie d'un Ha-Ronge, considéré individuellement, depuis sa naissance jusqu'à sa mort. Ensuite il décrit la famille et le village, la vie nationale, la vie agricole et industrielle, l'art indigène et la littérature, enfin la vie religieuse et les superstitions. À côté de mille des coutumes et des esprits l'auteur nous ouvre souvent des intuitions vagues d'une divine supériorité, le Ciel, qui le portent à croire que la religion des Ha-Ronges fut jadis plus monothéiste qu'aujourd'hui. Il sera publié dans la Revue des comptes-rendus détaillés de ces deux ouvrages de M. Jourd'heuil.

BELGIQUE.

M. Victor Sidermans, auteur de l'*Annuaire de l'Asie* que M. Albert Herlin a présenté à nos lecteurs dans le *Revue de l'Asie* de janvier-juin, a publié chez de « Revue de Belgique » et en tirage à part, chez Weissenbruch, à Bruxelles, un article intitulé *Le Chintologie*, dans lequel il s'en prend à Herlin et, tout particulièrement à M. Albert Herlin, comme représentant de la méthode arithmétique.

¹ *Orientalistische Bibliographie*, herausgegeben von Dr L. Schaermer, XI. Band (Jahr 1897), L. Hebe, 132 pages.

appliqués à la vie de Jésus et aux origines du christianisme, et leur reproche de vouloir conclure à l'issue une grande œuvre et à un rôle historique exceptionnels tout en ayant décrit les erreurs habituelles, exagérées et insignifiantes, sur lesquelles reposent la christianisme et l'Église.

Nous n'avons pas à juger ces assignations que la personne de Jésus mériterait d'être qui tiennent les rôles des exemples. Toutes pour nous demandons, c'est que ces rôles soient joués avec la méthode historique et critique. Or, à cet égard les procédés de M. Bédarride paraissent un peu sommaires. Qu'on ne juge par la citation suivante : « Dans un temps où l'on ne parlait ni songes, ni devin, ni prophète, ni d'un des langues, ni l'un des apôtres, Philippe, avait quatre filles prophétesses, et tout le monde prophétisait et on dit véritables énergumènes se jetant dans les réquies pour raconter les rêves de leurs mères, qu'il n'y avait pas de peine à regarder comme des témoins oculaires, aussi bien que les apôtres, les témoins oculaires, qui venaient d'être appelés miraculeusement à cause de son Jésus et avec de saints Vierge » (p. 101).

Voilà un procédé de critique avec lequel on débâtera rapidement l'histoire religieuse de l'antiquité. Quant au rapprochement avec la sainte Vierge, dans la christianité orientale, nous nous rapprochons du point où se trouvent de cette manière.

ÉTATS-UNIS.

M. Morris Jastrow, professeur à l'Université de Pennsylvanie, a publié dans l'*American Journal of Semitics* (n° d'avril et de mai) à part à la *Western University of Chicago*, une étude intitulée : *The origin and character of the Hebrew Sabbath*, dont voici les principales conclusions :

1° Les Hébreux, comme les Babyloniens, distinguaient certains jours auxquels il convenait de prendre certaines mesures pour se rendre les dieux favorables ou pour détourner leur colère. Le choix de ces jours était dicté par divers motifs. L'un des motifs était que ces jours valaient ainsi une reconnaissance d'être dans les changements de lune ou de saison et les changements dans les dispositions des dieux à l'égard de leur humanité ;

2° Parmi les termes usités pour désigner ce jour-là, il y avait, chez les Babyloniens, le mot *shabattu*, dont l'hébreu *sabbath* est l'équivalent, les deux termes comportent le sens de propitiation, cessation (de la colère divine), pardon, et autres idées analogues ;

3° Le sabbat des Hébreux fut à l'origine un *shabattu* de ce genre. Il était célébré tous les sept jours, ce qui concordait avec les phases de la lune et s'accordait avec la coutume babylonienne de célébrer les 7^e, 14^e, 21^e et 28^e jours de la lune comme des jours de purification ;

4° La similitude des prescriptions appliquées par les Babyloniens à ces jours comme par les Hébreux au sabbat, provient des rapports intimes entre ces deux peuples.

56. L'importance prise dans la suite des temps par l'interdiction de tout travail le jour du sabbat entraîna des modifications dans le mode de célébration et entraîna notamment la suppression de la concordance entre ce jour de repos et les phases de la lune. L'idée que l'aurore glorieuse de la création avait été achevée en six jours apporta encore un nouvel élément de transformation à la conception du sabbat. Originellement le septième jour, dans le passage du réel de la création, était le jour où la colère de Jahveh s'était calmée après la victoire remportée sur les forces hostiles.

On lira avec intérêt les développements donnés à ces thèmes par le jeune et infatigable professeur de Philadelphie.

A. B.

M. P. Starr, de l'Université de Chicago, a publié sous ce titre *The Aztec of Ancient Mexico* (The University of Chicago Press, 1897, 15 pages) le sommaire d'un cours sur la civilisation et la religion des Aztèques. Ce cours est divisé en six leçons : I. Les Aztèques. Leur histoire légendaire. Les sources de l'histoire du Mexique ancien; la langue aztèque. — II. L'écriture pictographique. — III. La vie de chaque jour, les arts industriels. Le commerce. — IV. Les chants et la musique. La danse. La poésie. — V. La société et le gouvernement. — VI. La religion. Les dieux. Le temple. Le culte. Le sacerdoce. Rites mortuaires. M. Starr ne nous donne guère que des cadres; tous ceux qui s'intéressent aux religions américaines et aux civilisations où elles sont nées soulèveront qu'il les remplisse sans tarder trop longtemps.

L. M.

ERRATUM

P. 158, l. 1, au lieu de Coligny lire Coligny.

— l. 9, au lieu de Gencia lire Gengia.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TRENTE-SEPTIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages
C. Sussat-Hierogony, Le droit musulman	1-81 173
R. Blochet, Le livre intitulé l'Oulama-Ishtar	23
L. Jager, Etudes sur la mythologie slave	105
L. Marillier, La place du totémisme dans l'évolution religieuse à propos d'un livre récent (suite et fin)	294 et 315
R. Ducloux, Les visions d'Ézéchiel	303
J. Gauthier, De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam	314

MÉLANGES ET DOCUMENTS

A. Alchabent, Bulletin archéologique de la religion romaine (année 1896)	59
A. Hérisse, De Jesu Christo colloquium doctum	325
S. d'Oldenburg, A propos du Mahābhārata dans la littérature bouddhique	347

REVUE DES LIVRES

J. L. M. De Groot, The religious system of China (P. Chantreux)	81
W. Nitsch, Handkommentar zum Alten Testament : Die kleinen Propheten (G. Frobenberg)	97
J. Tisserat, Les églises romaines de la Tunisie (P. Guadet)	103
E. Corbitt, Les assemblées provinciales de la Haute romaine (J. Brissaud)	107
V. Södermann, L'Avant du Diabla, Polémique sur la doctrine chrétienne et les quatre Évangiles canoniques (A. Hérisse)	109
J. Guiraud, L'État pontifical après le Grand Schisme (P. Fabre)	111
H. Joly, Psychologie des Saints (L. Marillier)	112
W. W. Hunter, Life of Brian Houghton Hodgson (L. Foy)	120
E. Mui Cook Clark, Moon Tales and Legends (L. Marillier)	124
G. Bertrix, La question homérique (L. Gernet)	127

	Pages
S. Hachet, <i>Essai sur l'âme et en théorie</i> (L. Monier)	129
L.-J.-B. Monnier-Fénelon, <i>Sanctissimum et sacramenta L. III, IV et V</i> (L. Marillier)	130
L. Schleichmann, <i>Légendes religieuses belges</i> (L. Marillier)	134
E. de Bréville, <i>Saint Vincent de Paul</i> (V. Chaboussat)	135
E. Hocq, <i>Résumé des saintes écritures de la communauté de la Vierge</i> (L. Marillier)	138
A. de Rochas, <i>Journal de documents relatifs à la médecine du corps hu-</i> <i>main</i> (L. Marillier)	140
J.-B. Monnier, <i>Les chants de la mort et de la vendetta de la Corse</i> (L. Marillier)	144
H. Boel, <i>De christelijke bladzaken bij de christelijke volksverbeelding</i> (A. Ré- ville)	234
H. Koser, <i>Vater, Sohn und Erbschaften der christlichen Gottes-</i> <i>verbeelding</i> (N. Söderblom)	235
T. W. Higgin, <i>Hand Book of the history and literature</i> (L. Fournier)	241
H. Willebrand, <i>Die Sprache</i> (C. Pieper)	246
H. Willebrand, <i>Die Sprache</i> (C. Pieper)	246
F. Zander, <i>Das Schicksal der christlichen Kirche und die</i> <i>von Trödel</i> (L. Knappert)	253
David, <i>The Pahlavi version of the Avesta</i> (L. Monier)	260
Gifford, <i>The Pahlavi version of the Avesta</i> (L. Monier)	266
P. Huet, <i>Handbook</i> (L. Monier)	267
A. Huet, <i>Les origines de la théologie</i> (L. Marillier)	267
H. Huet, <i>Nouveaux cours de théologie</i> (L. Marillier)	272
E. Hocq, <i>De mandatum quod dicitur Augustinus</i> (L. Marillier)	275
A. Ling, <i>The miracles of the Holy Spirit</i> (L. Marillier)	277
A. Huet, <i>Les origines de la théologie</i> (L. Marillier)	277
S. A. Fries, <i>Theology and the Holy Spirit</i> (L. Monier)	280
G.-F. Langlois et Ch. Segond, <i>Introduction aux études historiques</i> (L. Marillier)	282
H. G. Trödel, <i>The Pahlavi version of the Avesta</i> (L. Monier)	400
W. A. Fries, <i>Theology and the Holy Spirit</i> (L. Monier)	410
L. W. Higgin, <i>Babylonian magic and sorcery</i> (V. Chaboussat)	424
A. R. Courty et A. R. Courty, <i>The original history of a portion of the</i> <i>scriptures</i> (L. Monier)	428
A. Huet, <i>Magyar nyelv és irodalom</i> (L. Monier)	428
A. Huet, <i>Magyar nyelv és irodalom</i> (L. Monier)	428
N. Huet, <i>Magyar nyelv és irodalom</i> (L. Monier)	428

<i>Parus de Vauca, L'Adieu des merveilles, traduit de l'arabe d'après les manuscrits de la Bibliothèque Nationale (H. Monod)</i>	112
<i>Maqanin, Le livre de l'Avantissement et de la Ravivance, traduit de l'arabe par Charles de Vauca (H. Monod)</i>	149
<i>E. Aïche, Des Votivgesenische Ägyptische Pharmakologie im Rhythmus auf den Tullianen (G. Mosper)</i>	153
<i>P. Deussen, La philosophie du Védā (A. Foucher)</i>	156
<i>Murqan de la Mazahire, Mimesis et satires indiennes (A. Foucher)</i>	154
<i>M. P. E. Pindar, Rhythmus (A. Foucher)</i>	155
<i>Saïd, Les monothéismes (A. Foucher)</i>	156
<i>A. Bruns, The Hymn of the Soul (J.-B. Chabot)</i>	157
<i>J. A. Alvaraz de Faria, Iconografia simbólica de los alfabetos fenicio y hebreo (Roger Lasserre)</i>	158
<i>L. A. Trubetzkoy, Volk-lore sprachen (L. Martiner)</i>	159

REVUES PÉRIODIQUES

I. PÉRIODIQUES RELATIVES À L'ÉPIQUE (analysés par M. René Bazet).

<i>Comptes rendus du « The Pindaric » (J. B. Chabot)</i>	112 et 150
<i>De Castillon, L'Épique (Désiré)</i>	143
<i>Saints et savants du Macab (Gautier, Doussin)</i>	142
<i>Comptes rendus du « The Mohammedan controversy and other India, articles de W. M. M. par S. H. »</i>	144
<i>The Hama Africa (Howell)</i>	141
<i>Épigraphie des Égyptiens de Syrie (Max van Rooyen)</i>	145
<i>La philosophie du chant Socratic (G. Delphin)</i>	143
<i>Comptes rendus des « Alchemie » sur les sciences Philodéens du I. Océ- lber</i>	146
<i>Historiographie moderne de l'épique (M. L. Martiner)</i>	146
<i>Geschichte der Dichtungen über Kynik-namen im Inden (J. Göttsche)</i>	147

II. PÉRIODIQUES RELATIVES À LA RELIGION ÉPIQUE

(analysés par M. L. Martiner)

<i>Le Dieu Mên (Pindar)</i>	285
<i>Zeus Héraclès (Huet, Ouvre, Legend)</i>	286
<i>Zeus Cassios (Legend)</i>	287
<i>Inscriptions inédites de Mantinée (Legend)</i>	288
<i>Les divinités grecques de l'Égypte (Pindar)</i>	289
<i>Le culte des Nymphes Naines en Thracie (Göttsche)</i>	290

	Pages
Le culte d'Apollon Pythien à Athènes (Colin)	284
Comptes du conseil municipal et des naopes de Delphes (Bourguet)	284
Histoire du temple d'Apollon à Delphes (Humbert, Pontow)	284
Inscriptions d'Amorgos; Athènes Ionie; le culte de la Mère des Dieux (Delamare)	285
Le culte d'Iou-Laucothes (Elemeot-Ganbeau)	286
Apollon Hylaeus (Hanssoulter)	286
Artémis Antha (Hanssoulter, Paton)	286
Le Evolo des villes de Tronde (Hollander)	286
La scène d'après un fragment de Phérodore du Syros (Weil)	286
Le sanctuaire des Grandes Déeses à Lycosoura (Leonardos)	286
Les petites sacerdes de Paz et d'Apollon à l'Aéropole (Carradias)	286
Sur le temple de la Victoire Aptère (Carradias)	286
Inscriptions de l'Hermion d'Argos (Richardson)	286
Inscriptions du gymnase d'Érétrie (Richardson)	286
Les Epaphroditas et les Laphria d'après les inscriptions de Hyamolis (Vachet)	287
Inscriptions de l'île de Mios (C. Smith)	287
Les sacerdotesses rhodiens (Hiller von Gaerstingen)	287
Le collège des Samothraciens de Lesbos (Wilhelm)	287
Le sanctuaire crétois d'Asklépios à Lebena (Zingarte)	287
Le tombeau de Dionysios sur l'Aéropole (Schroder)	287
Le sanctuaire d'Amygus sur l'Aéropole (A. Koerte)	287
Sur le dieu Papas-Atle et sur le culte de Cybèle en Phrygie (A. Koerte)	288
Sur les Mios d'Arionda Orthon à Sparte (Th. Preger)	288
Sur le culte d'Aphrodite à Aphrodisias de Carie (Friedrich)	288
Sur l'étymologie des noms de Rhéa, Rhéus, Prêpe et Hephajetos (Dehring)	288
Sur le Zeus Hérakos de Ithymie (D. Hifer)	288
Inscription relative au tout Égypte (H. von Gaerstingen)	289
Sur l'Hélios d'Euripide (v. Premerstein)	289
Sur le mythe d'Héraklès et les Trachiniennes de Sophocle (Zischanski)	289
Sur la persistance des mêmes rites dans des cultes différents (F. Dammier)	289
Sur la <i>De Iude et Quidis</i> du Flutarque (Waltmann)	290
Sur les présages tirés des Vénus et sur les oracles (Stengel)	290
Sur le Parthénon d'Alaman (H. Meis, Weil, de Wilkowitz, Zischanski)	290
Le temple de Perséphone à Cranaïos (B. Keil)	291
La rôle des vases (grains d'orge) dans le rituel grec (v. Preller)	291
Les démons-boues et le drame satyrique (K. Weernicke)	291
Sur les hiéroglyphes (Zischen)	292
Les Bouphoniens (v. Preller, Stengel)	292
Le culte d'Alexandre le Grand et des Ptolémées en Egypte (Kass)	292

La culte d'Artémis et les origines de l'églage (E. Hoffmann)	292
L'hérésie de Thémistoclès à Magnésie (Wachsmuth)	293
Sur les Léonéennes, les Graines Dianéennes et l'inscriptions relative au culte de Niké (Kœrte)	293

III. PHÉNOMÈNES RELATIFS AUX RELIGIONS DES PEUPLES NON CIVILISÉS ET LE FOLK- LORE (analysés par M. L. MARTEL).

La Sorcellerie (J. Taubmann)	432
Saint Elot (H. Gaidoz, P. Hatzelhuber)	434
La coutume de faire passer les malades à travers un trou pour obtenir leur guérison (H. Gaidoz, N. Kharonians, J. Karłowicz)	434
Sageon et Mittra (H. Gaidoz)	444
Les pieds à rebours (H. Gaidoz)	444
Les Esprits et les Démones d'après Housard (P.-P. Perdrizet)	444
Le Mauvais Riche (E. Rolland, G. Dorens)	444
Les fonctions des Saints et l'étymologie populaire (G. Esner)	445
Le mariage en vent (L. Lévy)	445
Le Livre dans la mythologie (E. Lefébure)	445
Les Origines du Jéhisme (E. Lefébure)	445
La Vertu et la Vio du nom (E. Lefébure)	445
Le Serpent d'airain et la terre des secrets d'Enoch (S. Berger)	445
Le prétendu meurtre rituel de la Pique juive (S. Berger)	445
La tun qui a perdu son corps (J. Paret, L. Lévy)	447
Superstitions des Juifs ottomans (H. Dahan)	447
Les Villes végétatives (H. Basset, P. Hatzelhuber, A. Gorcey)	448
Les esprits merveilleux (H. Basset)	448
La Fraternisation par le sang (H. Basset)	448
Les Mâtères (H. Basset)	448
Les Oracles (H. Basset)	448
La folie-fure dans les écrits occultaux (H. Basset)	448
Superstitions relatives aux ongles (H. Basset)	448
Rites de la construction (H. Basset)	448
Divinités des mines chez les Arabes (H. Basset)	448
Anciens chants historiques et traditions populaires de l'Arménie (E. La- fayette)	448
Coutumes de Noël et du jour de l'an (A. Hatou, Marlot, Ferrand, Tros- sard-Nadal, Pourrier, Mlle Hanneke et Parnot)	448
Les Saints maltrahés (G. Colson)	448
Traditions et superstitions du Morbihan (V. Marquer)	448
Superstitions et traditions relatives aux mégalithes (G. Fonja, Marlot, Savoye, Doyère, P. Sédillot)	448

	Pages
Contes de carnaval (A. Macquille, Fausseur (André)	169
Superstitions du Tern (H.	169
Contes et légendes du Vaucluse (L. Goussier)	169
Nuits entre les Mille et une Nuits (R. Basset)	169
Contes des myrtilles (J. Landron)	170
Le trébuchet dans les rites funéraires de l'Hérault (Th. Volz)	170
Contes de la Haute-Normandie (P. Schiller)	170
Traditions et superstitions des forêts (V. Buzel)	170
Traditions et croyances bretonnes (M. Poirier)	170
Contes et superstitions du pays de Bray et du pays de Caux (B. Royer)	171
Superstitions du pays normand (B. Le Gouellec)	171
Rites et usages funéraires (Festivals, Anciens de Lorraine, Mariot, Macquille, MM. Royer et L. de V. H.)	171
Rites funéraires de la Belgique (A. Basset)	171
Légendes algériennes de formation romaine (A. Robert)	171
Contes de l'Alsace (P. Blachère)	171
Les Épiques (H. Royer)	171
Contes de la Haute et du Bas (Pinard (André)	172
Légendes des Vosges (L. Morel-Retz)	172
Les Villes légendaires (R. Vauzet)	172
Contes de la Saint-Luc (P. Blachère)	172
Contes d'Alsace (A. Robert)	172
Le Pâ et la Sage-femme (A. Caillet)	172
Contes des intelligences des anciens du Sud (A. Robert)	172
Légendes littéraires (H. Wiesendorf de Wiesbaden)	172
Contes bretonnes (H. Basset)	172
Contes, croyances et superstitions du Cambodge (J. Agassiz)	172
Le Contre de la mort (A. Robert)	172
Patrimoine et traditions (Mariot, L. Royer, Herpin, A. Robert, P. Schiller, L. de V. H.)	172
Médecine populaire (A. Robert)	172
Patrimoine légendes (P. Schiller)	172
Contes populaires de Lorraine (L. Royer)	172
Le dimanche des Bretons (H. Mariot)	172
Nuits sur les Vosges (A. Robert)	172
Contes et traditions populaires de la Hongrie (M. Kloss)	172
Traditions et superstitions annuelles (A. Basset)	172
Légendes du pays d'Anvers (P. de Lisle de Lorraine)	172
Traditions populaires celtiques (H. Dumoutier)	172
Traditions et superstitions du grand-duché de Luxembourg (C. Boret)	172
Superstitions et traditions relatives à la mer (P. Schiller)	172

Les croisades légendaires (P. Marquet, L. Guennepin, E. Huguin, L. Martin)	174
Essai de catalogue de talles des institutions en Haute-Bretagne (P. Sébillot)	178
Folklore de l'Auvergne (Pannier)	179
Superstitions et coutumes de l'Auvergne (H. Alphonse)	178
Coutumes, traditions et superstitions de la Corse (M. Agostini)	179
Coutumes populaires du Limousin (H. Plantade)	180
Traditions et coutumes du Périgord (P. Sébillot)	180
Coutumes et traditions du pays de Figeac (C. Harpout)	181
Traditions populaires des Bouches-du-Rhône (A. Garçon)	182
Coutumes et légendes de l'Alsace-Orient (H. Huet)	183
Coutumes arabes et orientales (R. Basset, Gaudelucq-Huet)	183
Légendes et coutumes arabes (H. Huet)	183

Généralités par MM. Jean Revault et L. Huet.

Enseignement de l'Histoire des Religions : à Paris, p. 141 ; Enseignement populaire de l'Histoire des Religions institué par l'Université de Chicago, p. 163 ; Les conférences du professeur Cheyrou en Autriche, p. 164. *Revue* : Westphal ; La Religion et la Révolution, p. 163 ; A. Sabatier, La Religion et la culture moderne, p. 164 ; K. Pearson, La constitution primitive de la famille, p. 291 ; Durkheim, L'année sociologique, p. 291 ; Émile Durkheim, La science des religions et la foi religieuse, p. 297 ; Ernst Allen, L'évolution de l'idée de Dieu, p. 299 ; L'Orientalisme bibliographique, p. 292.

Religion de l'Égypte : Amélineau, Femelles à Abydos, p. 149 ; A. Garçon, Exploration des ruines d'Antinoë, p. 150 ; E. Gauthier, Plutarque et l'Égypte, p. 295.

Religion de l'Inde : W. Crooke, Bibliothèque des provinces du nord-ouest de l'Inde, p. 160 ; Les familles de Kapilavastu, p. 162.

Religion iranienne : O. Desrois, Mésopotamie iranienne, p. 296.

Religion grecque : P. Tarnier, La grecque, p. 150 ; Cavallini, Inscriptions relatives à la construction du grand temple de la Victoire à Athènes, p. 151 ; S. Huet, Sur le voile de l'Église, p. 157 ; E. Bouché-Latour, Les Phœniens et les colonies de Grèce, p. 153 ; Ph. Berger, Inscriptions grecques éphémères de Naples, p. 158 ; W. Huet, Les dédications grecques, p. 159 ; P. Tarnier, Traduction et commentaire du Voyage de Pausanias en Grèce, p. 298.

Religion romaine : Bouché-Latour, L'étranger dans le monde romain, p. 153 ; S. Huet, L'antel de Marilly, p. 156 ; P. Desrois, Statue d'Apolon ou de Mars trouvée à Coligny, p. 158.

Religion slaves : L. Legat, L'empereur Trajan dans la mythologie slave, p. 154.

Judaïsme. Généralités : E. Benamouh, Bibliothèque de l'Indraisme, p. 494.

Judaïsme biblique : A. Lods, L'originalité de la prédication des prophètes, p. 153; Traduction hollandaise de l'Ancien Testament, p. 102. Le caractère original du Sabbat hébreu, p. 480.

Judaïsme postbiblique : Th. Halanah, Josephus sur Jésus, p. 151.

Autres religions chrétiennes : Ph. Berger, Épiphanie de Lébique, p. 137.

Lagranga et Vincent, Les inscriptions de Petra, p. 157.

Islamisme : Clermont-Ganneau, Inscription relative à la mosquée d'Omar, p. 156; G. Doyen, Musulmans édités, p. 291.

Christianisme antique : G. Jullian, Amphore du III^e siècle marquée d'une croix découverte dans l'église Saint-Sauveur à Bordeaux, p. 158; Le Riab, Les attitudes chrétiennes des premiers siècles, p. 178; E. Müntz, Décoration des mausolées de sainte Constance, p. 158; Les Graffiti du Palais, p. 182; J.-B. Chabot, Règles monastiques des anciens couvents syriens, p. 181; V. Siderman, La christologie, p. 182.

Religion de la Corée : Bong-Tyong Ou et Henri Chervier, Guide pour rendre propres l'étude que garde chaque homme et pour connaître les destins de l'année, p. 140.

Religion de l'Amérique : F. Starr, Les Aztèques du Mexique ancien, p. 451.

Religion des peuples non civilisés : Ling Hah, Les indigènes du Baou à p. 158; Traduction française du Totemisme de J. B. Frazer, p. 229; Jusied, La Religion des Ba-Ngung, p. 462.

Folk-lore. Honin, Le tombeau de Hengis-Khan, p. 158; R. Amfroe, Le folk-lore du Götter de Brunswick, p. 160; E. Pourcel, Le mystère allemand de la Passion, p. 161.

Désert : Carrion, Désert de Tours et la Jérusalem des Persarméniens, p. 153; Prix proposé par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, p. 167; M.-J. Darmasteter, Vie de Raman, p. 161; Vingt-cinquième anniversaire de M. Tleis comme professeur au séminaire des Ramana-Lants, p. 161; Allier, Voltaire et Calas, p. 225.

Errata p. 494 et 495.

Le Gérant : E. LEAUTE.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME. TRENTE-HUITIÈME

【例】大雁南飞 季节 秋天 下句对出 —— 叶落归根 叶由树上落下来 归 叶的归宿 叶落归根 叶落归根 叶落归根

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

SOUS LA DIRECTION DE

MM. JEAN RÉVILLE ET LÉON MARILLIER

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMELINEAU, Abb. AUDOUIN, A. BARTH, B. BASSET, A. BOUDET-
LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHAUME, L. FROST,
T. GOLDMEIER, L. KNAUFF, L. LÉGER, Isaac LÉVI, STEVEN LÉVI,
G. MASPERO, P. PARIS, F. PÉCAVET, C. PIENKOWSKI, ALBERT REVILLE,
C.-P. THÉLÉ, etc.

DIX-NEUVIÈME ANNÉE

TOME TRENTE-HUITIÈME



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

29, RUE D'AMSTERDAM, 29

1898

10/21/11 - 10/21/11

LES RITES DE LA MOISSON

ET LES COMMENCEMENTS DE L'AGRICULTURE

A PROPOS DE DERNIER POUVAGE DE M. GRANT ALLEN¹

Toutes les races ont attribué à l'agriculture une origine fabuleuse. Tantôt c'est un dieu civilisateur qui l'aurait enseignée aux hommes : Oannès, le dieu-poisson des Chaldéens, Quetzalcoatl, le serpent emplumé des Aztèques — tantôt un personnage humain, mais divinement inspiré : en Perse, Zoroastre, en Chine l'empereur Chin Nong, au Pérou Mango Capac, en Finlande Wäinämöinen. — tantôt le dieu même qui préside aux céréales, comme Bougo-ma-tane, le Père des plantes cultivées chez les Polynésiens, — tantôt enfin une divinité plus générale : l'esprit de la terre nourricière, comme l'Isis des Égyptiens, la Déméter des Grecs, le Saturne des Latins; l'esprit du ciel, comme chez les Guaranis, ou celui du tonnerre, comme chez les Toupans du Brésil; ailleurs encore, le soleil personnifié. Alors que son introduction est généralement regardée comme un témoignage de bienveillance divine, dans la tradition biblique elle est un châtiement, ou du moins une conséquence de la faute qui fit expulser Adam de l'Éden « pour labourer la terre dont il avait été pris » (*Génèse*, III, 24).

L'esprit mythique pouvait d'autant mieux se donner libre

1) Grant Allen, *The evolution of the idea of God, an enquiry into the origins of religions*, Londres, G. Richards, 1897; 1 vol. in-8 de viii-447 pages.

jeu en cette matière que les commencements de l'agriculture se perdent partout dans la nuit des temps. Les Européens la trouvèrent établie en Amérique; comme, plus tard, en Polynésie. En Europe même, elle apparaît dès l'âge de la pierre polie, en pleine époque robenhausienne. Dans l'Asie centrale, elle est antérieure à la séparation des Perses et des Indiens. En Chine, les traditions la font remonter à la dynastie légendaire qui régnait vers le xxviii^e siècle avant J.-C. Dans la vallée du Nil, elle a devancé l'avènement des premiers pharaons. Enfin, en Chaldée, elle était pratiquée par les tribus touranniennes qui colonisèrent les alluvions du Tigre et de l'Euphrate, quelque cinq mille ans avant notre ère.

De nos jours, on s'est beaucoup préoccupé de rechercher quand, où et sous quelle forme est apparue la culture des différentes céréales. On s'est rarement demandé comment l'homme avait découvert qu'en semant, il pouvait récolter.

Nos expériences personnelles ne peuvent nous servir en cette occasion. Les travaux que, dès notre enfance, nous voyons exécuter dans les jardins et les champs — les enseignements techniques de notre première éducation — les conversations incidentelles de notre entourage, contribuent à nous éclairer sur le rapport de la plante avec la semence, longtemps avant que nous nous soyons élevés à l'idée générale d'agriculture, aux notions abstraites de germination et de croissance. Aussi nous faut-il un véritable effort intellectuel pour nous replacer dans la situation de l'homme primitif qui a encore à apprendre que la plante procède de la graine.

L'anthropologie tend de plus en plus à établir que l'homme a débuté par être frugivore. Pour trouver et cueillir les fruits sauvages, il ne lui fallait guère plus de raisonnement qu'à l'écureuil, au perroquet, au singe, ses contemporains et ses devanciers dans la nature. Sous la pression des nécessités climatiques, il varia sa nourriture; il se fit carnassier, rechercha, pour les manger, après une trituration ou une cuisson préalable, les racines, les glands, les bulbes, les graines

de certaines plantes. Il ne devait pas encore soupçonner le rôle physiologique des semences, plus que celui des étamines, des fleurs, ou des feuilles. Sa seule préoccupation était de distinguer, dans le monde végétal, ce qui se mangeait et ce qui ne se mangeait pas, peut-être ce qui pouvait se conserver et ce qui devait être consommé sur-le-champ.

Les semences tombant sur place ou sont emportées par le vent. Elles disparaissent plus vite encore que les autres éléments périssables de la végétation, et cette dispersion des graines est même la condition de leur reproduction. Où l'homme aurait-il puise la connaissance de leur fonction? Sans doute, il aurait pu s'instruire par une série de tâtonnements et d'expériences. Mais on ne doit pas perdre de vue que nous avons affaire à un sauvage et non à un botaniste. Il aurait pu tout aussi bien concevoir l'idée d'enfouir une plume de canard ou une défense de rhinocéros, pour voir s'il n'en sortirait point, au printemps, un palmipède ou un pachyderme d'espèce analogue. Est-il même, par un heureux accident, répandu sur le sol une poignée de semences : les céréales qui auraient levé au même endroit, quelques semaines plus tard, auraient été confondues au milieu des plantes sauvages et même étouffées par celles-ci.

En effet, la réussite de tout semis, sous n'importe quel climat, implique une certaine préparation de la terre, tout au moins un défrichement qui débarrasse le sol de sa végétation naturelle. Il y a des terrains si fertiles, surtout parmi les sols vierges, qu'il suffit, pour ainsi dire, de les gratter avec un bâton. Mais encore ce travail est-il indispensable, si on veut éviter que les céréales naissantes ne soient étouffées par les plantes sauvages.

Le problème consiste à découvrir dans quelles conditions et à quel propos l'homme primitif en est venu à accomplir successivement sur le même point la double opération nécessaire à la production de toute récolte : le défrichement et le semis.

Un littérateur anglais bien connu, M. Grant Allen, a cru

trouver la solution dans le développement de certains rites religieux. Ce ne seraient pas les travaux agricoles qui auraient engendré les dieux de l'agriculture, mais bien ces divinités, comme le veut la tradition, qui auraient inculqué aux hommes les premières notions d'agronomie.

I

La thèse de M. Grant Allen fait partie d'un gros volume sur l'*Évolution de l'Idée de Dieu*, où l'auteur expose, avec beaucoup de méthode, des vues d'ensemble dont j'aurai d'abord à dire quelques mots.

Son but, annonce-t-il, c'est de réconcilier les « humanistes » (ceux qui voient dans le culte des morts la première forme de la religion) avec les « unitaristes » ou mythologues (ceux qui placent en premier ordre la personification des objets ou des forces). Toutefois, la façon dont il procède à cette réconciliation fait songer au mot par lequel Gladstone traduisait, un jour, la transaction proposée aux esprits religieux par les partisans de la philosophie évolutionniste, quand les seconds offrent aux premiers de leur laisser le domaine de l'inconnaissable : « Nous allons partager la maison. Vous prendrez le dehors. » — M. Grant Allen estime, en effet, donner toute satisfaction aux mythologues, en leur montrant que les questions dont ils s'occupent n'ont rien de commun avec le sentiment religieux; que la religion est tout entière, non dans les mythes, ni même dans les croyances, mais dans les rites, et que ceux-ci se rattachent exclusivement au culte des morts : « Chez les sauvages, écrit-il, la religion consistait exclusivement en certains rites qui se ramènent à des actes de déférence envers la personne des morts. Je m'efforcerai de démontrer que jusque dans ses formes actuelles les plus développées, au sein des nations les plus avancées, elle a toujours pour essence des actes semblables de déférence, adressés, soit, directement, à des cadavres ou à des fantômes (*ghosts*).

soit, indirectement, à des dieux qui ont été des fantômes ou qui sont issus de fantômes. » — C'est ce qu'il appelle lui-même « une tentative de réhabiliter l'échadémisme. »

L'examen des rites en vigueur dans les religions historiques, aussi bien que chez les non-civilisés, l'amène à conclure qu'ils se rapportent invariablement à une de ces trois phases successives :

1^{re} On croit que le corps continue à vivre après la mort; on s'efforce donc, par pure affection, de le garantir, autant que possible, contre les chances de destruction, en l'enfermant dans sa demeure, en le déposant dans des lieux difficiles d'accès, surtout en le momifiant.

2^e On s'imagine, les rêves aidant, que les morts peuvent ressusciter corporellement; et, comme cette perspective épouvante les survivants, ceux-ci enterreront le cadavre sous des pierres ou des morceaux de terre.

3^e Parmi les moyens employés pour se débarrasser définitivement du cadavre se trouvait l'incinération. Cependant l'image du mort continuait à se montrer dans les songes. L'homme n'était donc pas seulement composé d'un corps, mais encore d'un esprit qui survivait. Bientôt même on s'imagina que la crémation avait pour objet de mettre l'âme en liberté, et ce qui était une précaution égoïste devint un devoir pieux. La croyance à l'immortalité de l'âme remplaça la foi dans la résurrection du corps, en même temps que se dessinait la notion d'un autre monde réservé aux esprits.

Peu à peu, les âmes les plus importantes devinrent des dieux, c'est-à-dire des êtres surnaturels placés au dessus de la foule des esprits; et c'est par analogie avec ces âmes divinisées qu'on imagina toutes les divinités de la nature.

Si les dieux sont des âmes, on peut constamment engendrer de nouvelles divinités en mettant à mort une victime humaine. L'auteur dénomme ce procédé d'apothéose, qui joue un rôle important dans son système, une fabrication de dieux (*Manufacture of gods*).

Vainement la tendance de l'esprit humain à généraliser et

A ébahir s'exercera sur ces légions d'êtres surhumains pour les ramener à l'unité : au-dessous du Dieu unique et absolu, la masse continue à vénérer des hommes divinisés et, quand les cultes s'écroulent, les derniers sentiments qui subsistent, parce qu'ils sont le fond même de l'instinct religieux, ce sont les deux sentiments qu'on retrouve à l'origine de toute religion : d'une part le désir désintéressé de rester en communion avec les morts qu'on a chéris ; d'autre part, le désir intéressé de se ménager l'immortalité.

Je ne puis suivre l'auteur dans tous les développements de cette thèse : je me bornerai donc à quelques observations succinctes. — Il ne semble nullement établi que la croyance à la persistance de la vie dans le cadavre, les sentiments d'affection pour le mort et l'exposition ou la momification du cadavre aient respectivement précédé la croyance à l'existence du double ou du fantôme, la crainte des revenants et l'enfouissement des restes humains. — Il n'est pas même certain que partout l'enterrement ait précédé l'incinération : de fait, ces deux usages se rencontrent simultanément à tous les degrés de la sauvagerie. — Il n'existe pas de relation constante et générale entre les idées qu'on se fait de l'âme ou de sa survivance et les procédés dont on se sert pour se débarrasser des cadavres. — Rien ne démontre que l'homme ait traversé une phase où l'affection excluait la crainte à l'égard des morts. — Dans bien des cas, le fétiche et l'idole sont certainement d'origine funéraire ; mais il n'est pas possible de concéder à l'auteur que, si l'homme a adoré des pierres, des rochers, des arbres, des puits et des sources, c'est invariablement parce qu'il y avait une tombe dans le voisinage.

M. Grant Allan n, sur Herbert Spencer et la plupart de ses prédécesseurs en ethnémie, l'avantage d'avoir renoncé à la version simpliste qui voyait dans chaque dieu les mânes d'un individu ayant réellement vécu sur terre. Il admet que « une fois l'idée de divinité complètement développée dans l'esprit humain, quelques dieux au moins ont pu être directement tirés de conceptions abstraites, d'objets naturels ou de

toute autre application de la faculté mythopéique ». Mais cette concession apparente ne met pas son argumentation à l'abri des critiques formulées contre le système d'Herbert Spencer, là où celui-ci s'efforce d'expliquer exclusivement par le culte des morts la vénération des animaux, des corps célestes, et, en général, de tous les phénomènes personnifiés¹.

Quiconque se tient au courant des travaux publiés depuis un demi-siècle dans l'histoire générale des religions ne sera pas peu surpris de rencontrer chez M. Grant Allen l'assertion suivante : « On peut lier tous les ouvrages de l'école mythologique sans tomber sur un seul mot qui éclaire les origines de la religion convenablement entendue. » — C'est faire un peu trop bon marché de l'hypothèse mise en avant par la plupart des mythologues (et j'ajouterai même par bon nombre d'anthropologues appartenant aux écoles les plus diverses), — que l'homme a dû prêter à tous les objets doués de mouvement apparent la seule source d'activité dont il a directement conscience pour la percevoir en lui-même : la volonté, par suite la vie et la personnalité. — Comme le dit M. Grant Allen, « il n'y a que le premier pas qui coûte ». Une fois ce pas franchi, il ne nous est pas difficile de concevoir qu'on ait attribué aux plus considérables de ces personnalités le caractère de supériorité et de mystère qui est à l'origine de toute vénération.

A la vérité, l'auteur veut bien admettre que l'impression produite sur l'imagination par les phénomènes naturels ait engendré la croyance à des dragons, des géants, des monstres, des démons, etc. Mais il conteste que ces êtres soient l'objet d'une vénération religieuse : celle-ci, à l'en croire, s'adresse forcément à des êtres qu'on peut regarder comme des protecteurs, des amis, des pères. — Je veux bien que les créatures fantastiques dont le sauvage peuple la nature ait cons-

1) Je ne puis, ici, que me référer à mon article : *Les « Institutions ecclésiastiques » d'Herbert Spencer et l'évolution du sentiment religieux dans la Revue de l'Histoire des Religions* du 1886 (t. XIV, p. 93). — Voir aussi la saine et perspicace étude publiée par M. Albert Réville dans le t. IV de la même Revue : *La croyance théiste universelle*.

tituent pas des dieux dans le sens ordinairement attaché à ce terme. Mais ne peut-on dire qu'ils sont l'étoffe dont les dieux sont faits?

Tout ce que nous pouvons concéder à nos modernes éclectiques, et ici je serai, pour ma part, plus transigeant que M. Grant Allen — c'est qu'il est aussi impossible d'établir avec quelque certitude la priorité des personnifications naturelles que celle de la croyance à la vie posthume. Ni l'histoire, ni l'ethnographie ne nous permettent de nous prononcer définitivement entre ces deux explications qui, du reste, loin de se combattre, peuvent être considérées, en un certain sens, comme se complétant l'une l'autre.

Mais il y a une autre concession encore à laquelle je me résoudrai volontiers; c'est quand l'auteur déclare dans la conclusion de son ouvrage : « Même si je n'ai pas réussi à amener le partisan de l'animisme primitif à abandonner sa théorie, j'ose penser lui avoir du moins fait comprendre que la vénération des ancêtres et le culte du dieu mort ont joué un rôle plus considérable qu'il n'était disposé à l'admettre dans le développement du sentiment religieux ». A la bonne heure! Voilà des bases de paix plus sérieuses que celles qui ont été proposées dans la Préface et, en ce qui me concerne, je ne demande pas mieux que d'y souscrire.

M. Grant Allen se prévaut d'avoir lancé dans la circulation une série d'idées nouvelles qu'il énumère lui-même de la sorte : 1° la démarcation radicale de la religion et de la mythologie (ou plutôt des croyances et des rites); — 2° l'importance des fabrications de dieux par l'immolation de victimes humaines; — 3° la distinction des trois étapes dans la conception de la vie posthume (envie du corps, résurrection, immortalité) et leur corrélation avec les coutumes respectives de momifier, d'enterrer et d'incinérer; — 4° la part prise au développement de l'idolâtrie par la fonction prophétique attribuée à la tête du mort; — 5° le rapport apparent de la tombe avec le culte des pierres, des arbres et des poteaux sacrés; — 6° l'influence du caractère jaloux et exclusif de

Jahveh sur l'évolution de la monolâtrie chez les Juifs; — 7° les origines religieuses de l'agriculture; — 8° la fréquence du caractère semi-divin assigné à la victime dans les sacrifices; — 9° la coïncidence des cinq jours de fête en l'honneur du dieu de la moisson ou de la vendange chez les peuples les plus divers; — 10° la corrélation de la théophagie avec les mœurs anthropophagiques des peuplades qui mangent leurs parents pour leur faire honneur; — 11° l'abondance des traces laissées par le culte des cadavres dans les usages actuels des peuples européens.

Plusieurs de ces thèses ne sont peut-être pas aussi neuves que l'auteur se le figure. Ainsi l'opposition entre les rites et les croyances forme la base des théories développées par Robertson Smith dans son célèbre ouvrage sur la *Religion des Sémites*; alors que le *Golden Bough* de M. Frazer, comme le reconnaît du reste M. Grant Allen, est rempli de faits se rapportant à des fabrications et à des manutentions de dieux, dans des sacrifices où la victime est d'avance assimilée à la divinité. D'autres points sont plus originaux (notamment les n° 3, 4, 5, 9 et 11). Mais ce sont précisément ceux dont j'estime le fondement contestable, pour les raisons que j'ai indiquées plus haut. Restent les conséquences attachées au caractère jaloux de Jahveh, qui doivent être prises en sérieuse considération, bien que le point de vue ne soit pas aussi absolument nouveau que le pense l'auteur, et enfin l'hypothèse relative aux origines de l'agriculture, qui mérite d'être examinée à fond — non seulement pour l'ingéniosité avec laquelle l'auteur la développe, mais encore pour le rang qu'il lui assigne dans l'évolution religieuse et pour l'usage qu'il en fait dans l'explication des principaux rites agricoles pratiqués par les peuples anciens et modernes, sauvages et civilisés.

II.

Partout où l'on cultive le froment, le maïs, l'orge, le riz, l'iguame, la vigne, etc., on rencontre des dieux de la moisson ou de la vendange, et c'est un trait commun de leur culte qu'ils sont représentés par des victimes humaines ou quasi humaines annuellement immolées vers le printemps.

Ces victimes « théanthropiques » sont censées renaître dans les plantes; leur trépas et leur résurrection sont célébrées par des antennes tout à tour tragiques et joyeuses; leur corps est absorbé sacramentalement par leurs adorateurs sous forme de primeurs, de gâteaux, de vin ou de quelque autre production dans laquelle elles se sont incorporées.

Tous ces rites, d'après M. Grant Allen, procèdent de la conception qui a indirectement donné naissance à l'agriculture.

Quelle est l'unique circonstance où l'homme primitif a dû accomplir les préliminaires indispensables de l'agriculture : retourner la sol, ramener la terre à la surface, extirper les plantes sauvages, déposer dans le sol des graines et même de l'engrais? Les sauvages, répond M. Grant Allen, ne creusent et ne retournent systématiquement la terre que dans un seul cas, quand il s'agit d'enterrer leurs morts. Mais il y a encore un autre rite funéraire, pratiqué depuis les temps préhistoriques, qui consiste à déposer, près du mort, des armes, des vêtements et surtout des provisions : chairs d'animaux, fruits et graines comestibles. Ces dernières ne peuvent manquer d'engendrer une moisson dont la luxuriance, favorisée par la décomposition du cadavre, par les restes des victimes offertes en sacrifice et peut-être par des libations fréquentes, a dû vivement frapper l'imagination de populations toujours en quête de ressources alimentaires.

L'auteur, à l'appui de cette hypothèse, cite certaines observations récentes. En Écosse, dans une certaine région des Highlands, les *fairy knowes* ou tumuli préhistoriques, se

distinguent par une verdure plus riche grâce à l'habitude qu'ont gardée les fermières d'y verser chaque jour une petite libation de lait. Aux îles Filij, M. Fison a remarqué, dans les enclos sacrés, d'abondantes récoltes d'ignames, engendrées par les offrandes de provisions aux ancêtres. Des faits analogues ont été constatés à Madagascar, dans l'Afrique centrale et dans l'archipel Malais.

Quand le producteur involontaire de cette moisson la verra se lever dans la bonne saison, en conclura-t-il incontinent qu'il lui suffira désormais, pour obtenir le même résultat, d'insérer des grains de froment ou de maïs, des morceaux de patates ou même des boutures de vigne dans un sol artificiellement retourné et convenablement fumé? Ce serait aller trop vite en besogne. Notre homme n'a eue aucune idée de la portée de ces opérations prises en elles-mêmes. Il se rend seulement compte que les sentences déposées près d'un cadavre lui sont rendues au delà du compte et il en trouve l'explication dans la gratitude du défunt ou dans le fait que la vie du mort serait passée dans les plantes. L'ancêtre déifié devient ainsi l'esprit créateur de la moisson. En Polynésie, où le culte des morts est fort développé, les plantations d'ignames ont encore la forme de tumuli. M. Turner les décrit comme couvrant des monticules de terre rapportée, qui atteignent presque sept pieds de haut sur soixante de circonférence.

Cependant l'on finit par remarquer que l'action fécondante du cadavre se fait sentir dans un certain rayon autour du tumulus, pourvu que des offrandes de graines y soient enterrées dans un sol remué. Ainsi se constitue le champ, autour de la tombe.

D'autre part on constate qu'après la première récolte les effets de l'enterrement décroissent et que la végétation sauvage envahit de nouveau l'emplacement consacré, à moins qu'on ne renouvelle l'inhumation. De là l'idée de recommencer, chaque année, l'opération, à la saison des semailles, en immolant et en enfouissant une victime humaine qui deviendra ainsi l'esprit de la prochaine récolte. Chez certaines

populations, nous trouvons annuellement un sacrifice humain pour l'ensemble des cultures; chez d'autres, il y a une victime par champ; ailleurs, on se contente d'un lambeau de chair, voire d'un peu de sang projeté sur chaque héritage. Les Pawnès des États-Unis sacrifiaient chaque année une jeune fille dans la période des semailles: le corps encore chaud était découpé en morceaux dont les assistants s'en allaient exprimer le sang parmi les sillons. Chez les Cafres du Bechuanaland, c'était un homme immolé et incinéré, dont les cendres étaient répandues au milieu des champs « pour servir de semence ». — Chez les Khonds de l'Inde, les chefs des districts achetaient ou élevaient des enfants qu'on appelait des *merinda*. On les traitait avec douceur et même déférence; mais, chaque année, à la fête des semailles, on en immolait un avec d'atroces cruautés; la victime était dépecée vivante, et chacun arrachait un lambeau de chair qu'il allait enfouir dans son champ en tournant le dos et sans regarder en arrière. — N'y a-t-il pas ici un rapprochement à faire avec la légende d'Osiris découpé par Typhon en quatorze morceaux qui furent dispersés dans les différents cantons de l'Égypte jusqu'au jour où Isis les retrouva et les recolla pour assurer la résurrection du dieu? Osiris semble bien avoir été un dieu de la végétation mourant pour revivre; au temple de Philæ, une sculpture nous montre des épis de blé sortant de son sarcophage, ailleurs, c'est un acacia qui en surgit avec cette devise: « Osiris s'élève. » Une légende du même genre avait cours chez les Grecs dans les mystères de Dionysos Zagreus, qui, lui aussi, était un dieu de la végétation.

Pour que le renouvellement de la moisson fût assuré, chaque victime nouvelle devait avoir les mêmes qualités et mêmes pouvoirs que les victimes précédentes; elle devait être assimilée à l'être humain qui, le premier, du fond de sa tombe, amena la croissance des plantes bienfaisantes. D'où l'habitude si fréquente de traiter la victime annuelle comme si elle était le dieu originaire, et, par conséquent, l'étrange spectacle d'une divinité qui est immolée à elle-même, pour le bien

de ses adorateurs. Afin de ne pas s'aliéner la bonne volonté du dieu, il faut que le sacrifice soit volontaire, tout au moins qu'il paraisse l'être : ce qu'on obtient par les artifices ou les flatteries les plus diverses. Au besoin, il suffit que la victime ait été légalement achetée. Souvent ceux qui la mènent à mort portent son deuil, cherchent des excuses à leur forfait, se rejettent les uns sur les autres la responsabilité de l'immolation ou subissent un châtiment flétri. Enfin, la même victime sert également de bon émissaire, c'est-à-dire qu'on profite de l'occasion pour la charger d'emporter les maux, les chances, les mauvais sorts, les péchés dont toute la population peut se trouver chargée.

Lorsque, à la longue, on eut perdu de vue le caractère ancestral du dieu originaire et que la pierre de la tombe fut devenue une idole par l'oubli de sa destination primitive, on s'imagina que l'être surnaturel auquel s'adressaient ces rites était un dieu plus général ou plus abstrait : le dieu de la terre, du soleil, du ciel ou même des diverses productions végétales, et l'on conclut que la victime annuelle lui était simplement offerte en hommage, à titre de tribut. Ou bien, on se figura que la cérémonie avait pour objet de symboliser la mort et la renaissance d'un dieu en rapport intime avec le retour périodique de la végétation. De là les mystères d'Attis, d'Adonis, de Dionysos, d'Osiris, où les renaissances causées par la résurrection du dieu succédaient au deuil engendré par sa mort apparente. Dans la légende d'Éleusis, Proserpine n'était pas mise à mort, mais enlevée par Pluton; elle passait, chaque année, quatre mois sous terre, et, au point culminant des mystères, suivant l'auteur des *Philosophumena*, on montrait à l'initié « comme le grand, l'admirable, le plus parfait objet de contemplation mystique, un épi de blé moissonné en silence ».

À l'origine, on choisissait, pour en faire un dieu, une victime ayant du sang divin dans les veines; c'est-à-dire un descendant de l'ancêtre divinisé, un prince de race royale, un prêtre auquel l'on donnait le nom de son dieu, tout au moins

une vierge accomplie, un homme dans toute la force de l'âge. Le renouvreur de la vie divine devait être aussi rapproché que possible de la divinité à laquelle on l'assimilait. Quelquefois, cependant, c'était un animal qui était mis à mort après avoir reçu des hommages divins et qui était ensuite mangé en tout ou en partie.

M. Grant Allen suppose, dans ces derniers cas, une substitution amenée par l'adoucissement des mœurs. Au contraire, Robertson Smith, qui s'est beaucoup occupé de la question, croit que l'immolation d'un animal assimilé à la divinité est un fait tout aussi ancien, sinon même la forme primitive du rite¹. Il s'appuie sur ce que, à l'origine, les dieux étaient représentés sous des formes bestiales ou semi-bestiales. Les animaux de l'espèce apparentée à la divinité étaient tout aussi sacrés, et même plus, que des victimes humaines. « Pour rendre le sacrifice effectif, écrit-il (p. 361) à propos des baugals sacrificatoires, il suffisait que la victime fût parfaite, sans défaut, qu'elle incorporât la vie divine complètement et normalement... Dans les premiers temps, il n'y avait pas de raison pour estimer que la vie d'un homme était supérieure à celle d'un chameau ou d'une brebis, comme véhicule de communion sacramentelle. Même à en juger par le monde primitif de penser qui se trouve à la base du sacrifice chez les Sémites, la vie de l'animal passait généralement pour plus pure et plus parfaite que celle de l'homme ». C'est, plus tard, quand les animaux eurent perdu leur prestige divin, qu'on chercha à expliquer leur présence, dans les sacrifices où la victime était assimilée au dieu, par l'hypothèse qu'ils auraient été substitués à l'être désormais réputé le plus noble et le plus voisin de la divinité, une parfaite créature humaine.

Lorsqu'à la regretté professeur de Cambridge, dans sa fine et profonde analyse des institutions sacrificatoires chez les Sémites, il voit les animaux ainsi divinisés pour des sortes de

1) W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, First series, London, Black, 1904.

totem, il me semble serré la vérité de plus près que M. Grant Allen. Celui-ci, en effet, est contraint par les exigences de sa nérolâtrie à donner du totemisme une explication superficielle et insuffisante : le culte des animaux auxquels les tribus se croient apparentées serait dû à l'habitude de graver sur la pierre ou le poteau de la tombe ancestrale l'image des animaux favoris du défunt !

Mais il n'en reste pas moins vrai que, même dans les temps historiques, on a pu constater plus d'une fois des substitutions d'animaux à des victimes humaines, et cela aussi bien dans la fabrication des dieux, au sens de M. Grant Allen, que dans les sacrifices de propitiation ou d'expiation. Quand, il y a un demi-siècle, l'intervention du gouvernement anglais mit fin à l'immolation des *meriaks* chez les Khonds, ceux-ci remplacèrent l'enfant par une chèvre, qui est encore aujourd'hui sacrifiée annuellement avec le même cérémonial. — Peut-être convient-il de rattacher à une substitution analogue le taureau ou la chèvre qu'on dévorait vivants dans les dionysies de certaines cités antiques, ainsi que le buffle qu'on dépèce dans certains villages de l'Inde méridionale, pour en enterrer les lambeaux dans les champs. En Suède, où le sacrifice d'un sanglier joue encore un rôle important dans les fêtes de la moisson, on revêt parfois un homme d'une peau de sanglier, et une vieille femme, le visage noirci, feint de l'égorger avec un couteau.

M. Grant Allen rattache au même ordre d'idées les usages populaires décrits par Mummhardt sous les dénominations d'*Expulsion de la Mort* et d'*Enterrement du Carnaval*. Dans la plupart de ces cérémonies, nous retrouvons le choix d'une victime volontaire ou inconsciente, de préférence un étranger, un fou, un idiot — l'habitude d'enivrer l'individu désigné, puis de le traiter en roi, en maire, en gouverneur de fantaisie — l'usage de le tourner en dérision, de le battre, de le flageller, — son exécution feinte — son incinération ou son immersion — enfin, quelquefois, sa résurrection — tous détails qui ont leur parallèle dans la fabrication des dieux, la

ou elle est prise au sérieux, soit parmi les rituels antiques, soit chez les non-civilisés de notre âge.

III

On voit que la théorie de M. Grant Allen fournit une interprétation plausible des rites les plus caractéristiques qui se retrouvent chez presque toutes les populations agricoles. Mais que faut-il penser de son point de départ, — c'est-à-dire de l'explication qu'il assigne aux origines mêmes de l'agriculture ?

« Jusqu'à présent, écrit-il, on n'a mis en avant qu'une autre conjecture sur ces origines, et elle est difficile à admettre. On a allégué que l'agriculture pouvait dériver de l'observation que des semences accidentellement jetées sur des *hjoekkenmoeddinge* ou tout autre terrain nu, aux abords des huttes ou des cavernes habitées, avaient germé et produit de nouvelles graines dans une suite de saisons. Mais cette observation ne nous rapproche guère de la solution. Pourquoi l'homme primitif aurait-il rapporté le fait aux semences plutôt qu'aux os, aux écailles ou aux autres débris accidentellement déposés dans le voisinage. De plus, un *hjoekkenmoedding* n'est pas un terrain nu, c'est, au contraire, un lit de végétation faible, d'une extrême exubérance. Tout ceci ne nous mène pas encore aux origines du défrichement. »

Si admissible que soit ce raisonnement, je n'ai pu m'empêcher de réfléchir à une autre hypothèse qui expliquerait l'origine des opérations préliminaires à toute agriculture, sans qu'il soit nécessaire d'y faire intervenir la religion, du moins comme mobile premier.

L'homme, quelque primitif qu'on le suppose, n'est pas absolument dépourvu d'une prévoyance qui se rencontre déjà chez les animaux. Il amasse des provisions pendant les moments d'abondance, en prévision de la disette, et il se ménage à cet effet des cachettes dans le sol. Il a donc dû retour-

ner la terre, afin d'y enfouir des graines, et, pour peu qu'il ait tenté à renverser son sillon, il a pu constater, au beau matin, que les graines s'étaient transformées en plantes; peut-être même a-t-il surpris la germination dans toutes les étapes de son développement. Supposons que cette expérience se soit répétée plusieurs fois. En faut-il davantage pour avoir suscité l'idée d'un rapport entre le défrichage, le dépôt des graines et la récolte ?

Ces premiers essais, d'abord inconscients, puis préconçus, auront certainement réussi là où l'on avait enterré un cadavre. Agouré des victimes, prodigué des libations. De là, entre la notion de fertilité et les idées d'enterrement ou de sacrifice saignant la possibilité d'une connexion qui nous permet de rentrer dans le processus dont M. Grant Allen a tracé un tableau magistral.

L'auteur a emprunté la plus grande partie de ses matériaux au continuateur de Mauchardt, M. J. G. Frazer, dont l'œuvre érudite et consciencieuse, *The Golden Bough* est devenue classique dans les études de folk-lore. M. Frazer donne, toutefois, de ces mêmes faits, une interprétation quelque peu différente, sur laquelle nous devons nous arrêter.

Prenant comme type le sacerdoce de Dion à Nemi, dont le titulaire obtenait sa charge en assassinant son prédécesseur, l'auteur du *Golden Bough* fait ressortir que les peuples primitifs associent fréquemment la régularité ou la fécondité de la nature avec la vie d'un homme investi de pouvoirs extraordinaires. Quand cet homme n'est plus en état de rem-

1) Un de nos savants, bien connu du monde entier pour ses recherches de physiologie végétale, M. le professeur Ed. Kraus, a fait remarquer dernièrement, dans un volume de la Société d'Anthropologie de Bruxelles, que non seulement l'homme le plus fouilleux avait pu directement observer des phénomènes de germination à la surface du sol, dans des vases de terre; des grains de blé, de maïs, etc., mais encore que des hommes pratiquent la culture artificielle de certains champignons, depuis jusqu'à arroser et préparer le sol de leurs minuscules champignons.

2) J. G. Frazer, *The Golden Bough, a study in comparative Religion*. London, Macmillan, 1890, 2 vol. in-8. A nos côtés le comp. M. E. Ellis de Göt.

plir convenablement sa mission, il est urgent qu'on le remplace. Le laisser vieillir, s'user, s'affaiblir par l'âge ou la maladie, c'est mettre en péril la vie et la vigueur de l'univers. Il convient donc, avant qu'il ne tombe en décrépitude, de saisir son âme en pleine santé pour la transférer à un successeur dans toute la force de l'âge. De là au moindre signe d'affaiblissement physique ou mental, voire après une période déterminée, l'immolation des personnages — rois, prêtres ou sorciers — qui sont considérés régir le cours du soleil, la chute des pluies, la fécondité des femmes, des troupeaux et du sol.

On voit qu'en ce temps les rois vivaient et mouraient littéralement pour le salut de leur peuple. Certains d'entre eux, avec les progrès du scepticisme, se fatiguèrent de pousser aussi loin les devoirs de la couronne. Tantôt ils s'affranchirent de l'usage par un coup d'État; ainsi, en Éthiopie, cet Ergamène, contemporain des Ptolémées, qui, informé par les prêtres d'Ammon que son heure était venue, se borna pour toute réponse à les faire supplicier eux-mêmes. Tantôt ils s'efforcèrent d'échapper à l'obligation; comme le Samorin de Calicut, dans l'Inde, que, à l'instar des prétendants au sacerdoce de Némé, chacun avait le droit d'assassiner, tous les douze ans, pour prendre sa place. Quand arrivait le jour critique, le Samorin avait pris l'habitude de s'entourer d'une garde fidèle qui ne laissait approcher aucun individu suspect. Tantôt, enfin, ils se libérèrent d'affaire en se faisant temporairement suppléer, lors du moment fatal. Le remplaçant fut d'abord pris dans la famille du souverain, souvent son premier-né; puis l'on se contenta d'une victime quelconque. A Babylone, suivant le récit de Béroso, chaque année, le roi cédait son trône, ses vêtements et même ses femmes à un condamné à mort, qui, après cinq jours d'un règne sans nuage, était dépouillé, flagellé et crucifié. — Enfin on substituait à la victime humaine un animal ou même un mantequin.

C'est sous cette forme atténuée que l'usage s'est perpétué parmi nos populations agricoles. On y croit encore que la fertilité de la moisson est due à un esprit appelé, suivant les

pays, la Mère (du Blé), la Grand'Mère, la Vieille, l'Enfant, la Fille, la Reine, ou encore le Chien, le Loup, le Coq, le Lièvre, le Chat, la Chèvre, la Vache, la Jument, le Sanglier (de la moisson), etc. Cet esprit vit dans les récoltes et, quand on les fauche, on s' imagine qu'il se réfugie dans la dernière gerbe, puis dans le corps de quiconque la coupe. Parfois on fabrique avec les épis de cette gerbe un mannequin qui est également censé incarner l'esprit ; ou bien la farine qu'on en tire sert à pétrir un gâteau auquel on donne la physionomie d'un être humain ou d'un animal. Fréquemment, l'esprit de la moisson est représenté sous sa double forme, l'une purement végétale ; l'autre anthropomorphe ou bestiale, et ces deux représentations partagent le même sort. On les conduit triomphalement au village où on les reçoit avec toute espèce d'honneurs, puis on les bat et on seint de les immoler. Enfin on les resemence ou on les met en contact avec les semences de la récolte prochaine.

En Bulgarie, la dernière gerbe sert à fabriquer une poupée qui, revêtue de vêtements de femme, s'appelle la Reine du Blé. On la promène dans le village, puis on la noie ou on la brûle et on répand les cendres sur les sillons. Dans la Silésie autrichienne, les assistants se disputent les lambeaux calcinés de la figurine qu'ils s'en vont suspendre au plus bel arbre de leur jardin ou enterrer dans leur champ ; parfois une gerbe est substituée au mannequin. En Styrie, on cultive de la dernière gerbe les principaux épis dont on fait une couronne qui est portée sur la tête par la plus jolie fille du village. La couronne est consacrée dans l'église, le dimanche suivant, et, à la veille de Pâques, on en détache le grain qui est répandu parmi les épis naissants. Chez les Zapotèques du Mexique, au commencement de la moisson, on coupe solennellement la plus belle gerbe qu'on portait au temple et qu'on déposait sur l'autel ; au moment des semailles, on la reportait avec le même cérémonial en plein champ, où on l'enterrait dans une cavité artificielle, après l'avoir enveloppée dans une peau d'animal. Un rite du même genre se rencontre chez les Dayaks de Bornéo.

Ailleurs, sur à quel l'avaloir humain ou animal qu'on opère. En Transylvanie, on attache à la dernière gerbe un coq qu'on tue avec un épieu. Les chairs sont jetées; les plumes consacrées et mélangées avec les semences. Dans certains districts de l'Italie méridionale, on laisse un buffle courir en liberté pendant un an; puis on le met à mort devant l'image de la déesse locale, près d'un arros du génie. Ses chairs sont découpées en petits morceaux que chaque assistant s'en va emporter dans son champ avec une poignée de graines prises dans le tas consacré.

Que l'esprit de la récolte s'incarne dans un homme, un animal ou un gâteau, il est fort souvent mangé sacramentellement¹ — du moins en partie. — Les Gonds de l'Inde sacrifient, à l'époque des semailles et de la récolte, des enfants volés aux brahmanes de leur voisinage; bien qu'autrement ils ne fassent pas cannibales, ils dévorent les chairs et répandaient le sang sur les sillons. L'anthropophagie, même religieuse, on se rencontre plus guère que chez les sauvages; mais la théophagie se retrouve encore assez fréquemment parmi les superstitions populaires. Notre fête du bœuf gras n'a peut-être pas d'autre origine. A Pouilly, près de Dijon, au moment de faucher la dernière gerbe, on promenait tout le long autour du champ un bœuf orné de fleurs, de rubans et d'épis; puis un homme déguisé en diable coupait la gerbe et mettait le bœuf à mort. Une partie des chairs était mangée dans un souper donné à l'occasion de la moisson; le reste salé et gardé jusqu'au jour des semailles. En Suède, dans le Wermland, la fermière confectionnait avec le grain de la dernière gerbe un gâteau figurant une femme, qui était mangé par tous les membres de la maison. Récemment encore, à La Palisse, en France, une figure humaine en pâte était suspendue sur le dernier chariot de la récolte, elle était

1) Il faut entendre par ce terme que le but essentiel de la consommation est non de satisfaire l'appétit ou de flatter le goût, mais de produire certains effets religieux ou de produire des effets magiques.

ensuite brisée par le maire qui distribuait les fragments à ses administrés. C'est exactement le rite qu'on pratiquait dans la religion des Aztèques, où, au mois de mai, les prêtresses d'Huitzilopochtli fabriquaient avec de la farine de maïs une figurine qui recevait les honneurs divins, puis qui était coupée en morceaux distribués au peuple; celui-ci, au dire de Tacosta, les mangeait avec vénération, déclarant que c'étaient les os et la chair du dieu.¹⁾ Il faut noter que dans le Yorkshire, en Angleterre, la dernière gerbe était, récemment encore, coupée par le clergymen de la paroisse et la farine qu'on en extrayait servait à la confection des hosties.

Comment M. Frazer interprète-t-il ces usages? Il part de l'hypothèse que l'homme primitif a personnifié tout ce qui lui paraissait doué de vie, y compris les plantes. Peu à peu l'âme s'est détachée de l'enveloppe: la plante n'a plus été considérée comme le corps, mais comme la demeure temporaire de l'esprit. Celui-ci a reçu alors une forme distincte, empruntée à l'homme ou à l'animal; il est devenu susceptible de présider, non plus à une plante isolée, mais à tout un groupe de plantes, sinon à l'espèce entière. Il survivait donc à chaque récolte, et force était de le garder sous la main en bon état de conservation, si on voulait obtenir une moisson nouvelle. A cet effet, il fallait tout d'abord le délivrer de son enveloppe matérielle, ensuite le réintégrer dans les semences de la moisson suivante. Entre temps, il restait par essence une divinité fécondante et on profitait de l'occasion pour évaluer ses précieuses qualités, en mangeant les portions de son être qui n'étaient pas indispensables pour assurer le renouvellement de la récolte.

1) M. Grant Allen n'est pas éloigné de rattacher au même centre d'idées les bouclonnages de paves d'épaves défilées dans une forme, lesquelles, dit-il, sont les dernières survivances des buliques (paves religieuses). — Je signalerai, à ce propos, qu'en Belgique, ces pains d'épaves sont surtout en rapport avec la fête de Saint-Nicolas; la plupart représentent même le saint évêque en compagnie des trois enfants qu'il rassemble après qu'ils auront été égarés, dépouillés et transformés en églises par un bûcherain ou un charpentier.

Cette théorie me semble fort admissible et, en tant qu'elle prend comme point de départ la personnification des objets naturels, je la préfère à celle de M. Grant Allen. Cependant, où cette dernière reprend l'avantage, c'est quand il s'agit d'expliquer comment les hommes ont passé de la personnification instinctive des phénomènes à la conception d'un esprit qui n'était plus lié à son corps, mais pouvait s'en détacher, survivre et s'incarner ailleurs. C'est ici, dans cette phase très ancienne, bien que non primitive, de l'évolution religieuse, qu'intervient le culte des morts, ou plutôt la croyance, inspirée par les rêves, à l'existence indépendante du double. — On voit que les deux thèses n'ont rien de contradictoire; on peut même dire qu'ensemble elles constituent une des explications les plus solides et les mieux agencées qu'on ait attribuées aux vieux rites des semailles et de la moisson encore en usage dans une partie de nos campagnes.

IV

M. Grant Allen ne se contente pas d'établir comment les hommes ont admis l'existence de nombreuses divinités, puis ont fondu tous ces dieux en un seul. Il prétend encore expliquer, par la même loi de développement, « comment les populations les plus avancées, arrivées au concept d'un Dieu unique, se sont venues regarder cette divinité comme triple et à identifier une de ses Personnes avec une incarnation humaine ».

Cette explication est bien simple : si le monothéisme des prophètes juifs et des philosophes grecs est devenu la théologie chrétienne, c'est que la figure du Christ a emprunté ses éléments aux traditions courantes sur les dieux du blé et du vin, eux-mêmes engendrés par des immolations de victimes humaines!

Les preuves? Elles ne manquent pas sous la plume de M. Grant Allen. Est-ce que le plus ancien dogme de l'Eglise n'est pas l'immolation du Christ et sa résurrection — le plus ancien rite, la communion sous les espèces du pain et du vin

regardées comme le corps et le sang du Christ? Celui-ci n'est-il pas à la fois Dieu et homme — fils de Dieu, en même temps que de descendance royale — mis à mort pour racheter les péchés du peuple — Dieu immolé à lui-même — victime volontaire, achetée à prix d'argent — assimilée à l'agneau pascal — investi par ironie d'honneurs royaux — accueilli triomphalement à Jérusalem avec des palmes — soumis à un jugement dérisoire — flagellé et crucifié comme les pseudomonarques de Babylone — percé au flanc pour donner issue au sang vivificateur — pleuré par des femmes, mis au tombeau, ressuscité après trois jours et monté au ciel près de son Père céleste, tout comme Adonis? L'auteur montre que tous ces traits et d'autres encore se rencontrent chez les dieux du blé et du vin, dont le culte était répandu à cette époque dans le bassin de la Méditerranée : « Je ne pense pas, ajoute-t-il, qu'il y ait dans l'Évangile un seul élément qui échappe à ce parallélisme ». — N'est-ce pas à ces vieux rites que fait allusion l'apôtre Paul, quand il dit aux Corinthiens, pour justifier le dogme de la Résurrection : « Ce que vous semez n'est vivifié qu'à condition de mourir » (I Cor., xv, 36) ?

Tous ces rapprochements auxquels il est peut-être difficile de rendre justice dans un résumé aussi sommaire — sont sans doute fort ingénieux. Mais nous nous rappelons certains précédents qui nous tiennent en défiance. Il y a environ un siècle, Dupuis montrait non moins clairement, les textes à la main, que Jésus était le soleil. Il y a une trentaine d'années, Émile Burnouf, à son tour, établissait non moins péremptoirement que Jésus était le Feu, l'Agni du sacrifice védique. La méthode a même rapidement passé dans le domaine public et nous avons tous pu lire de spirituelles dissertations où l'on démontrait à l'évidence que Napoléon I^{er} et Max Müller n'étaient que des personifications mythiques du soleil. Il ne serait guère plus difficile de soutenir, en faisant appel à toutes les ressources de l'étymologie et de l'ethnographie, que M. Grand Allen lui-même cache dans sa personnalité un dieu des épis ou des laudilles !

Il est très-admissible qu'il se soit introduit dans le christianisme naissant des éléments empruntés à d'autres cultes. Le christianisme, tout venu dans l'évolution religieuse, n'a pas plus inventé, tout d'une pièce les formes et les images dans lesquelles il a symbolisé sa doctrine que la langue dans laquelle il l'a formulée. En ce qui concerne ses emprunts au judaïsme, le fait n'a jamais été contesté. Or le judaïsme lui-même, d'où avait-il tiré ses rituels sinon, pour la plus grande part, comme le démontre Robertson Smith, des usages religieux qui étaient en vigueur dans toute la race sémitique et qui se rattachent fréquemment aux formes les plus primitives du développement religieux? Quant aux rites spéciaux des premiers chrétiens, c'est presque un lieu commun de rappeler que le baptême, la communion, l'ordination, la tradition d'un dieu ne mourant que pour ressusciter, se retrouvent parmi les cultes qui florissaient à cette époque dans tout le monde oriental. Les emprunts aux liturgies du paganisme qui, pour une époque ultérieure, ne sont pas nés par les commentateurs les plus autorisés des rites orthodoxes¹, ont pu commencer du fort bonne heure en Palestine ou en Syrie. Mais la question est de savoir si les auteurs des plus anciens documents historiques qui nous retracent la doctrine des premières communautés chrétiennes voyaient en Jésus un dieu du pain ou du vin, de la moisson ou de la végétation? L'affirmative est insoutenable.

M. Grant Allen fait valoir que la plupart des paraboles mettent en scène des épisoles où le pain et le vin jouent un rôle. A quoi d'autre pourrait-on s'attendre dans un enseignement qui s'adresse par images à des populations où prédominait la culture du blé et de la vigne?

[1] M. l'abbé Duchesne fait observer, à propos du rituel romain, presque entièrement emprunté par l'Eglise aux anciens Romains, aux l'artémidiens et la mithraïques, que à cette attention s'est pas isolé. Néanmoins, en ce qui concerne, l'Eglise ne modifiait, en ce point de choses, que ce qui était incompatible avec ses croyances » (*Origines du culte chrétien*, Paris, 1899, p. 419).

Je ne songe pas à contester que le dogme de la Résurrection n'ait été pour beaucoup dans la propagation de la religion chrétienne, en ce qu'il répondait aux aspirations d'une époque avide de recevoir quelque garantie d'une vie future. Nul ne contestera davantage que la conception du personnage de Jésus ne donnât satisfaction à une autre tendance tout aussi générale, le désir de trouver un Dieu à la fois moins compris par des attaches mythologiques que les divinités de l'Olympe et plus rapproché de l'homme que le Jahveh du prophétisme juif ou les entités de la philosophie néo-platonicienne. Mais, ici encore, la question est de savoir si ceux qui prêchaient et ceux qui acceptèrent le Christ voyaient en lui un ancêtre divinisé ou même une victime immolée pour assurer le renouvellement des forces fécondantes de la nature. Rien n'est moins vraisemblable.

Les éléments archaïques dont M. Grant Allen montre la présence dans la tradition du christianisme naissant ou même tous ceux dont il constate l'introduction dans l'organisation ultérieure de l'Eglise attestent l'universalité et la persistance de rites engendrés par des croyances fort anciennes, relatives à un certain rôle de l'âme après la mort; ils ne démontrent point que ces croyances soient le fond essentiel et immuable de la religion; ils ne prouvent rien contre l'existence d'un développement continu dans la pensée religieuse qui s'est toujours servi des vieilles formules pour exprimer des idées nouvelles. S'il fallait prendre à la lettre la thèse de l'auteur, le sentiment religieux échapperait au progrès et la suite des religions ne serait qu'un perpétuel recommencement. Cette conclusion est contredite par le tableau même que M. Grant Allen trace de l'histoire religieuse, quand, dans la plus grande partie de son ouvrage, il nous fait assister à la graduelle évolution de la conscience humaine vers la conception de l'harmonie et de l'unité dans la sphère du divin.

GEOFFREY D'ALVAREZ.

ÉTUDES

403

L'HISTOIRE RELIGIEUSE DE L'IRAN.

DE L'INFLUENCE DE LA RELIGION MAZDÉENNE SUR LES CROYANCES DES PEUPLES TURCS.

Pendant de longs siècles, l'histoire de l'Asie centrale se résume dans celle de l'antagonisme des deux civilisations chinoise et iranienne qui se disputèrent la colonisation intellectuelle des vastes plaines situées entre leurs frontières. On trouvera sans doute que la part faite à l'Inde est bien faible, mais il est certain que son influence fut gênée et entravée par les deux premières, et que, sauf durant une période assez éphémère, elle ne s'est pas exercée directement en Asie centrale, mais seulement par l'intermédiaire de la civilisation chinoise.

L'influence de l'Inde brahmanique a été à peu près nulle en Asie : ses rites compliqués et sa doctrine artificielle et alambiquée à l'excès n'ont point eu le don de séduire ses voisins. Le Bouddhisme, d'une allure plus franche et plus claire, qui battait en brèche, au moins à ses origines, la scolastique des brahmanes, trouva plus facilement des adeptes dans le nord de l'Inde, dans les contrées aux frontières mal définies et flottantes qui s'étendaient jusqu'aux limites de la Perse et qui étaient connues sous le nom d'Inde blanche.

La nouvelle religion indienne fit une propagande active

dans ces pays déjà pénétrés de l'influence iranienne et, durant un temps d'ailleurs indéterminé, les deux croyances cherchèrent mutuellement à s'arracher leurs prosélytes qui, pour la plupart, étaient des Tatars¹ venus de l'Asie centrale. Le résultat de cette lutte ne fut pas heureux pour le Bouddhisme qui dut vite battre en retraite devant les progrès de l'Iranisme. S'il fallait prendre à la lettre les assertions du pèlerin bouddhiste Hyonen-Tsang, à son époque tout le Turkestan, ou au moins la plus grande partie de cette vaste contrée, aurait été converti au culte du Bouddha et à l'adoration des Trois-Joyaux (*Tri-ratna*). Sans nier l'influence évidente du Bouddhisme dans les contrées situées au nord de l'Inde, il est permis de faire quelques réserves au récit de ce pèlerin qui a très bien pu confondre le Bouddhisme avec le Manichéisme ou peut-être même avec le Mazdéisme. Les doctrines bouddhistes n'ont même pas failli entamer le Mazdéisme et la seule trace qu'on en trouve dans la civilisation iranienne consiste dans les imprécations du XI^e sargard du Vendidad². La culture iranienne était ou paraissait tellement supérieure au Bouddhisme, que le prince qui représente dans l'Inde le bouddhiste par excellence, Kanishka, était autant mazdéen que bouddhiste. La civilisation indienne a été plus heureuse en Chine, où le Bouddhisme s'est rapidement implanté, sans toutefois renverser les anciennes croyances des Chinois et sans se substituer entièrement à leur ancien culte.

On sait par l'Avesta et aussi par le Shâh-Nâmeh qui n'est que le dernier écho de textes avestiques perdus, combien fut âpre la lutte de l'Iran et de ce qui n'était pas l'Iran, c'est-à-dire le Turkestan, qu'il s'agissait de faire rentrer dans la

1) On trouvera plus d'une fois dans la suite ce nom de Tatars; il ne faut point lui attribuer une valeur ethnique précise; il ne désigne pas telle ou telle tribu de l'Asie septentrionale à l'exclusion de telle autre et nous ne l'employons que comme une simple abréviation comprenant tous les peuples qui ont à diverses époques habité la Mongolie, la Mandchourie et la Sibérie (voir plus loin).

2) Voir sur ce point J. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 182; t. III, p. cxi et cv, et E. Blauel, *Revue archéologique*, année 1887, L'Avesta de J. Darmesteter et ses critiques.

sphère de la pensée iranienne; celles qui s'engagèrent du côté de la Chine ne furent pas moins acharnées.

Les souverains de la dynastie Sassanide s'intitulaient « roi d'Iran et d'Aurom », c'est-à-dire roi de Perse et du monde touranien, pour bien montrer qu'ils considéraient la conquête du Touran comme un fait historiquement accompli, mais il n'en était rien. Les Turcs qui formaient l'élément ethnique le plus important dans les contrées situées en dehors des frontières de la Perse¹, résistèrent énergiquement et plus d'un

Il n'y avait cependant pas que des Turcs dans les populations que les Perses tentent à combattre. La civilisation du Turkestan chinois ou peuplé Bouddhiste, le pays du Kachgar, du Yarkand, de Khotan lui, jusqu'à une époque relativement moderne, identique à celle de la Transoxiane, antérieurement du reste se rattachent à l'élément bien plus qu'au Touranien. Les historiens s'efforcent vainement de distinguer ces populations des Turcs qui les entouraient et l'on est par conséquent amené à penser qu'elles étaient soit Slaves, soit indiennes. Sans être absolument impossible, car il est presque certain qu'à une époque donnée des tribus Slaves ont occupé un point passager dans ces régions de l'Asie centrale, la première de ces hypothèses doit être abandonnée, à moins, en faveur de la seconde. Qu'étaient au juste ces tribus Aryennes du Turkestan chinois? Étaient-elles des ancêtres des Goths, comme l'a cru Abel Régnault, ou plus vraisemblablement des Iraniens? C'est ce qu'il est très difficile de déterminer et on ne peut arriver avec la plus de sécurité à conclure d'autre chose qu'à ceci, c'est que, si l'on est en droit de penser, les Iraniens de Perse se sont heurtés à des populations de même race qu'eux habitant à l'est de leur pays, de même qu'au 10^e siècle avant l'ère chrétienne les Perses allaient combattre les Hittites.

D'après les géographes de l'Asie et du Turkestan, les peuples d'Iran et de Touran descendent de deux frères, nommés l'un, Airy, l'autre Turan, fils du roi philatéen Tharshagan, ce qui revient à dire que les peuples du Touran descendent de même souche que les Iraniens de Perse. Mais il paraît qu'il ne faut attribuer aucune valeur à ces généalogies antiques, dont le seul but est de rattacher tous les peuples du monde à l'origine mythique de la race humaine, Gaymansian. Le seul fait que les Arabes y sont rattachés par l'intermédiaire d'un ancêtre nommé Tadj montre la confusion qu'il faut leur accorder. C'est de même que les historiens musulmans des Mongols ont rattaché dans leur généalogie et dans celle des peuples Turcs, Nak et ses fils ou descendant Turan, fils de Japhet, qui sont une autre souche commune. Mais, même en admettant que les Iraniens de Perse et anciens touranais ont leur frontière de l'est au pays d'Irakélan, ou tout au moins au pays qui s'étend entre leurs proches parents, il n'en reste pas moins vrai que, par leurs frontières du nord, ils ont eu affaire à des populations qui sont peut-être improductives d'islamisme avec celles qui habitaient au nord de la

fois ils menaçaient le péril l'existence même de cette civilisation qui voulait les attirer à elle. Sous la légende qui raconte les terribles luttes de Gushkasp et d'Arjasp, le roi des Irans (Héoumans) et les trois invasions du Touranian Afrasyâh dans l'Iran, se cachent certainement des faits historiques. On trouve dans l'Avesta une légende curieuse, suivant laquelle le Turc Afrasyâh, dont le souvenir est encore si vivant aujourd'hui en Asie centrale, chercha par trois fois, mais en vain, à s'emparer de la *Gloire Royale* de la Perse. Par *Gloire Royale* de la Perse, l'Avesta désigne un génie abstrait qui descendait en forme de langue de feu sur le souverain légitime de l'Iran¹ et qui lui conférait le droit divin. Si elle échappa à Afrasyâh les trois fois qu'il voulut la saisir, alors qu'il combattait contre les Iranien, elle vint d'elle-même se placer sur lui, durant quelques instants quand il tua le chef arabe Zainigay. Ce personnage, à qui la légende avestique attribue le regard d'un serpent, était certainement de la même famille que l'usurpateur Zahuk; il envahit la Perse pendant que Kai-Kaous était en captivité et ne pouvait par conséquent défendre son empire; Afrasyâh l'ayant mis à mort et ayant ainsi délivré le pays du joug des Sémites se trouva être le libérateur

Turkmenes, à cause de la similitude extrême des traits de ces peuples, mais dans lesquelles il est bien difficile de voir autre chose que des Turcs.

1) Voir *Revue archéologique*, 1888, p. 185, note 10.

2) Certains auteurs musulmans rapportent sur Afrasyâh une légende assez semblable à celle de celui qui avait fait la cascade de Semerkand; on dit qu'il était si grand qu'étant assis sur la plus haute tour de la forteresse, il pouvait se balancer les pieds dans le Zereshkân.

3) Zand : *Kaykâvâdâvârenâvâshvaretam*, traduit en persan : *Kaykâvâdâvâshvaretam* « la gloire immortelle des Kaykâvâd », Yûssouf, I, 11.

4) Cela rappelle, comme on le voit, la forme que prit le Saint-Esprit quand il vint se placer sur la tête des apôtres. C'est cette flamme divine que l'on retrouve dans les illuminations des manuscrits musulmans entourant la tête des prophètes tels que David, Salomon, Jussuf et Moïse. Dans les bas-reliefs où l'on voit les monnaies sassanides, le roi porte généralement sur son casque une sphère presque aussi grosse que sa tête. Il est à présumer que c'est là la représentation figurée de la *Gloire Royale*, car il est évidemment inadmissible qu'on ait pu en faire un attribut appartenant à un usurpateur de pouvoir.

de la Perse, et c'est à ce moment que la *Gloire Royale* vint se placer sur lui. La signification de ce récit dépouillé de ses additions légendaires et mythologiques est claire, et il montre qu'à une certaine époque, d'ailleurs indéterminée, car aucun synchronisme ne permet de dater le règne d'Afrasyâh, l'élément touranien fut assez iranisé¹ pour défendre la Perse contre une invasion sémitique venue de l'Ouest. Cet état de choses ne dura que peu de temps, et les Iraniens s'étant réorganisés chassèrent les Touraniens qui n'auraient sans doute pas mieux demandé que de s'emparer de la Perse pour prix du service qu'ils lui avaient rendu en chassant les Sémites².

Dans cette lutte d'influences, l'Iran l'emporta sur la Chine. Si l'influence de la Perse fut plus puissante que celle de la Chine, et si elle a attiré dans son orbite un grand nombre de peuples turcs, c'est que l'Iranisme pouvait se renouveler et se ravitailler constamment, pour ainsi dire, d'idées nouvelles par l'Ouest, tandis que la Chine, complètement isolée du monde où elles s'élaboraient, ne pouvait que rester stationnaire. Il en était tout autrement pour la Perse, que rien n'empêchait de puiser à pleines mains dans les civilisations ses voisines, et c'est ce qui a permis à l'Iranisme de devenir successivement le véhicule du Zoroastrisme, du Christianisme et de l'Islam.

Le monument du grand Cyrus à Mourghâh est de style pu-

1) Le fait n'est point isolé dans l'histoire orientale; les Turcs ont toujours envahi en très grand nombre dans les pays plus tempérés et plus riches, comme la Perse, la Syrie et l'Égypte. On voit la même chose tout le long des contingents turcs dans les annales de l'Islamisme.

2) Telon fut plus tard et plus d'une fois leur manière d'agir dans les pays musulmans; après avoir été les plus fidèles vassaux d'une dynastie, ils se lassaient alors à la renverser pour se mettre à sa place. En 628 de l'Hégire (1250-1) C. J. Melik Saleh Nodja ed-Din Ayyoub, sultan ayyoubide d'Égypte et petit-neveu de Saladin, fit construire dans Me de Houdah une immense caserne pour loger les mamelouks turcs qui formaient sa garde particulière. En 648, l'un de ses mamelouks, Melik Mansur Aïoub, monta sur le trône d'Égypte, grâce à son mariage avec Ghedjerr ed-Duer, sultane-turc du dernier ayyoubide d'Égypte, Melik Monsem Tounemouk, qui fut assassiné par l'un de ces mamelouks, Baï-louk.

remontr égyptien, tandis que l'influence profonde de l'art assyrien se manifeste dans les bas-reliefs du Persépolis et dans les taureaux ailés qui gardaient les portes du palais des Artaxerxès. Cette influence des civilisations étrangères ne s'est pas seulement exercée dans l'art, c'est-à-dire à la surface, mais aussi dans la religion, car l'on sait que la reproduction figurée d'Ahura-Mazda que l'on trouve dans les ruines du palais de Persépolis, le dieu au centre d'un orbe ailé, a été également empruntée à l'Assyrie.

* C'est du mélange des éléments empruntés aux civilisations sémitique et hellénique, et de ceux qui provenaient de la période indo-iranienne, qu'est né le Mardésisme ou Zoroastrisme, tel que nous le représente l'Avesta. Ce n'est point seulement cette religion, dans laquelle la partie iranienne était de beaucoup la plus considérable, que la Perse a mise en circulation dans l'Asie centrale et dans le Turkestan, mais aussi deux autres croyances dans lesquelles l'élément iranien ne joue aucun rôle, au moins dans le principe, et dont l'une n'a même jamais été à aucun instant la religion de l'Iran.

On sait que la seule forme du Christianisme connue anciennement en Chine et dans la Tartarie, était le Nestorianisme¹. Les voyageurs qui, au xiii^e et au xiv^e siècle, se

Il en a plus d'une fois signalé les ressemblances frappantes qui existent entre les pratiques extérieures du Bouddhisme et celles du Christianisme. En parlant du costume du Grand Lama de Kounboun (*Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Tibet et la Chine*, Paris, 1850, t. II, p. 101) le Père Hue s'exprime ainsi : « Son costume était singulièrement celui des évêques, il portait sur sa tête une mitre jaune; un long bâton en forme de croix était dans sa main droite et ses épaules étaient recouvertes d'un manteau en lattes violet, retenu sur la poitrine par une agrafe, et suspendu au bout d'une chaîne ». Plus loin le même voyageur s'exprime ainsi (*ibid.*, p. 110) : « Pour peu qu'on examine les réformes et les innovations introduites par Tchang-Kaba (auquel on attribue du xii^e siècle) dans le culte bouddhique, on ne peut s'empêcher d'être frappé de leur rapport avec le catholicisme. La croix, le mitre, le dalmatique, la chape ou jupon que les grands Lamas portent en voyage ou lorsqu'ils font quelques cérémonies hors du temple; l'éclat à deux épaules, le pastoral, les exorcismes, l'encensoir soutenu par cinq chaînes, et pouvant s'ouvrir et se fermer à volonté; les bénédictions données par les Lamas en levant la main droite sur la tête des fidèles; le chapelain, le culte ecclésiastique, les réver-

ment étranger dans sa civilisation et dans ses croyances a dû être bien considérable pour qu'il se soit effondré d'un seul coup devant les Arabes. Les noms persans des prêtres nestoriens qui se lient dans l'inscription de Si-ngan-fou sont la meilleure preuve que le Nestorianisme avait fait des adeptes parmi les Iraniens.

Au milieu du VII^e siècle de l'ère chrétienne, la Perse presque tout entière abandonna son antique religion pour embrasser l'Islamisme. La conquête de la Perse par l'Islam fut peut-être moins profonde et moins complète que celle de l'Irak par l'esprit iranien; sans parler du Shisme qui fut une réforme plus importante que celle de Luther au sein de la Chrétienté, et dans lequel les anciennes croyances iraniennes percent de toutes parts¹, le Sunnisme lui-même ne

1) *Kandakid* = créé par Dieu; *Mah-jid* = créé par la lune; *Masih-did* = créé par la Messie; *Sah-jid* = créé par Jésus (Christ); *Isad-sput* = qui craint Dieu; *Andid* = immortel.

2) L'une des singularités les plus curieuses du Mandéisme dans la doctrine Schite se trouve dans la théorie du *Fléau caché*. Les Schites regardent d'admirable comme légitimes les Khodjas postérieurs à Hecvil, le martyr de Keshala, et croient en certains descendants d'Ali. Ces derniers ont des amulettes de diamant, mais le deuxième, que l'on appelle *el-Kalim*, est caché et ne se montre aux hommes qu'à la fin du monde. C'est avec une faible variante le fond de toutes les doctrines hérétiques qui se sont greffées sur l'Islam, celle des Fatimides du des Almossine, par exemple. L'Imam, le chef suprême, est *cehâ* *مروه*, et le chef effectif du monde n'est que son représentant temporel. C'est à cette fiction, au moins tout soit peu adroit faussé qu'il voulait, bien plus éternement que s'il était proclamé le deuxième Adam. Les Khodja fanatique *el-Bakem* qui voulait se faire passer pour une divinité ne tarda pas à payer cette audace de sa vie, tandis qu'il aurait tenu ses règles avec heureusement que ses prédécesseurs s'il avait seulement prétendu être l'interprète et le représentant de Fléau caché. Il est certain qu'il y a là une adaptation musulmane de la légende de Bahram. Ailleurs (voir E. Houton, *Revue archéologique*, année 1894, p. 184, et *Revue de l'Histoire des Religions*, 1895, Textes religieux inédits). Ce qui est la meilleure preuve, c'est la similitude avec laquelle beaucoup de Guebres de Perse ont accepté le Shisme. En réalité, le Bâh ne prétend point être autre chose que le deuxième Adam à venir, aussi les Guebres l'ont-ils accueilli facilement à Bahram. Cependant cette légende se retrouve dans les pays arabes sous d'autres formes: le *Shah-i-mahdi* ou « roi venant » qui, suivant la légende, est caché en fond d'un puits à Samarkand, n'est encore évidemment qu'une variante du Fléau caché.

lanta pas à tomber entre les mains des Persans. Toutes les grandes œuvres exégétiques et philologiques sur lesquelles repose l'interprétation du Coran sont dues à des Persans. Il suffit de citer les noms des trois grands commentateurs de cet ouvrage sacré, Tabari, Zamakhshari et Baidhawi, celui du grammairien Sibouwalhi et ceux des deux lexicographes Djauhari et Firouzabadi. On conçoit que dans ces conditions, l'influence de l'esprit iranien sur l'Islam sunnite ait été considérable, et que l'Iranisme soit devenu le véhicule de l'Islamisme, non seulement dans les pays voisins de la Perse, mais même dans tous ceux qui, à n'importe quelle époque, se sont convertis à la loi de Mohammed¹.

Ces deux civilisations si disparates se trouvaient cependant rapprochées et durant vint-côté à côté pendant environ un siècle sous le joug de ceux mêmes qu'elles voulaient conquérir. La période mongole depuis les grandes conquêtes du Khakan Tchinkiz jusqu'au Khakan Oeldjaïtou Timour, fut celle du syncrétisme de l'Iranisme sous sa forme islamique et de l'esprit chinois. On vit sous le règne de Koubilai-Khakan un général persan commander l'expédition qui se termina par la conquête du Tong-king, et sous le règne du Khakan Maïkkou des ingénieurs chinois surveiller Bagdad suivant les règles de la poliorcétique chinoise. Il ne faudrait point rapprocher de ce fait la tolérance religieuse si vantée de ce même Koubilai, qui, en même temps qu'il était bouddhiste et faisait ses dévotions à Fô, allait à la messe chez les Nestoriens le dimanche et à la mosquée le vendredi, tout en ayant gardé l'ancien culte naturaliste des Mongols. Il n'y a là que de l'indifférence ou au mieux de l'ell-

¹ Les ouvrages dont il vient d'être parlé, et en général tous les traités écrits en arabe par des auteurs d'origine persane sur la théologie et la philologie, ont répandus sur toutes les rives du monde musulman, ainsi bien sur la frontière de Chine qu'en Occident. La bibliothèque du sultan de Ségov, Almansor, par le général Arambur, possède un nombre considérable de ces livres, et les exemplaires arabes, soit copies manuscrites,

gion¹ et un cinquième culte aurait été connu à la Chine que certainement l'empereur lui aurait fait sa place.

Il ne va tout autrement du syncrétisme² des civilisations persane et chinoise, qui a été un acte d'habile politique conçu pour faire collaborer à une même œuvre deux forces jusque-là hostiles et dont la rivalité avait désolé l'Asie centrale pendant de longs siècles.

Cet équilibre ne tarda pas à se rompre et la chute de la dynastie mongole en Chine marqua sa fin. Cette période malgré

1) On voyait volontiers en Europe au xiii^e et au xiv^e siècles que les Mongols, les Tartares ou Tatars comme on les appelait alors, s'étaient convertis au Christianisme et ne demandaient pas mieux que de le faire. Or, quand les papes et les rois de France leur envoyaient des ambassadeurs pour leur témoigner leur joie de les voir entrer dans le giron de la sainte Église, les princes mongols se laissaient de tirer ou non des bons religieux tels que Guillelmus de Rubruquis et Jean de Plan Carpio. Il n'y avait de leur part qu'une simple tolérance de gens habitués à un minimum d'un culte grossier et terre-à-terre, sans liturgie et sans livres et par conséquent sans liens juridiques pour la religion du moment. Il est certain que les religions primitives n'ont point l'exclusivisme et la férocité des religions vieilles; ce n'est que le jour où elles ont les propriétés, soit matérielles à tout brasser et à tout troquer, que commencent la lutte contre les influences des peuples voisins.

2) Les conquérants, c'est-à-dire les Mongols et l'immense quantité de Turcs qui formaient les nomades de Tchinkka et la noblesse sous la égide des Youan, restèrent toujours l'élément militaire et aristocratique de l'empire. Ce ne fut que par exception qu'ils s'occupèrent de l'administration, laissant ce soin, qu'ils trouvaient bien au-dessus d'eux, aux Musulmans et aux Chinois. Les Mongols n'étaient pas l'élément des bureaucraties ni des paperasses, comme l'ont été quelquefois les persanes mal au courant et ignorantes de l'histoire de l'Asie.

L'administration de l'empire mongol dans laquelle les éléments chinois tenaient la première place, a été portée par les conquérants aussi bien sur les bords de la Volga qu'en Perse, et il est certain que l'administration nationale de l'empire n'a été directement de l'administration mongole durant le Tatarisme. Cette période qui, de loin et à priori, on paraît avoir brossé la Russie nationale et avoir créé une civilisation et l'islamisme en son sein indissoluble, l'a en réalité sauvé d'une ruine beaucoup plus grande, celle d'être conquise et absorbée par les Persans et les Polonais. La terrible invasion du Bétou et la persécution des Khans mongols de la Horde d'or par le khan de Semkent. C'est à l'ombre de l'ombrage mongol, au prix de sacrifices et d'immolations de tout genre, que les grands princes de Moscou parurent subvenir à la grande œuvre de l'unité territoriale et de l'administration qui se termina heureusement, mais d'une façon peu glorieuse, sous le règne d'Ivan le Grand (1490).

sa brièveté, détermina d'une façon décisive l'avenir des tribus mongoles et turques qui n'avaient point encore opté pour l'une ou pour l'autre de ces civilisations; suivant leur position géographique elles entrèrent pour n'en plus sortir, les unes dans la sphère d'influence iranienne, c'est-à-dire qu'elles se firent musulmanes, les autres dans la sphère d'influence chinoise, en adoptant plus ou moins complètement les usages et la religion du Céleste-Empire.

Depuis déjà de longues années, les Mongols qui étaient allés faire les grandes guerres avec Batou, et ceux qui avaient accompagné Hongkou en Perse, se détachaient de plus en plus de la civilisation mongole pour tendre vers l'islamisme. On comprend aisément que ces soldats, jetés à l'extrême frontière occidentale d'un empire qui s'étendait depuis les rives de la mer Jaune jusqu'aux confins de la Hongrie, dont les capitales étaient Karakorum et Tai-tou, devaient tôt ou tard s'affranchir de l'autorité du Khakan suprême. D'ailleurs, la simulation du *jeux* de Tchinkkiz-Khakan, qui fit passer la couronne de la branche d'Ogout à celle de Toulou hâta le schisme de l'empire mongol en provoquant une terrible guerre civile dont ses ennemis surent largement profiter. Déjà sous la règne du Khakan Mangou, Berekeh Khan, fils de Djoultji et souverain de la Horde d'or, était converti à l'islamisme et en 1264 il attaqua Abaga, lieutenant en Perse de l'empereur de Chine.

En Perse, la conversion déjà tentée par Takoular Ahmed fut définitive avec Ghazan (1295-1304). A partir de ce moment, le monde mongol était brisé en deux parties, mais étrangères l'une à l'autre que si elles n'avaient jamais été unies sous le même sceptre et si elles n'étaient pas sorties du même tronc. L'équilibre définitif et le syncrétisme absolu des civilisations chinoise et iranienne faillit cependant s'opérer après la mort de l'empereur Taimour. Ce prince mourut sans laisser d'héritier; sa femme, l'impératrice Bonlaughan Khatoun, fit tout ce qu'elle put pour mettre sur le trône le prince Ananda, petit-fils de Koubilai-Khakan et vice-roi de Tang-

gout. Sa tentative échoua et elle fut mise à mort ainsi qu'Ananda. Si ce prince, qui était un fervent musulman, était monté sur le trône impérial, il est fort possible que l'islamisation de la Chine eût été de bonne heure un fait accompli.

En résumé l'Iranisme attira à lui la grande majorité des tribus turques et une grande partie des tribus mongoles, telles que les Kankourat, les Borlas, etc., tandis que la Chine ne recueillit guère que l'élément inférieur du Touranisme.

Depuis la chute de la dynastie mongole, l'antagonisme entre les deux civilisations chinoise et musulmane s'est réveillé avec la même ardeur qu'aux siècles de jadis. Mais aujourd'hui, il ne s'agit plus de la conversion de quelques tribus turques, errantes à travers les steppes indéfinies de la Mongolie; il s'agit de l'existence même de la civilisation chinoise, assaillie et battue en brèche par l'Islamisme qui compte déjà plus de vingt millions d'adeptes dans le Céleste-Empire.

Il serait oiseux de montrer l'influence de la civilisation iranienne à l'époque musulmane sur les peuples turcs et tartares; les faits sont assez probants par eux-mêmes. L'influence de la Perse mazdéenne est moins connue et d'ailleurs infiniment moins claire; c'est elle qui va être étudiée dans les pages suivantes.



On ne connaît guère la religion des peuples mongols et turcs que par les récits du voyage des ambassadeurs envoyés auprès du Khakan de Mongolie aux ^{xiii}^e et ^{xiv}^e siècles. On aurait été en droit d'attendre plus des inscriptions de l'Orkhou, mais il ne s'y trouve qu'assez peu de renseignements sur les croyances des Turcs; de plus le commencement : « Quand le ciel-bleu en haut et la terre noire en bas auront été créés, entre les deux furent créés les fils des hommes; au-dessus des fils des hommes s'élevèrent Roumli Kagan et Isfend Kagan;... » reflète les idées et les théories chinoises. D'après les renseignements fournis par les historiens chinois, et que l'on trouve réunis dans la seconde livraison des *Inscriptions*

de l'Orkhon de W. Thomsen (p. 69 seq.), on voit que les croyances des Turcs ne différaient pas essentiellement de celles des Mongols. Il ne serait point prudent de comparer ce que l'on connaît de la religion des Mongols par les voyageurs comme Plan Carpin, Jean de Monte-Corvino, Guillaume de Rubrouck, Marco Polo ou l'archevêque de Sultaniyyé, avec le Mazdaïsme. Non seulement la distance chronologique est trop considérable, mais la religion des Mongols, fort simple et très naturaliste, offre tellement de ressemblances avec les autres religions aussi primitives qu'elle, que tout rapprochement d'ailleurs illusoire. Le culte des ancêtres et du foyer qui fut si important dans l'ancienne Rome n'indique pas que la civilisation des peuples latins fut tributaire de celle de la Chine. Le fait que les Mongols avaient, en plus de leur dieu suprême *Itoga*, des esprits qui lui étaient inférieurs, et qui semblaient les *doublex*, ou serait presque dire les *frémithis* du mari et de la femme dans la *gourte* mongole, n'est point suffisant pour qu'on y puisse voir une influence du Mazdaïsme. Avant leur repas, les Mongols allaient faire une génuflexion en face des quatre points cardinaux pour honorer le feu, la terre, les esprits des morts et l'eau; mais il n'y a pas que

1) Suivant Guillaume de Rubrouck, on dressait de la pierre ou on tenait le milieu de la maison, l'étréite, où tenaient une idole de terre que l'on appelait le « frère du maître de la maison »; il y en avait une semblable au-dessus de la porte de la femme, à gauche, et cette dernière recevait le nom de « frère de la maîtresse de la maison ». En plus de ces deux idoles principales, ils avaient d'autres images; l'une avec des mamelles de bœuf, qui était une déesse des bœufs, chargée, comme on le voit, de tenir les vaches, l'autre avec des mamelles de femme, pour les hommes à qui incombait le soin de traire les juments.

La maîtresse laitière de Guillaume de Rubrouck et du frère Jean de Plan Carpin ne paraît pas se distinguer et ces idoles étaient démontées dans un temple de bœuf, ou si elles étaient faites de pierre oncleuse de cette idole, bouclée dans une enveloppe ayant une forme d'oursin. Il en est de même des idoles de vache dont ils parlent également.

2) « A l'heure que les hommes à leur ydole à mouglie, dit Guillaume de Rubrouck, je m'allay avec les autres pour voir la guise. Ils apportèrent à leur ydole des robes très closes et bouclées, et la mettant devant lui, — là quand ils nous virent, dit Marco Polo, et prenant de là leur gous et li signant la bouclure ».

dans le Mazdéisme que ces divinités abstraites reçoivent un culte, et il est probable qu'il n'y a là qu'une influence de la culture chinoise. On serait très tenté de retrouver dans un passage des inscriptions de l'Orkhon¹ la mention d'une déesse dont le nom, Oumat, rappelle celui d'Houmat, fille de Shahrzad, devenue, comme on le sait, l'infatigable conteuse des *Mille et Une Nuits*. Mais la phrase dans laquelle on trouve ce nom est loin d'être claire, et il serait peu prudent de s'appuyer sur ce nom propre isolé pour voir dans ce passage une trace de l'influence de la religion iranienne.

On serait du même porté à voir dans l'une des manières dont les Mongols traitent les cadavres une influence de la religion mazdéenne. Suivant le Père Huc² : « la manière d'enterrer les morts parmi les Tartares n'est pas uniforme, et les Lamas ne sont convoqués que pour les funérailles les plus solennelles. Aux environs de la grande muraille, partout où les Mongols se trouvent mêlés aux Chinois, les usages de ces derniers ont insensiblement prévalu. Ainsi, dans ces endroits, la manière chinoise est généralement en vigueur; le corps mort est enfermé dans un cercueil, qu'on dépose ensuite dans un tombeau. Dans le désert, parmi les peuples véritablement nomades, toute la cérémonie des funérailles consiste à transporter les cadavres sur le sommet des montagnes, ou dans le fond des ravins. On les abandonne ainsi à la voracité des animaux sauvages et des oiseaux de proie. Il n'est rien d'horrible à voir comme ces restes humains, qu'on rencontre parfois dans les déserts de la Tartarie, et que se disputent avec acharnement les aigles et les loups. »

On sait que le Bouddhisme a le plus complet mépris pour le corps de l'homme après la mort et que la plupart du temps les sectateurs de cette religion abandonnent les cadavres aux bêtes ou bien qu'ils les jettent dans les fleuves, quand il s'en

1) W. Thomsen, *Inscriptions de l'Orkhon*, p. 100.

2) *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Tibet et la Chine*, Paris, 1829, t. I, p. 112 et 113.

trouve à proximité. Pour les personnages de haut rang ou connus par leurs vertus, on emploie la crémation. C'est ainsi que le Bouddha fut brûlé et que ses cendres furent réparties dans sept rûpas situés dans sept villes; la légende raconte que Piyadasi Asoka fit élever d'autres monuments dans d'autres villes et répartit entre elles les reliques du Réformateur. L'inhumation était aussi en usage; quand l'on ne pouvait pas se procurer de bois pour brûler un cadavre et qu'il n'y avait point de rivière pour l'y jeter, il était permis de l'enterrer¹. Aujourd'hui au Tibet aussi bien que chez les Mongols, les gens les plus riches font brûler les corps et avec les ossements réduits en poudre, et mêlés avec de la farine, un Lama pétrit des sortes de pains que l'on empile. On en use de même pour les Lamas défunts, avec cette différence que le Lama qui préside à la cérémonie funèbre avale la dernière boulette de la pâte formée de cendre humaine et de farine. Il semble bien que l'abandon du corps mort aux bêtes soit la façon la plus courante et la plus ancienne de s'en débarrasser chez les Bouddhistes. Les deux autres, réservées aux riches et aux grands personnages, ne sont que l'exception et doivent être postérieures. De plus, la coutume de jeter les cadavres aux bêtes sauvages ne semble pas très ancienne chez les Mongols et elle paraît avoir été introduite par le Bouddhisme, car on n'y trouve aucune allusion chez les voyageurs tels que Rûbrîck, Plan Carpin et autres, ou dans les chroniques telles que celles d'Ala ud-Din Djouvaïnî ou de Rashîd ud-Dîn. Cela prouve que sa ressemblance avec les usages des Mazdéens est tout accidentelle et qu'il n'y faut pas voir le résultat d'un emprunt.

Il y a cependant dans la légende mongole, que nous connaissons mieux que la religion, différents traits qui se rapprochent beaucoup des croyances mazdéennes; nous en retiendrons quatre qui nous paraissent les plus sûrs, sans vouloir d'ailleurs affirmer d'une façon catégorique que les Mongols

¹ *Pier, Analyse du Kandjour*, p. 104.

les ont empruntés à l'Iran; après tout, il se peut qu'il n'y ait dans ces rapprochements qu'un mirage trompeur. Toutefois il est bon de remarquer que certainement, à une époque assez lointaine, les peuples mongols ont connu le Mazdéisme, puisqu'ils ont emprunté le nom d'Alura-Mazda, en persi *Hormazda*, sous la forme *Khormuzda* pour désigner l'Indra hindouïque¹.

LA TRAVERSÉE DE L'INDUS

Rashid ed-Din raconte que Tamadj تاماج, petit-fils de Bouria-Tchina, l'un des chefs des tribus mongoles qui sortirent de l'Arkinch-Koun, eut cinq fils, dont l'aîné, Kaïdjou-Markan, lui succéda; les quatre autres, ne voulant pas se soumettre à leur frère, résolurent de quitter leur patrie pour se rendre dans un autre pays, dont ils étaient séparés par un bras de mer. Dans cette intention, ils amassèrent une grande quantité de foinier سویک et en firent un radeau sur lequel ils s'embarquèrent et gagnèrent ainsi la rive opposée. Leur descendance formèrent la tribu de Dourban, car *dourban* en mongol signifie « quatre »².

1) Schmidt, *Ueber die sogenannte dritte Welt der Indohindischen als Fortschritt der Abkündigungen über die Lehren des Buddhismus* (dans *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg*, V^e série, p. 33 et 34). Cf. du même, *Ueber die Verwandtschaft der geschilderten Systeme*. Schmidt se trompe quand il dit (p. 32 du tirage à part) : « Dieser Ahornname der Mongolen ist nämlich der altbekannte, nur hinduhindische sogenannte Indra, und findet auch in den Sanskritischbuddhistischen Schriften diesen Namen. » *Alura-Mazda* était le plus grand dieu du panthéon iranien, il est étrange à penser que l'on se soit son nom appliqué à Indra qui est son dernier adjugé à Krishna. Mais cette contradiction s'explique facilement quand l'on voit que la diva Bouhira les pose dans le Bouddhisme qu'un rôle secondaire, quoiqu'il soit le premier des dieux et qu'il ait été plus souvent question d'Indra, le subordonné. « voir aussi Schmidt » Le Père Han, *Recherches sur l'origine de l'Inde, en Chine et en Chine*, Paris, 1856, t. I, p. 90 et 103. Nous l'avons aussi vu dans le *Manou-Smriti*.

2) *Idem*, *Ueber die Verwandtschaft der geschilderten Systeme*, p. 33 et 34.

3) *Recherches sur l'origine de l'Inde, en Chine et en Chine*, Paris, 1856, t. I, p. 90 et 103. Nous l'avons aussi vu dans le *Manou-Smriti*.

A première vue, il n'y a aucune parenté entre la légende mongole et la légende iranienne, car il n'y a guère de rapport entre la traversée de l'Océan sur le dos d'un bœuf et sur un tas de fumier. Si l'une de ces deux navigations, la première, est plus que hasardeuse, la seconde est tellement invraisemblable, même pour des Mongols, peuple essentiellement terrien, qu'on peut se demander si sous le mot de *fumier* *میرکین* ne se glisserait pas quelque erreur dénaturant complètement la légende.

Rashid ed-Din n'indique pas quel est le mot mongol qu'il traduit *میرکین* en persan, mais il est facile de remédier à son silence: il y a en mongol deux mots signifiant « fumier » *argul* et *arghal*.

Le rédacteur de la partie de l'Histoire des Mongols « où se

il mon tūn yajimastānī, algh jūn zūh t shūh-tū shūghūl shūghūn, ce qui est traduit en persan ou plutôt en persi :

چند از کشور او کشور به به داخل خان شدن (دورودیت) و من به توین بست که
پیدا روش گوید این همه آن دیوان شایه و منی

Ce passage est évidemment relatif à nous d'après cet écrit par un homme de bien, je n'ai aucune des images à l'étranger. Il rappelle l'usage juridique des Musulmans suivant lequel tout homme qui met le pied sur un terrain pour passer l'Océan méritait d'être privé de ses droits sur les autres hommes, il a été des années par un *faâh* sujet au mal de mer.

1) Le mot *arghal* ne signifie pas seulement fumier; il désigne aussi la flaque des clameurs et des autres tumultes dont les Mongols se servent en guise de combat, après l'avoir fait souler et dorer au soleil. (Kowalewski, *Recherches mongol-russe-français*, t. I, p. 153). C'est ce mot que le Père Hué (*Seminaire d'un voyage dans la Tartarie, le Tibet et la Chine*, Paris, 1859, t. I, p. 28, note 2) traduit *argul* : « Les Tartares, dit ce missionnaire, appellent *argul* la flaque des clameurs, lorsqu'elle est desséchée et perdue au chauffage ». C'est en effet de tout combatible que l'on trouve dans l'immensité des déserts de la Mongolie. Comme on le voit par un passage de ce même auteur (*Ibid.*, p. 51), la pluie réduit ce combatible en bouillie, de telle sorte que les fils de Temūdj enlèvent en du mal à en faire un gâteau; voir pour plus de détails la note II de ce même ouvrage, p. 172 seq.

2) La Chronique générale intitulée *جامع التواریخ* n'a point été composée par Rashid ed-Din qui a rempli la besogne entre divers associés et s'est sans doute borné à écrire la préface. M. Sauer (*Relation des Musulmans avec les Chinois*, p. 12; dans le *Recueil de Mémoires publiés à Pékin*) du Centre de

tenir cette légende a eu sous les yeux, dans le document original qu'il consultait, un mot se rapprochant par la forme d'*orok* ou d'*orokul*. On voit, par différents passages de cet ouvrage, que les collaborateurs de Rashid ad-Din, qui auraient dû posséder à fond le mongol, la turc, l'arabe, le persan et le chinois, n'étaient point exempts de certaines distractions, et qu'il leur arrivait même de commettre des fautes dues simplement à leur ignorance. Dans de telles conditions, on peut se demander si la traduction *میرکین*, *mirkin*, ne reposerait point sur une fautive lecture ou sur une étymologie erronée. On se trouve en présence de deux hypothèses :

1° Faute de lecture portant sur le mot *orok*.

Il n'y a en mongol et en turc que deux mots qui auraient pu donner lieu à la méprise que nous signalons ici : le mot turc *or* اوت « bœuf » et le mot mongol emprunté par le turc

L'Esch des Langues Orientales (Vienne, 1859), a mis un passage de l'histoire d'Abulghazi-Khan sous son nom d'Abou 'I-Khân Abd Allah ben Ali el-Kashani qui réclame la priorité de la chronique de Rashid ad-Din, et prétend qu'elle est son œuvre du commencement à la fin. Il est permis de se douter des affirmations de ce personnage, qui a sans doute été réellement un des collaborateurs de Rashid ad-Din, mais qui n'a peut-être fait et qui n'a eu qu'une occasion de se plaindre de lui. Ce qui démontre la pluralité des collaborateurs de Rashid ad-Din, ce sont les contradictions que l'on remarque dans le récit du même fait rapporté dans deux parties différentes de la chronique. On en a trouvé plus d'un exemple avec succès. C'est ce fait qui montre la valeur de la chronique du règne de Ghazan, et qui prouve qu'elle n'est pas seulement comme tant d'autres une compilation quelconque, mais que chaque partie a été confiée à un homme, qui, selon toutes les apparences, était un spécialiste.

1) On se trouve pas d'or avec le sens de bœuf dans l'Aboukhân, ni dans le *Shamsiyyeh*, ni par conséquent, dans le *Dictionnaire turco-oriental* de Fayel de Chertemps. On le trouve dans le *Vocabulaire persano-chinois* de la Bibliothèque Nationale française on avec cette répétition de la double forme et traduit même « bœuf ». C'est ce même mot sous la forme اوت qui le *Dictionnaire turco-oriental* de Moench et Kieffer donne à tort comme persan avec la signification de « bœuf ». Le mot Mongolien en mot d'un autre mot turc qui s'écrit et se prononce de même اوت et ou او (il signifiait anciennement « bœuf », mais il ne désigne plus maintenant que la petite quantité de poudre que l'on jettait dans la bassinet des fusils, à poudre ou dans la boussole des marins. C'est de ce mot qu'est formé اورون *oroun*, bœuf à bréchet, اورجاق, *orjag*, bœuf, d'un mouton.

golfe. On n'est que par simplification poétique que cette mer est devenue la mer par excellence, la gigantesque anneau qui entourait tout l'univers et qui contenait d'étranges merveilles, l'arbre aux mille semences, l'Âur aux trois pieds et le Gaokerana. C'est alors le correspondant de l'*Alborj* des Grecs et du *بحر* des Arabes. De même l'*Alborj*, le *Hara berezañti* ou *Haraiti berezañt* de l'*Avesta*, qui n'était primitivement que la chaîne de montagnes située au sud de la Caspienne est devenue une chaîne parallèle aux rivages de la mer *Vouru-kasha* et entourant toute la terre. On lit dans le *Bundehesh* : « Il est dit dans l'*Avesta* : La première montagne qui s'éleva fut l'*Alborj*, créé par Dieu, et toutes les montagnes poussèrent de celle-là en dix-huit ans. L'*Alborj* grandit jusqu'à ce que 800 ans fussent accomplis. En 200 ans il atteignit la sphère des étoiles, en 200 ans la sphère de la lune, en 200 ans la sphère du soleil, et en 200 ans il s'éleva jusqu'au plus haut des cieux. Les autres montagnes sont nées de l'*Alborj* au nombre de 2233.... L'*Alborj* entoure la terre et s'élève jusqu'au ciel. »

Il ne s'agit évidemment point dans le *Bundehesh* de la traversée de la mer *Vouru-kasha* considérée comme étant l'Océan, mais bien de la Caspienne. On sait qu'à une époque qu'il est difficile de fixer exactement, une colonie de Zoroastriens, adorateurs du feu, allèrent s'établir, venant de l'*Azerbeïdjan*, dans la péninsule *Apaharon* et qu'ils y élevèrent, à environ deux lieues du rivage, le célèbre pylône du *Bakou*. Ce temple était bâti sur un terrain ardent d'où se dégageait une quantité considérable d'hydrogène carboné produit par la décomposition du pétrole et des huiles de schiste dont toute

« Il y avait dix-huit ans que l'*Alborj* s'élevait, et toutes les montagnes poussèrent de celle-là en dix-huit ans. L'*Alborj* grandit jusqu'à ce que 800 ans fussent accomplis. En 200 ans il atteignit la sphère des étoiles, en 200 ans la sphère de la lune, en 200 ans la sphère du soleil, et en 200 ans il s'éleva jusqu'au plus haut des cieux. Les autres montagnes sont nées de l'*Alborj* au nombre de 2233.... L'*Alborj* entoure la terre et s'élève jusqu'au ciel. »

cette contrée est littéralement saturée¹. Ce n'est pas seulement sur terre, mais aussi en pleine mer que brillent ces feux naturels, et il suffit de jeter au large une poignée d'étoupe enflammée pour voir la surface des flots s'embraser sur une vaste étendue².

On comprend combien ces phénomènes qui n'ont été expliqués que de nos jours, devaient paraître merveilleux aux Mazdéens des anciens âges, et comment s'est créée la légende des trois feux qui en tombant dans la mer ont continué à briller « comme trois gloires ».

Ces trois feux ne sont autres que l'Ader Gushasp, le généralissime de l'Iran, le feu Khordad aussi appelé Beraxisavang et le feu Burzin Mithr. Ces trois feux, suivant les traditions perses et perses, brûlent sans hale et ne craignent point l'eau.

Si la légende iranienne est authentique et représente la tradition poétisée d'un fait historique, il ne peut en être de même pour la légende mongole. Les Mongols ne connaissent point à proprement parler la mer, mais seulement des lacs dont les plus grands sont le Balkol et le Balkash³; aucun d'eux n'est assez important pour qu'on y puisse voir la mer dont parle Raschid ad-Din.

Le mot mongol qui signifie « mer » est *nygaun*⁴ dont le sous primitif est certainement « lac »; le turc dialégué *dingiz* « mar » de *kend* « lac », quoique certains lacs de l'Asie centrale portent le nom de *dingiz*. Dans les inscriptions de l'Or-

1) Ces feux ne brûlent pas seulement sur les bords de la Caspienne, mais même près de Pierra Mala entre Bologne et Florence, et à Bagnone en Italie; en France près du village de Saint-Barthélemy, à quatre lieues de Béziers. (A. Bouché, Les Feux et les Tremblements de Terre, Paris, Paul Durand, s. d., p. 219 seq.)

2) Voir Magnat, *Voyage au littoral de la mer Caspienne* (dans le *Tout du Monde*) sous par Zivich et Margold, *Volcan et Tremblements de Terre* (Scholarship des Mercuriales), Paris, Hachette, 1877, p. 272.

3) Il serait curieux que le nom de Balkash soit emprunté au persien. Verront-ils: Balkash, l'« palais de l'eau » ou l'« eau parée de la mer Vourkashia ».

4) D'après nous le mot ou mongol moderne; ce mot est très usité dans le nord du lac dans l'onomastique géographique moderne du l'Asie centrale.

tion, on voit que les Turcs du vi^e siècle distinguaient formellement la mer des lacs; on lit en effet dans l'inscription de Kul-tigin : *la(ā)pu š(a)jodun j(a)xykar(ā)yi ā(ā)ā(ā)im, t(a)luika xic(i)r, ā(ā)im(ā)ā(i)u...* : « vers l'Est, j'ai fait des expéditions jusqu'à la plaine de Chang-toung et il s'en est fallu de bien peu que j'atteigne l'Océan... » La plaine de Chang-toung est la province actuelle du même nom située au sud du golfe du Pé-tchi-li à l'embouchure du Hoang-ho; ceci prouve que la mer, la *t(a)lu* des Turcs, n'est point tel ou tel lac de Sibérie, mais bien le Pacifique.

Il a ensuite que la légende mongole n'a pas été créée par les Mongols, mais qu'elle a été, selon toutes les vraisemblances, empruntée par eux aux Mazdéens, leurs voisins.

II

LES ENFANTS DE LA CRUCHE

La tribu de Koukourat est l'une des plus anciennes et des plus célèbres tribus mongoles *Darhka*, c'est-à-dire antérieures à Bézandjar, et ayant pour ancêtres Nikou et Kiyas, les deux Mongols qui se réfugièrent dans l'Achmeh Kouu.

« On raconte ainsi qu'il suit, dit Hachid ed-Din¹, l'origine de cette tribu : Trois enfants naquirent d'une cruche *بتری* d'or. C'est là une façon de parler énigmatique et allégorique; cela signifie que la personne qui a mis ces trois enfants au monde était douée d'une grande intelligence et très instruite; c'est pour cela qu'on l'a comparée à une cruche d'or². Cette mo-

1) Hachid, *Une ancienne légende mongole. Texte turc, Saint-Petersbourg, 1864*, p. 31-53. — W. Thomsen, *Description de l'Orkhon*, Helsingfors, 1856, p. 115.

2) Hachid ed-Din, *Histoire des Tribus mongoles*, Henriques Montanari, Moscou, Saint-Petersbourg, 1861, p. 106.

3) Cette appellation s'aurait peut-être chez les Mongols la même signification qu'elle a chez nous : c'est de même qu'en Persan « ma belle vie » se dit *ma jouda* « ma vie » et qu'en arabe « ma vie » se dit *ma jouda* « ma vie » et qu'en turc « ma vie » se dit *ma jouda* « ma vie ».

laphore est habituelle chez les Mongols : quand ils veulent exprimer qu'ils ont vu le roi, ils disent : « J'ai vu le visage d'or du roi », et ils savent parfaitement le sens qu'il faut attribuer aux mots « le visage d'or ». Elle est de même employée dans les autres triums, car l'or est le métal noble et précieux par excellence et c'est ce qui explique cette façon de parler. Sans cela, dire qu'un homme est né d'une cruche d'or est une chose absurde et grotesque. »

L'Avesta connaît une légende qu'il est difficile de ne point rapprocher de celle-ci. On lit dans le Yasht XIII, § 138 : **Fradhâkhshtôish khunhyêhé ashaonô frava-shim yazamaidhê** : « Nous sacrifions à la Fravashi (au double) de Fradhâkhshti. Je fils de la cruche ». Ce Fradhâkhshti¹ est l'un des 30 immortels qui dorment du sommeil de la mort en attendant l'arrivée du dernier Messie du Mazdéisme, **Saoshyaût**, le fils à quatre de Zoroastre. « *Frata-khshtêr-khâmblêdê* (**Fradhâkhshti**, fils de la cruche), dit le *Grand Bundehesh* (rapporté) dans la plaine de Peshyânsâ, on l'appelle *kâmblêdê* (fils de la cruche), parce qu'il fut élevé dans une cruche par crainte du (démon) Khishm² ».

1) Cette habitude se retrouve en effet chez les peuples du tiers monde. En l'honneur, les expressions de cuivre et d'argent sont synonymes de beauté et de richesse. On lit dans le Rāmāyaṇa, 2^e sang, 231-234 :

Kāśyaṇṇaṁ sūryaṁ māṇḍūkyaṁ
Rājatāṁ kāmbarat kāmbarat
Rājatāṁ kāmbarat kāmbarat
Māṇḍūkyaṁ māṇḍūkyaṁ kāmbarat.

« Déjà le fruit croît sur la branche, les fleurs d'or s'épanouissent au milieu des champs, et la verdure s'étale sous mille formes », et au commencement du 3^e sang, vers 5 à 8sq.

Yāṁ śāpāṇāṁ nṛpāṇāṁ
Dharmānāṁ dharmaṇāṁ
Mātāṁ mātāṁ kāmbarat
Māṇḍūkyaṁ māṇḍūkyaṁ kāmbarat.

« Il prit un cheval semblable à un brin de paille, à une tige de paille ; il mit un frein à sa bouche d'or, une bride à son col d'argent... »

² Voir J. Darmstadter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 251 et page 255.

³ *Fradhâkhshtêr-khâmblêdê* mātāṁ māṇḍūkyaṁ māṇḍūkyaṁ kāmbarat. *Peshyânsâ* mātāṁ māṇḍūkyaṁ kāmbarat. *Khishm* mātāṁ māṇḍūkyaṁ kāmbarat. p. 249.

Il est certain que cette légende remonte à la plus ancienne période de l'Aryanisme, car on la trouve aussi bien dans les textes les plus archaïques de l'Inde que dans ceux de la Grèce; par conséquent il ne peut être question d'un emprunt de l'Iran à l'Indianisme ou à l'Hellénisme. On trouve dans le Vêda l'histoire de deux enfants Agastya et Vasishtha qui naquirent dans une crèche¹.

D'après Hérodote (livre V, § XCII; trad. de Larcher, p. 401 sup.) Labda, fille d'Amphion, de la célèbre famille des Bacchiades, ne put trouver de mari dans sa famille, à cause d'une infirmité dont elle était atteinte.

Elle épousa un certain Aesim, de la famille des Lapithes, et elle en eut un fils à qui la Pythie de Delphes promit la souveraineté de Corinthe. Les Bacchiades ayant appris ce fait ne songèrent plus qu'à faire périr l'enfant; Labda, pour le soustraire à leur fureur, le cacha dans un coffre à lés, *coffres*; et c'est par suite de cette circonstance que, suivant Hérodote, il fut nommé Κοτρυάειος.

C'est évidemment cette même légende que l'on retrouve dans l'histoire de Persée. On sait que Persée, l'un des nombreux bâtards de Jupiter, fut exposé avec sa mère Danaë dans une nacelle et abandonné au caprice des flots. La barque aborda dans l'une des Cyclades, et Polydecte, roi du pays, recueillit Danaë et son fils².

1) V. J. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 551 et note 293, et *Erasm et Artaban*, p. 147.

2) On trouve dans un ouvrage manuscrit du célèbre sâdâk Ghaffi, ministre financier de l'Indoustan, aujourd'hui conservé à la Bibliothèque Nationale sous la cote Français 24220.B2 et 53 et une représentation de ces deux scènes divinites. Nous reproduisons ici la description qui accompagne ces deux figures : *Boitran*, chef des Boites, figure d'homme blanc, trois yeux, une couronne et autres sur sa tête, une couronne autour du corps qui lui sert de djambou, assis sur un trône. — *Agast*, figure d'homme, un chapote et trois en main, un dard autour de la ceinture jusqu'aux genoux, croquet sur les épaules d'une main de cor, une couronne devant lui.

3) J. Darmesteter (*Zend-Avesta*, t. II, p. 551, n. 293) a montré que le mot grec *ἐλπίς* a la même racine que le mot zend *shadâp*, etc. *shadâp*.

4) On trouve dans l'ouvrage *Parâvâs* de l'Arménie une adaptation de cette légende.

III

LA LÉGENDE DE LA CONSERVATION DE L'HUMANITÉ

« Toutes les peuplades mongôles, dit Rashid-ed-Din¹, descendent de Japhet, fils du prophète Noé (sur lui soit le salut). On l'appelle également (Japhet) Aboulidja Khan et il est l'an-

desp round backsta flovedil with hitamen, with inotrowt tape, and warchent by me may with a pudilla ». On remarquera que le mot assyrien du langage est conservé, on peut se faire une assez bonne idée dans le dialecte arabe de Mésopotamie pour désigner un de ces barbares vends sans avoir ni justice, ni charité, etc. (Arabes, *al-jahil*, Paris, Bérard 1846, *Mémoires* premier, p. 88) et même peut-être que ces embarcations primitives n'aient été ni poutres ni paves et qu'elles n'aient pas été autre chose qu'une dalle épaisse reposée sur l'eau. Telle était cependant et telle est encore la construction de ces légères esquifs; d'ailleurs les formes d'Hérodoté sont faussées et ne prêtent point à d'autres interprétations.

On trouve dans le *Kalendâ* une légende qui se rapproche par quelques traits de la légende assyrienne, tandis que d'autres l'en éloignent complètement. Les six vers 31-36 forment un épisode distinct du reste de l'épopée et qui peut s'appeler la « Ode de Kallero ». Ces six vers, qui sont peut-être les plus beaux et les plus poétiques de tout le *Kalendâ*, racontent la vie d'un homme poursuivi dès sa naissance par une horrible fatalité, qui sort d'un monde étranger, et qui finit par se tuer pour échapper aux remords que lui inspirent ses crimes. Son père Kallero avait été massacré avec toute sa famille par Urtamo, et sa mère qui était alors enceinte fut enlevée en captivité par le quartier de son mari. Elle put au monde un fils nommé Kallero dont la vie fut pleine de souffrances au bout de tous jours. Craignant que cet enfant ne fut à jamais en lui les malheurs de sa famille, Urtamo chercha à le faire périr, en le jetant dans un torrent qui se précipitait vers la mer. Le nouveau-né survécut trois jours au grâces d'Isis, mais Kallero échappa miraculeusement à la mort. Deux autres tentatives d'Urtamo pour le faire périr ayant eu aussi peu de succès, il fut obligé de le laisser vivre.

Il est douteux que cette légende ait à rapprocher de la légende sumérienne d'Atankura, car elle se termine d'une façon différente et son but est tout autre. D'ailleurs avant de tirer une conclusion quelconque du fait qu'une légende se trouve à la fois chez les Égyptiens et chez d'autres peuples orientaux, il faudrait établir à quelle époque le *Kalendâ* a été composé. Sans vouloir préjuger du lieu de la question, il est certain jusqu'à présent de ce que que la composition de cet ouvrage est postérieure à l'époque à laquelle l'influence des idées assyriennes se produisit parmi les tribus habitant l'Asie centrale.

¹ Hengstenberg, *Monarchie*,.... (München: Selbst-Verlag: 1851), p. 173-174.

côté de toutes les tribus turques¹. Il y a environ 2.000 ans², les tribus mongoles se querellèrent avec les autres peuples turcs et leur firent la guerre. Les historiens les plus dignes de foi *متبران متخذ القول* racontent que les autres tribus turques les vainquirent et qu'elles en firent un tel massacre qu'il ne resta que deux hommes et deux femmes. Ces deux familles³ prirent la fuite pour ne pas éprouver le même sort. Elles arrivèrent dans une localité d'accès difficile, qui était entourée de tous les côtés par des montagnes et des forêts. Il n'y avait qu'un seul point par lequel on pouvait y accéder, et encore la route qui y menait était extrêmement dure et pénible. Au milieu de ce cirque de montagnes se trouvait une plaine riche en fourrage; le nom de cette plaine était *Arkineh-Koun*; *koun* signifiant une ceinture de montagnes et *arkineh* une barrière impossible à franchir. Le nom des deux hommes qui s'y réfugièrent était *Nikouz* et *Kiyan*. Ces deux familles, et après elles leur postérité, demeurèrent pendant de longues années dans l'*Arkineh-Koun*, mais elles se multiplièrent à un tel point qu'elles formèrent plusieurs tribus et que ces tribus se ramifièrent à leur tour. Quand les Mongols se furent ainsi multipliés, ils se trouvèrent très à l'étroit dans l'*Arkineh-Koun*, et ils cherchèrent à en sortir; il faut croire que cela était encore moins facile qu'à y entrer, car ils furent obligés de recourir à un expédient bizarre. Il y avait dans la chaîne de montagnes qui les entourait de toutes parts un endroit où se trouvait une mine de fer; c'était de là qu'ils avaient tiré tout le métal qui leur avait été nécessaire depuis qu'ils étaient enfermés dans l'*Arkineh-Koun*. Ils se réunirent tous, allèrent couper une

1) Pour l'intelligence de cette phrase, il faut savoir que pour *Hasid ad-Din*, comme pour tous les écrivains qui l'ont suivi, *Aboulghoul*, *Mirkhand*, *Khondemir*, les Mongols ne sont qu'une fraction des peuples turcs, et qu'il n'y a point de race proprement mongole.

2) *Hasid ad-Din*, écrivant au xiv^e siècle, il s'entendrait que la défaite des Mongols aurait eu lieu au vi^e siècle environ avant l'ère chrétienne. Nous n'insisterons pas ici sur cette chronologie, nous réservant d'y revenir dans un prochain article.

3) *متبران*, littéralement : « masses » ou plutôt « familles ».

grande quantité de bois dans la montagne et, ayant agouré cinquante-dix chevaux et vaches, ils fabriqueront des soufflets avec leurs peaux; ils allumeront un grand feu qu'ils alliseront en faisant jouer leurs soufflets; de telle sorte qu'ils finit fondre la montagne sur un point et qu'ils produisirent ainsi une brèche par laquelle ils purent sortir.

Par plusieurs côtés, on voit se rapprocher de la légende du Var construit par le roi pishdadien Djemshid, pour sauver l'humanité d'une catastrophe qui devait l'immoler, suivant la légende iranienne; dont la parenté avec le récit sémitique du déluge est hors de doute, dans le dixième siècle de son règne, Djemshid, le **Yima-Khschaêta** de l'Avesta, reçoit d'Ahura Mazda l'ordre de construire une ville souterraine et d'y placer les germes de tout ce qui devait plus tard former le monde iranien.

La légende de Djemshid, le sauveur de l'humanité, a certainement été écourtée et mutilée dans le Zoroastrisme, et elle doit remonter à une époque très antérieure à celle à laquelle l'Avesta a été rédigé. On sent fort bien que primitivement, Djemshid était le sauveur de l'humanité, au même temps que le premier roi du monde et le prophète apportant aux hommes la loi d'Ahura Mazda. Lorsque le Mazdéisme postérieur eut inventé les froides abstractions de Gayomart, le premier homme, de Mashya et Mashyana, ses premiers descendants, Djemshid cessa d'être le premier souverain du monde et dut leur céder sa place. De même, lorsqu'on eut inventé Zoroastre, Djemshid ne put rester le premier prophète, et c'est alors que fut imaginée la légende avestique suivant laquelle il aurait refusé à Ahura Mazda de répandre sa religion dans le monde, parce qu'il ne se croyait pas capable de remplir une mission qui convenait au seul Zoroastre.

De plus, on ne trouve ni dans l'Avesta, ni dans les textes pehlevis, la mention de la sortie des iraniens du Var de Djemshid, ce qui prouve bien que cette légende a été maltraitée, et peut-être même considérablement écourtée; on ne sait même pas combien ils y réduisent, ni de quelle manière.

La différence caractéristique qui sépare le récit de l'Avesta de la légende sémitique se retrouve identique dans la légende mongole. Suivant les Sémites¹, tous les hommes ont péri à un moment donné, de la main de Dieu, victimes d'un déluge qui submergea la terre : seul, un homme put se sauver avec sa famille dans un navire, et ce sont ses descendants qui peuplèrent aujourd'hui la terre. Il en va différemment dans le Mazdéisme : il est dit dans l'Avesta, que le Var fut bâti par Djemshid pour sauver les Iraniens d'un déluge de neige que devait provoquer l'enchanteur Malkosh. Les termes mêmes du texte rend montrent bien que cette destruction ne devait pas s'étendre à tous les hommes, mais qu'elle était réservée aux seuls Iraniens. En résumé, le déluge de neige n'était qu'un maléfice, que l'on retrouve employé d'autres fois par les Touraniens; grâce auquel ils comptaient anéantir toute la population de l'Iran pour s'en emparer ensuite.

S'il en avait été autrement, et si le cataclysme s'était étendu à toute la terre, les Touraniens et les Sémites, qui n'avaient aucune place dans le Var, auraient péri sous la neige; Djemshid n'aurait point, quelque temps après, péri par les ordres de Zohak, et l'Iran n'aurait pas à lutter durant de longs siècles contre Touran. Tout comme dans le Var de Djemshid, l'Arkinah-Koun n'est qu'un refuge destiné à offrir un abri temporaire à une population victime de ses voisins et livrée à leur féroceité; il n'est nullement, comme dans le récit biblique, le refuge de ceux par qui doit plus tard se perpétuer la race humaine. Nous croyons en conséquence que ces ressemblances, qui vont jusque dans les détails les plus caractéristiques, ne sont pas dues uniquement au hasard, mais qu'il y faut voir la preuve d'un emprunt de la légende mongole à la légende iranienne.

¹) Le déluge indien avec Manou, et le déluge grec avec Pyrrha et Déucalion présentent d'ailleurs le même caractère.

LA LÉGENDE D'ALANKAYA

Tous les historiens de l'antiquité mongole, Rashid ed-Din en tête, rapportent que toutes les tribus mongoles descendent de deux hommes, Nikaou et Kiyan, qui se réfugièrent dans l'Arslangh-Koon. Quand les Mongols sortirent du cirque de montagnes au milieu duquel ils avaient vécu durant plusieurs siècles, l'un de leurs chefs se nommait Baurta-Tchina, dont voici la descendance :

Baurta-Tchina,
 ↓
 Toulji-Kiyan,
 ↓
 Yamou,
 ↓
 Kaidjon-Markou,
 ↓
 Koudjoum-Bouglatou,
 ↓
 Yoka-Nidou,
 ↓
 Sam-Bouou,
 ↓
 Kail-Kaidjon,
 ↓
 Douboum-Bayan.

Douboum-Bayan avait pour épouse une femme de la tribu de Kourlas, descendante de l'ancêtre mythique des Turcs, Oughouz, et nommée Alankaya. Il en eut deux fils, Boulkenouf et Boulkoumont, ancêtres des Mongols dits *Barliskin*. Douboum-Bayan mourut jeune, et Alankaya resta dans la famille de son mari, dans la situation assez misérable que la loi mongole faisait aux veuves¹.

1) La veuve ne pouvait retourner chez ses parents; mais ceux du mari avaient le droit de la renvoyer à leur gré, à moins qu'elle ne préférât rester dans sa maison, pour être beaucoup mieux considérée qu'une pachtou. Antécédent dit, en se mariant, la femme devenait la chose de la famille du mari. Il en était de même chez les Slaves dont l'ancienne civilisation n'était pas supérieure à celle des Mongols. Bandenat, *Histoire de la Russie*, 1870, p. 24-25.

Quelque temps après la mort de son mari, Alankava se trouvait couchée dans sa tente¹ quand elle se vit tout à coup enveloppée d'une vive lueur. Suivant Rashid ed-Din, cette lumière entra par la fenêtre, tandis qu'il est dit dans l'inscription du tombeau de Timour à Samarkand qu'elle tomba du haut de la porte. Quoi qu'il en soit, cette lumière pénétra Alankava, qui, au bout de quelques semaines, s'aperçut qu'elle était enceinte. Quand il lui fut devenu impossible de cacher son état, les frères de son mari lui firent de sanglants reproches de sa conduite et la menacèrent de la châtier. Alankava raconta ce qui lui était arrivé, en ajoutant que toutes les nuits, elle voyait entrer à pas de loup un jeune homme blond, aux yeux bleus, qui se glissait dans sa couche et se retirait au petit jour avec les mêmes précautions. Elle leur prédit qu'elle ne tarderait pas à mettre au monde trois jumeaux, fils de la lumière. Les frères de Boukoun-Bayan ne songèrent point, autant qu'on peut le voir par Rashid ed-Din et par les autres historiens, à s'assurer si Alankava ne voyait qu'en songe le jeune homme blond aux yeux bleus, et au bout de neuf mois, la jeune femme mit au monde trois enfants, Boukoun-Katghin, Boukour-Saldji et Bouzandjar. Ils reçurent le nom d'enfants de la lumière, et c'est de Bouzandjar que la légende mongole fait descendre Tchioukiz-Khakan et Tamerlan. La plupart des parents et des enfants de Tchioukiz-Khakan avaient, paraît-il, les yeux bleus et les cheveux blonds, tandis que tous les autres Mongols avaient les cheveux et les yeux d'un noir très foncé. Rashid ed-Din raconte qu'à la naissance de Koudilaï, Tchioukiz-Khakan, son grand-père, fut très étonné de voir que l'enfant avait les yeux et les cheveux noirs. Les historiens de l'antiquité mongole disent que cela provient uni-

1) Les Mongols habitaient dans des tentes que l'on blanchit sur des chariots. Ces tentes avaient quelquefois des dimensions très considérables, car l'un des ambassadeurs envoyé à la cour du Grand Khan rapporta qu'il a vu sur une route les dernières tentes par les deux rives d'un de ses rivières distantes d'environ 10 mètres. Elles étaient faites d'une carcasse en branches d'arbres sur laquelle on tendait une étoffe de bœuf ou de chèvre pour la rendre imperméable.

quement des rêves d'Alankava; peut-être faudrait-il plutôt y voir l'indice d'un croisement fort ancien d'une ou plusieurs tribus turques avec des tribus d'origine iranienne¹. Quoi qu'il en soit, il est certain que l'histoire d'Alankava est une légende créée par cette femme et sa famille pour cacher une faute, ou simplement inventée à l'époque de Tchinkiz-Khakan pour donner à sa dynastie une origine céleste. Dans les deux cas, il est intéressant de rechercher quelle peut être son origine.

L'auteur de la vaste compilation arabe connue sous le nom de *Masalik et-Ahbar* voit dans la légende d'Alankava une adaptation de la légende musulmane de la Vierge Marie², et il est certain qu'à l'époque de Tamerlan, on y voyait une allusion à Fatimah, la fille chérie du Prophète, l'épouse d'Ali. On lit en effet dans l'inscription du tombeau, ou plutôt du mausolée de Miranshah, que la maternité d'Alankava est « *کامی اسباب آمد الله الالی* » comme le fait des fils du lion de Dieu (Ali), le victorieux³. L'inscription du cercueil de Timour semble même aller plus loin et dire que Bouzandjar était le fils d'Ali⁴; mais cette partie de l'inscription n'est

1) Avec moins de vraisemblance des tribus gauliques, d'origine indo-européennes.

2) Blochet, *Les inscriptions de Samarkande dans Revue archéologique*, 1887, 1^{er} vol., p. 227.

3) Idem, p. 210 et 74.

4) *قتل لها مولوداً بآ و ذکر انه من ابا امیر المؤمنین علی بن ابی طالب* Idem, p. 72.

Le Père Hué rapporte dans le récit de son voyage, t. II, p. 105, une légende tibétaine évidemment bouddhique et qui n'a rien à voir avec celle d'Alankava: une femme nommée Chingtsa-Telo, épouse du Lombo-Miko, étant descendue au fond d'un ravin pour y puiser de l'eau, tomba sur une pierre sur laquelle étaient gravés plusieurs caractères en Pansong ou Mandchou. Cette chute la rendit enceinte et, en 1357, elle mit au monde un fils nommé Yeong-Kabo qui fut plus tard le réformateur du lamaïsme. Il avait en naissance une tache blanche et il parla dès le jour de sa naissance. Il n'en est pas du même d'une légende d'un des peuples mongols, les Tchouas, qui semblent apparentes à celle d'Alankava. Les tribus des Tchouas descendent d'un ancêtre aux traits mythiques nommé Oulada-Bendhan; suivant cette légende il serait né d'une femme musulmane qui Bouzandjar; sa mère était la femme de Yobaghon-Marghas, fondateur de la dynastie qui régna sur les Khoulas. On voit qu'il s'agit encore d'une vierge mère mais simplement d'une conception divine (Poths, I, 34, dans Howorth, *History of the Mongols*, Part. I, p. 395).

point très claire, et il est probable qu'il faut simplement comprendre que le cas de maternité miraculeuse invoquée par Alankaya était celui de Fatimah.

Il faut écarter tout rapprochement entre Alankaya et Fatimah, quoiqu'il soit possible qu'à l'époque de Timour et de ses successeurs, c'est-à-dire à une basse époque, on ait vu ou cherché à voir une analogie entre les deux légendes. Fatimah a bien eu trois fils, mais l'un d'eux est mort en bas âge et la naissance d'Hossein n'a de miraculeux que ce fait qu'il est né trois mois avant terme. On pourrait dire que Hossein, quoiqu'aîné, est le second fils d'Ali et plus jeune que Hassan, et malgré cela la souche des imams, et y voir un trait commun avec la légende mongole, suivant laquelle Buzandjur, quoiqu'il soit le plus jeune des fils d'Alankaya, n'en est pas moins l'aïeule de Tchiangkha-Khakan; mais il n'y a là qu'un rapport assez lointain.

Deux ans après sur les inscriptions du Gour-Mir j'ai admis, sur l'autorité des historiens musulmans, la possibilité de voir dans la légende d'Alankaya une copie de celle de la Vierge; la présence de Nestoriens, c'est-à-dire de Chrétiens, en Asie centrale, à une haute époque, le fait que les tribus d'Qug-Khân avaient de très bonne heure embrassé le Christianisme expliqueraient cet emprunt et autorisent pleinement cette hypothèse. Il est probable néanmoins qu'il faut renoncer à cette manière de voir et cela pour deux raisons : la première, parce qu'Alankaya n'était point Vierge à l'époque où elle fut rendue mère par la Lumière, et en second lieu parce qu'elle en a eu trois enfants et non point un seul comme dans le cas de la Vierge Mariée ou de Maya, la mère du Bouddha Sakyamoni. Ces différences sont, comme on le voit, assez sérieuses pour qu'on ne se hâte pas d'identifier deux récits dans lesquels les divergences l'emportent de beaucoup sur les ressemblances. En tout cas, il est évident qu'il n'y faut point voir la survivance d'une ancienne conception cosmogonique, telle que celle par laquelle s'ouvre la *Kalevala*.

1) *Revue archéologique*, année 1897, p. 276 et 287.

Un des faits les plus bizarres de la légende de Zoroastre est peut-être à rapprocher de celle d'Alunkaya. On sait que le réformateur iranien fut marié successivement à trois femmes, et qu'il eut des deux premières trois fils et trois filles. Sa troisième épouse se nommait Hvogdi.

La légende rapporte que Zoroastre s'étant approché d'elle à trois reprises différentes, à chaque fois sa semence tomba à terre ; elle fut recueillie par l'œil Nérýoseng, qui alla la déposer dans un lac célèbre du Séistan, le lac Kyâusât, où elle fut confiée à la garde de 99,999 génies, sous le commandement de l'œil Artichars Ambilia. Lors des temps messianiques¹, à la fin des trois derniers milléniums, une vierge ira se baigner dans les eaux du lac, et sera miraculeusement fécondée par la semence de Zoroastre². C'est ainsi que naîtront successivement les trois Messies, fils à venir de Zoroastre, Ukhshyât-oreta, Ukhshyât-nemô et Saoshyânt, qui doit accomplir la Résurrection.

Il y a des différences incalculables et bien tranchées entre

1) Il y a dans cette hygiène une certaine indigence, par Augustin-Laperron. On la trouve dans son *2^eme* Abrégé, t. 1, 2^e partie, p. 45; je ne trouve point cette indigence dans le *3^eme*.

« E. Marchal, *Revue archéologique*, année 1896. — *Traité général d'histoire et de géographie*.

« On ne peut s'empêcher de rappeler de cette légende la légende d'un peuple bien éloigné de l'Irlande. Les Kirghises racontent ainsi qu'il fut l'origine de leurs tribus : Un roi avait une fille qui avait trente-quatre sœurs ; elle alla en promenade avec elles sur le bord d'un lac sur lequel flottait une multitude d'hommes, l'événement par lui survint et les sœurs s'approchèrent et l'agrippèrent. Au bout duquel temps, les malheureuses filles s'aperçurent qu'elles étaient enceintes. Le roi les abusées toutes et elles allèrent se réfugier dans une forêt où elles accouchèrent chacune d'un fils dans les deux semaines suivantes les filles Kirghises. Ce jour-là y eut un événement terrible du nom de la Sibirie Kirghises ar-
bitrairement ou à la fin de la Sibirie Kirghises.

Dans l'atmosphère humide, le voyage de l'air, l'humidité, l'air humide, qui se sent si bien au bout de sept heures, celui qui devient plus tard le même. L'humidité, le même, l'air humide. Cette légende, d'origine cosmologique, est, en effet, une légende de l'Atmosphère. Quant à la légende du Maribou, dans la cinquième et sixième, elle est évidemment d'origine cosmologique.

la légende iranienne et la légende mongole; mais il faut bien se dire que celle dernière a pu être défigurée et que nous n'avons certainement pas la forme primitive de la légende iranienne. On ne saurait trop insister sur ce fait que les légendes iraniennes primitives ont été profondément modifiées à l'époque du Ném-Mazdéisme, qui vit s'opérer la rédaction définitive de l'Avesta. Quelquefois ces adaptations sont allées jusqu'à un remaniement complet, comme on l'a vu plus haut pour la légende du Var de Djémihid. Il semble, sans que l'on puisse d'ailleurs se montrer catégoriquement affirmatif sur ce point, que le récit de la fécondation miraculeuse des trois vierges par les eaux du lac Wyânât n'a été inventé que pour permettre d'échelonner les trois Messies, fils de Zoroastre, à des époques où leur père était mort depuis longtemps. Il y a dans l'Avesta une foule de récrépissages de cette nature et quelques-uns ne sont pas assez habilement exécutés pour cacher complètement l'ancienne légende. Primitivement, la femme de Zoroastre devait mettre au monde trois jumeaux appelés à jouer un rôle surnaturel; et le reste de la légende semble une addition postérieure. Quant à la légende mongole, elle offre les traces bien visibles d'une déperdition certaine : des trois enfants, fils de la Lumière, il n'y en a qu'un seul, Roumadjar, dont le nom soit célèbre, parce qu'il est l'origine de la famille du Khakan Tchinkkiz. On ne sait rien de la légende des deux autres; leur geste est disparu.

Peut-être trouvera-t-on que les quelques points de contact que nous avons cherché à déterminer entre la légende religieuse des peuples turcs et les croyances mazdéennes ne sont pas en nombre suffisant pour emporter une évidence absolue. Mais il faut bien remarquer que cette question est l'une des plus délicates et des plus ardues que puisse soulever l'étude comparée des religions orientales. Quand il s'agit de comparer les dogmes et les théories de deux religions bien connues, et dont on possède les principaux livres, la question est relativement facile; il en est tout autrement quand on s'engage

dans l'étude de la religion des Turcs orientaux et des Tartares. On ne possède en effet aucun traité religieux de ces peuples; ni aucune chronique originale tant soit peu ancienne, ce qui rendra toujours très aléatoire et forcément incomplète l'étude de l'antiquité turque¹. Sans doute, les dépouillements des auteurs byzantins qui ont vu les Ibans de près et des historiens chinois et musulmans qui ont été en contact avec les Turcs orientaux, peut fournir un très grand nombre de renseignements, mais il sera toujours difficile de les coordonner et d'en tirer assez de faits précis pour arriver jamais à une connaissance de l'antiquité et du moyen âge des peuples tatars, équivalente à celle que l'on possède pour la Perse ou même pour l'Inde.

La chronique persane de Rashid ed-Din est à mettre au premier rang des sources de l'antiquité turque ou plutôt de la légende de l'antiquité turque, car il est impossible de savoir avec quel ancêtre de Tchinkkiz Khakan commence la réalité historique. Malheureusement, on n'y trouve qu'un fort petit nombre d'indications relatives aux croyances et aux usages des Mongols avant leur conversion à l'Islam, et encore ne sont-elles données qu'incidemment sans que l'auteur ait songé à s'y arrêter. Ce fait n'a rien qui doive surprendre, et il ne pouvait guère en être autrement dans une chronique écrite par un musulman pour un prince converti à l'Islam. Tous les détails de mœurs et de croyances autres que celles de l'Islam paraissent ridicules ou odieux aux Musulmans, dans ces conditions il ne faut pas s'étonner qu'il reste si peu d'éclaircissements sur la religion des Mongols dans cette vaste histoire. C'est déjà beaucoup que des quelques renseignements qui s'y trouvent dispersés, il soit possible de tirer les quatre rapprochements que nous venons de signaler.

E. BLOCHET.

1. Ce même que l'absence de documents nous rendent si mal presque impossible la légistique du groupe de langues tatar-mongol-khakan.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

P. H. CHAMPEPE DE LA SAUSSAYE. — *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. 2^e édition. — Fribourg et Leipzig, Mohr, 1897. — 2 vol. in-8 de 300 et 512 pages. — Prix : 20 marks brochés, 25 m. relia.

Le Manuel d'histoire des religions de M. Champepe de la Saussaye s'est depuis déjà une notoriété générale parmi tous ceux qui s'occupent de nos études. En peu d'années une nouvelle édition est devenue nécessaire et l'auteur en a profité pour remanier son œuvre à un tel point qu'il est indispensable, même pour ceux qui possèdent la première édition, de se procurer la seconde. À tous égards elle marque un progrès considérable. L'essor pris par l'histoire des religions en cette fin de siècle est si rapide que peu d'années suffisent à faire vieillir un manuel ; il était nécessaire de mettre celui-ci au point. La tâche de celui qui se propose de tracer une histoire de l'ensemble des religions est si vaste, que le plus vaillant et le plus érudit ne saurait avoir la prétention de donner du premier coup une exécution satisfaisante d'un pareil programme. M. Champepe de la Saussaye a profité de l'expérience acquise et des encouragements que lui a valus son premier essai pour le compléter et le rendre plus pratique encore. Nous le félicitons de la manière dont il s'est acquitté de cette revision et nous nous en félicitons pour nos études mêmes, car il est certain que ce manuel, sous sa forme nouvelle, contribuera plus encore qu'auparavant à en faire apprécier l'intérêt et à en résoudre le goût.

La grande différence et — il faut l'ajouter — la grande supériorité de la nouvelle édition par rapport à l'ancienne, c'est qu'elle est le fruit de la collaboration de plusieurs spécialistes sous la direction de l'auteur. Les maîtres les plus éminents de l'histoire religieuse générale arrivent de plus en plus à la conviction qu'il est impossible à un seul homme, et

grand et si étendu que soit son savoir, de débiter avec une compétence suffisante toutes les religions qui ont laissé des documents historiques. Assurément un manuel n'est pas nécessairement le fruit de recherches originales et personnelles. On pourrait même soutenir que, pour être vraiment utile, un manuel ne doit pas refléter d'une manière trop marquée les opinions personnelles de son auteur. C'est avant tout une œuvre de vulgarisation, destinée par son auteur même à faire connaître l'état de la science, plutôt qu'une contribution à son progrès par l'apport de recherches nouvelles qui sont nécessairement spéciales. Et loin loin de nous la pensée de condamner de pareilles vulgarisations, œuvres de seconde main, cela va sans dire, mais éminemment utiles, non seulement pour les débutants et pour les hommes cultivés qui n'ont pas la possibilité de s'occuper ces questions de longues études personnelles, mais pour les hommes du métier eux-mêmes qui sont obligés de spécialiser leurs travaux sur une partie de l'histoire religieuse et qui sont fatalement conduits à fausser leur jugement s'ils ne se tiennent pas au courant des résultats, tout au moins généraux, des études analogues faites sur les domaines voisins du leur. Toutefois la vulgarisation elle-même, pour être satisfaisante, doit procéder à la fois d'un jugement critique exercé et d'une connaissance approfondie des meilleurs travaux spéciaux. Or, cette seconde condition devient de plus en plus difficile à réaliser dans l'histoire des religions, à cause du nombre considérable des traités et de la nécessité où l'on se trouve de connaître les langues dans lesquelles les documents de chaque religion nous sont parvenus, pour pouvoir apprécier les travaux spéciaux eux-mêmes dans lesquels ces documents ont été mis en œuvre.

Il y a une grande différence à faire ici entre l'enseignement oral et la vulgarisation par voie de manuel. L'enseignement de l'histoire générale des religions par un seul et même professeur est indispensable à côté des enseignements spéciaux portant sur chaque religion ou chaque groupe de religions et qui réellement ontant de maîtres distincts. Nous avons cherché à réaliser cet idéal à Paris en créant, à côté de la chaire générale d'histoire des religions qui est au Collège de France, une série de conférences qui se donnent à l'École pratique des Hautes-Études où elles constituent une section spéciale, la Section des sciences religieuses, sous la présidence du professeur chargé de l'histoire générale des religions au Collège de France. L'enseignement a une souplesse et une liberté d'allures beaucoup plus grandes que le livre. Il peut se borner, sur les points où le professeur ne saurait avoir une compétence philologique

personnelle, à l'analyse des travaux d'autrui, analyses qui gagnent souvent à être éclairées par les comparaisons ou les analogies rapportées par le professeur de ses explorations dans d'autres domaines de l'histoire religieuse. Il a pour mission, non seulement de communiquer des connaissances, mais encore de féconder l'esprit des auditeurs, d'attirer leur attention sur des questions qu'ils ne saisissent pas par eux-mêmes, de les familiariser avec la méthode scientifique, de faire valoir les résultats des recherches, de dégager des faits la philosophie qu'ils renforcent. Quelqu'un a jamais suivi un cours bien fait d'histoire générale, par exemple de ce que les Allemands appellent *Kulturgeschichte*, soit par sa propre expérience quel bénéfice il en a retiré et en retirera bien de promouvoir jamais ce genre d'enseignement pour circonvenir le professeur universitaire dans la pure érudition, sans erudition, sans recherches critiques de détail, il n'y a pas de science exacte, en d'autres termes pas de science véritable. Mais sans l'esprit philosophique, sans le jugement critique supérieur, qui coordonne les nombreux détails par l'édification et qui en dégagne la signification et la valeur, il n'y a pas de science féconde, en d'autres termes pas de science vivante. C'est l'enseignement qui donne la vie.

Telle semble bien être la conclusion à laquelle s'accrochent avec raison nos maîtres en ces matières, lorsque, d'une part, ils maintiennent et perpétuent en leur fluctuation des cours universitaires portant sur l'histoire religieuse générale et que, d'autre part, ils renoncent à faire individuellement des manuels d'histoire des religions. Déjà M. Tiele avait substitué à son *Manuel d'histoire des religions* une *Histoire de la religion dans l'antiquité jusqu'à l'islamisme de l'étranger* pour des raisons qui nous avons signalées précédemment (*Revue*, t. XXV, p. 214, et XXVIII, p. 212). M. Albert Réville a suspendu provisoirement la suite de ses monographies sur les principales religions qu'il a analysées et décrites au Collège de France, pour publier des études de critique historique personnelle sur la Vie de Jésus, — les grandes religions de l'Inde, de la Perse, du monde antique ne lui paraissent pas suffisamment éclairées par les travaux des spécialistes pour qu'il lui soit possible, de son côté, de travailler de seconde main, de prononcer un jugement sur les divergences qui régnaient entre ces maîtres. En Amérique les prémisses de nos maîtres ont été, comme la maison Arheindorf en Allemagne avec ses *Entstellungen und den Geistes der Religionsgeschichte*, le système du manuel par monographie sur chaque religion, dont les *Religions of India* de M. Hopkins (voir *Revue*, t. XXII, p. 170) ont été la

premier. Mais un dernier système offre de graves inconvénients : l'exemple de la collection allemande prouve qu'elle dépourrait de valeur si l'on n'y joindrait toutes les diverses parties de l'Encyclopédie. Toute unité de conception et d'exposition disparaît : l'objectivité de l'exposition est sacrifiée ; chaque auteur fait son livre pour son propre compte, avec ses propres préoccupations. Une série de traités n'ayant en commun que le titre d'une collection figurant sur la couverture, ne remplacera jamais un manuel renfermant une exposition suivie d'un ensemble de colligeurs d'après une méthode et au plan constants du commencement à la fin de l'ouvrage.

M. Chatelet de la Saussey ne paraît avoir trouvé la véritable solution de la difficulté. Il a commencé par faire lui-même, tout seul, son Manuel. C'est la première édition. Puis il l'a repris, corrigé et il a confié la rédaction des principales sections à une série de spécialistes qu'il choisissait, avec lesquels il se revivait en communion d'esprit et dont quelques-uns mêmes, si je ne me trompe, ont été ses élèves avant d'être ses collègues. C'est la seconde édition. Il a conservé ainsi l'unité de son Manuel, tout en s'assurant l'exactitude et la précision des éléments techniques, la mise au point des questions d'après les travaux récents, qu'il n'avait pas pu obtenir par lui-même sur toutes les parties de ce vaste champ.

Cependant tout ne lui paraît pas également satisfaisant dans ce remaniement. La phénacologie qui occupait une place peut-être disproportionnée au sein de la première édition, a été réduite ici à deux modestes paragraphes qui tiennent dix-sept pages à peine. C'est une véritable mutilation dont l'auteur cherche à nous rassurer par la perspective d'un autre ouvrage qu'il publiera plus tard sur ces questions générales de l'histoire religieuse, touchant à la fois à la philosophie et à l'histoire. Partant que cette modification est regrettable. Un Manuel d'histoire générale des religions doit renfermer un aperçu sur le développement même de cette histoire, sur la portée et la signification des divers termes, une étude des données générales de la vie religieuse, bref il ne saurait négliger ce qui est justement général dans cette histoire. C'est une des parties les plus demandées et les plus appréciées. L'exprime l'auteur que, dans la 2^e édition, l'auteur nous restitue son phénacologie proportionnée au caractère de son livre.

Pour les mêmes raisons, sans doute, la première section consacrée aux peuples non civilisés est tout à fait insuffisante. Il était possible, évidemment, de la planer en forme, mais il est été possible, après les nou-

beaux travaux dont ces religions ont été l'objet dans les vingt dernières années, de dégager de cet ensemble de contributions scientifiques ce qui a une valeur plus générale pour la psychologie religieuse des non civilisés et pour l'étude comparée de leurs pratiques et de leurs institutions religieuses. Sans l'énorme variété des détails de ces religions non pollées il y a une assez grande uniformité de caractères principaux, qu'il est essentiel de dégager nettement si l'on veut se faire une idée de l'évolution des religions et être en état de comprendre les formes primitives de la plupart des religions historiques ainsi que les contrastes mêmes qui celles-ci présentent, dans les phases ultérieures de leur développement, entre les survivances de l'état primitif et les réformes qui les élèvent plus haut. Même chez les civilisés, l'homme lucule, c'est-à-dire la masse, a une vie religieuse qui rappelle souvent d'assez près celle du non civilisé. Une limitation de pages sur ces questions capitales, en y comprenant ce qui concerne les religions des peuples d'Amérique qui ont eu une certaine civilisation, comme les Mexicains, les Péruviens, etc., c'est vraiment trop peu. Il y a ici une défiance exagérée de l'esprit philosophique et vraiment trop de cette « prudence » à ne prendre parti pour aucun système ni aucune thèse, que M. Chantepie fait valoir avec raison comme un mérite de son œuvre, mais qui n'en est plus un lorsque'elle consiste à passer sans silence une partie du sujet d'autant plus intéressante qu'elle est plus délicate.

Le dernier paragraphe de la section consacrée aux non-civilisés a pour objet les Mongols et comprend les Turco-Tatars, le Shamanisme, les Ugro-Finnais avec le Kalevala. Il est de la plume de M. E. Buckley, un Américain qui a longtemps vécu en Extrême-Orient. C'est aussi lui qui a revu la section consacrée aux religions de la Chine et qui a comblé une lacune de la première édition en donnant un aperçu et substantiel aperçu des religions du Japon. Les religions de l'Égypte sont traitées par M. H.-O. Lange, bibliothécaire. Le Dr Fr. Janssens s'est chargé des peuples « antiques » dans l'Asie antérieure septentrionale, soit des Assyro-Babyloniens, des Syriens et des Phéniciens. Une excellente addition à la première édition, c'est la longue section consacrée à la religion des Israélites qui a été rédigée par le professeur hollandais J. J. P. Valsten fils. Peut-être eût-il été préférable de la confier au même collaborateur que les religions des peuples semitiques. On aurait mieux ainsi alors les liens de la religion primitive d'Israël avec les autres religions du même race. Un tel ou peu plus sommaire des beaux travaux de Robertson Smith eût été à sa place dans cette histoire générale des religions. M. Valsten, sans

nier cette parenté originale de la religion d'Israël avec celles des autres Sémiles (p. 253), ne la relève pas; il ne groupe pas les principaux faits qui ne permettent plus de la contester. Il nous dépeint trop exclusivement cette religion israélite en elle-même, indépendamment de ses connexions historiques. Dans ces limites on reconnaît aisément qu'il s'inspire des résultats généraux les plus importants de la critique historique moderne appliquée à l'évolution intérieure de l'histoire religieuse israélite et qu'il le fait sans parti-pris, sans thèse préconçue. En tant que résumé son esquisse, qui couvre un peu plus de 80 pages, me paraît être une des meilleures que nous ayons.

La section de l'Islam a aussi beaucoup gagné. Sans pour ce qui concerne la vie et l'œuvre de Mahomet, la première édition ne donnait pas grand'chose sur l'histoire de l'Islam. Le professeur Houtsma, d'Utrecht, au contraire, consacre une cinquantaine de pages au rôle de la tradition et du Kib, au rituel, aux controverses dogmatiques, à l'ascétisme et au mysticisme ainsi qu'aux principales sectes. L'islamisme, d'abord traité quelque peu en partie dans l'histoire des religions, commence à y prendre la place qui lui revient.

Le second volume est tout entier consacré aux Indo-Germains. La part que M. Chantepie s'est réservée personnellement est ici beaucoup plus grande que dans le premier volume. Si les religions de l'Inde (Védisme, Bouddhisme, Jénisme, Bouddhisme, Hindouisme) ainsi que celle de la Perse ont été traitées par un aide et collaborateur de l'auteur, le professeur Edv. Lehmann, de Copenhague, déjà connu par ses mémoires en danois sur la civilisation dans l'Inde, les religions de la Grèce, de Rome, des peuples Ralliques et des Slaves, des Germains et des Celtes sont exposées par M. Chantepie lui-même: dans la section relative à la Grèce, toutefois, plusieurs paragraphes sont encore l'œuvre de M. Lehmann. Il est à peine besoin d'ajouter que la section relative aux Germains est une des meilleures du manuel. L'auteur se sent en sur le terrain qui lui est le plus familier et il a su résister à la tentation de développer d'une façon disproportionnée des chapitres où il lui eût été si facile d'entrer dans beaucoup plus de détails.

Le Manuel de M. Chantepie de la *Samnaye* fait partie de la *Samnaye theologischer Lehrbücher* publiée par l'éditeur Mohr (Paul Siebeck). On lui aurait donc reproché à l'auteur — ce qui, autrement, serait inexorable — de n'avoir pas compris dans son plan un résumé de l'histoire du christianisme. Toute l'histoire des religions qui balise systématiquement de côté le Christianisme, se prive de ce qui est, tout

au point de vue historique que religieux, la controverse de l'évolution religieuse de l'humanité, puisque le christianisme est depuis quinze cent ans, sous ses différentes formes et dans son évolution progressive, la religion des peuples qui marchent à la tête de la civilisation. Mais, à proprement parler, dans les autres volumes de la Collection Mohr formant le complément de *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, relatif au Christianisme.

Une dernière singularité de la nouvelle édition, et non des moindes sensibles, c'est l'addition d'un index à chaque volume. L'utilisation de l'ouvrage sera désormais beaucoup plus facile. Elle le serait encore davantage si les indices étaient plus complets. Ils sont rédigés à un point de vue beaucoup trop général et trop abstrait. Ainsi dans celui du second volume on trouve la mention « Götter » avec trente-cinq renvois, mais on y chercherait vainement Zeus ou Apollon. Il y a un très grand intérêt à pouvoir retrouver rapidement les divers passages qui concernent la « prière », par exemple, dans les différentes religions, mais il est non moins agréable de trouver tout de suite le passage qui concerne telle divinité individuelle. Ce sera un complément à la troisième édition dont le *Index* ne tardera pas à se faire sentir.

Jean HÉRISS.

E. Koen. — *Die Psychologie in der Religionswissenschaft*. — Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1893, J. C. H. Mohr.

Après la science sans métaphysique, après la morale sans métaphysique, nous avons en la religion sans métaphysique. Les influences matérialistes et positivistes d'hier — on seure qu'elles sont en décroissance marquée aujourd'hui — ont fini par atteindre les théologues eux-mêmes. Par crainte de compromettre la religion dans des spéculations mal aidées, il est arrivé à quelques-uns d'entre eux de la traiter exclusivement comme un objet d'expérience, comme un fait, ou un ensemble de faits, pour lequel suffiraient l'histoire et la psychologie. Telle a été, d'après la *Table* même de l'ouvrage, la prétention de l'« École » d'une philosophie de la religion » publiée l'an dernier par un théologien français. Telle est aussi celle du petit livre qui va être l'objet de cette courte étude. Elle y a été soumise à une discussion expresse, et appuyée d'une dialectique qui nous a paru subtile, pressante, bien informée, parfois même

originale, encore que trop exclusive pour supporter un tel assentiment.

M. Koch commence par mesurer le rôle effacé auquel la psychologie a été condamnée jusqu'à nos jours dans la science religieuse. — D'abord, on l'a négligée sans ménagement. Cela se comprend : on n'avait à peu près rien à lui offrir. Du moment que la religion se réduisait à une œuvre de salut due à l'action de forces transcendentes, de quelle utilité pouvait lui être la psychologie ? Celle-ci n'avait tout au plus qu'à constater l'état naturel de possession de l'âme, et qu'à se retirer aussitôt devant une science supérieure, celle de la puissance rédemptrice, dont elle venait de montrer indirectement la nécessité. — Avec l'élargissement de la notion traditionnelle de religion, la psychologie devait sans doute être mieux traitée. Du fait, on a bien voulu lui accorder un objet positif. Mais aussitôt des restrictions sont survenues. Cet objet positif n'a été pour quelques-uns qu'un objet formel (Kant, Reinhold). C'était conforme à une conception assez répandue de la psychologie en général. Le phénomène, l'état de conscience, disait-on, provient à la fois d'une forme et d'une matière. De celle-ci, la psychologie n'a point à s'occuper ; c'est exclusivement sur celle-là qu'elle se concentre. La psychologie est l'étude de la conscience en soi, de la conscience considérée à part de son contenu. Si donc vous l'appliquez à la religion, vous direz qu'elle est l'étude de la simple capacité religieuse : une forme vide, après tout. Voilà, remarque M. K., où peut conduire une idée métaphysique préconçue. — Mais il ne suffit pas d'accorder à la psychologie religieuse un objet à la fois matériel et formel, et, d'autre part, on la déclare purement humaine, subjectif. C'est pourtant ce que d'autres ont fait (Natorp, Vorländer). Encore un *a priori* métaphysique. Cette distinction de l'immanent et du transcendant, du subjectif et de l'objectif, ne vient pas de la psychologie, et n'est pas une doctrine primitive. C'est la métaphysique qui l'impose, et qui en bénéficie. — Ce n'est pas tout. L'« asservissement » de la psychologie à la métaphysique se continue par certaines doctrines particulières dont la science religieuse ne résiste pas à se débarrasser. Ainsi, celle du mal, considéré soit comme une substance spirituelle dont les qualités seraient les états particuliers de conscience, soit comme le porteur de trois ou quatre phénomènes psychologiques originaires. Ainsi encore, sous le nom de foi, la conception d'une connaissance supérieure, propre aux classes suprasensuelles, et produite par la grâce divine dans l'âme humaine.

Nous ne contesterons certainement pas à l'auteur la valeur de quelques-unes de ces critiques, et, d'une manière générale, l'opportunité de ces

néo-scholastiques en faveur de la psychologie. Nous nous demanderons seulement, en le suivant sur le terrain positif où sa discussion l'a fait avancer, s'il ne finit pas par changer pratiquement la conception de cette science. Pour se valoir à elle-même, ne devra-t-elle pas se dépasser elle-même? En reconnaissant toute dépendance à l'égard de la métaphysique, ne se transforme-t-elle pas inévitablement en métaphysique? Que son objet soit à la fois matière et forme, nous le croyons bien; mais qu'il soit au-dessus de la distinction du sujet et de l'objet, du fini et du transcendant, nous voyons de la peine à l'admettre. Nous aimerions insister sur ce point, car l'étude en est particulièrement intéressante dans l'ouvrage de M. K. Comme lui, d'ailleurs, nous reconnaissons qu'on se contente ordinairement d'une notion trop superficielle de l'expérience, qu'on doit la régler au delà de toutes distinctions courantes, et que celles-ci sont dissipées en quelque sorte du dehors à la psychologie. Qu'importe cependant, si elles lui sont nécessaires? Or, c'est bien grâce à la distinction de sujet et d'objet que la psychologie peut avoir un objet propre au milieu des autres sciences, et, sans aller plus loin, qu'elle peut se distinguer de la métaphysique.

Mais revenons à la psychologie « affirmative ». Elle nous apprend qu'il y a dans l'expérience « quelque chose » de religieux. Ce « quelque chose » est affecté par l'histoire aussi bien que par la psychologie. Toutefois pouvons-nous parler avec utilité de ce qui se produit chez les autres, si nous ne le sentons pas en nous-mêmes? Il faut donc que l'histoire, elle aussi, passe par la psychologie. Ce « quelque chose » est donné au même titre que tout ce qui constitue l'expérience. C'est un fait comme tous les autres. Seulement ce fait a son caractère distinctif. En quel consiste ce caractère? Et, par conséquent, quelle est l'essence de la religion? N'essayons pas, à ce propos, de revenir à l'idée d'une présence, d'une faculté particulière, dont ce fait serait le produit. L'essence d'une chose, c'est tout simplement sa loi d'apparition; et la loi d'apparition de la religion n'est que l'élément, ou le fait, ou l'expérience, ne faisant défaut dans aucun phénomène religieux. En définitive, c'est « le point de vue de l'éternité ou de l'infini »; et, par conséquent, le « quelque chose » religieux, c'est l'éternel, l'infini. — Par là, nous sommes ramenés dans des voies bien battues, et nous le regrettons, car elles ne sauraient nous conduire au but. D'abord, nous tenons pour insuffisant le critère purement rationnel qui nous est proposé pour la détermination de l'essence de la religion. La valeur logique d'un fait n'est pas nécessairement proportionnelle à sa fréquence, et, parmi les éléments qui se rencontrent

dans les religions historiques et, plus généralement, dans ce qu'on appelle les phénomènes religieux, pourquoi n'y en aurait-il pas d'étrangers à l'essence profonde et véritable caractéristique de la religion? D'ailleurs, avant de procéder à l'analyse des religions et des phénomènes religieux, ne faudrait-il pas savoir où ceux-ci se trouvent? Ohi, pourquel telles manifestations de l'esprit humain, plutôt que telles autres, méritent le nom de religieuses? Nous risquons évidemment de nous enfoncer dans un cercle vicieux. Question d'usage, dira-t-on; mais l'usage est-il toujours juste? On peut en douter. En tout cas, c'est un *a priori*, et non le plus recommandable. — Autre remarque. Est-ce bien l'Infini qui constitue le « quelque chose » religieux? Ici l'auteur, ostensiblement si libre à l'égard de la tradition, s'est laissé imposer par la tradition sa réponse, et à tort, croyons-nous. L'Infini joue un rôle important dans notre vie intellectuelle, mais il n'est pas d'ordre religieux. L'Infini va avec la causalité, la stabilité, la détermination implacable et uniforme : or c'est justement contre cela que la religion institue un recours.

Mais, continue M. Koch, la psychologie ne se borne pas à déterminer l'essence de la religion, elle prouve encore la vérité de son objet, à sa manière, sans doute. N'oublions pas que l'Infini n'est ni une donnée objective, ni une donnée subjective, mais une donnée tout simplement psychologique. S'il est permis, à propos de cette donnée, de parler d'un sujet, c'est à la condition de ne pas le mettre en opposition avec elle. Le sujet, dans l'expérience de l'Infini, ne saurait être que « la manière dont l'Infini nous est donné », et « cette manière ne s'oppose pas à l'Infini, comme pourrait le faire une chose finie : ce n'est pas même une chose ». Par conséquent, ce n'est ni à la façon du métaphysicien réaliste, ni à celle de l'idéaliste kantien, qu'il y a lieu de s'enquérir de l'existence de l'Infini. Il ne s'agit que de rechercher comment nous en avons conscience. Est-ce en une perception (*Wahrnehmung*)? Non. L'impossibilité de cette perception ressort d'emblée de l'expérience et se confirme par ce fait : les hommes ne sont pas tous sollicités à la pensée de l'Infini par les événements de la nature et de leur vie personnelle. Nous n'en avons donc qu'une représentation (*Vorstellung*). Et encore cette représentation n'est pas appuyée, comme tant d'autres, par une perception surprennante. Plus tard, peut-être, une telle perception se produira; nous pouvons l'espérer; et les esprits religieux y comptent, mais elle ne s'est pas encore produite. Or, cela même nous empêche d'affirmer, selon les voies ordinaires, la vérité de l'objet religieux. En d'autres termes, il est impossible d'en donner une véritable preuve. Car, au point de vue

strictement psychologique, comment prouver un objet ainsi en la rapportant à une perception? Voici cependant une considération importante d'où ressort une sorte de vérité de l'objet religieux : c'est celle de la adéquation de cet objet pour la vie psychologique qui a atteint un certain développement. Toutes les fois que notre regard, se portant sur l'ensemble du monde, s'arrête impuissant, impuissant à tout embrasser, comme à tout approfondir, et que nous prenons clairement conscience de cette impuissance, l'infini se présente comme le « point final ». Si donc il nous est impossible d'exprimer d'une manière déterminée son existence, ou, ce qui revient au même, sa perceptibilité, il nous est également impossible de nous défaire de sa pensée. En un mot, on peut dire que nous en avons le « pressentiment ». Et cela même ne laisse pas de communiquer du charme à notre vie intellectuelle. La pensée « toujours hésitante » de l'infini nous apparaît « comme un horizon qui ne s'ouvre pas encore à la pleine lumière du jour, comme quelque chose d'insaisissable, de mystérieux, d'enchanteur ».

Oserons-nous dire que cette conclusion, trop connue, nous semble faite reposer la religion sur une base bien fragile? Oserons-nous dire aussi qu'on pourrait fort bien l'éviter? Si l'auteur, rompent plus décidément avec certaines traditions philosophiques, avait poussé plus avant la critique des notions courantes, des catégories intellectuelles, de l'expérience elle-même, il aurait trouvé pour la religion un objet autrement résistant que celui dont il veut bien se contenter, un objet aussi réel que celui de la science et celui de la morale, et en même temps parfaitement distinct de l'un et de l'autre. Qu'on nous permette d'indiquer, pour le développement de cette pensée, notre essai sur « Les trois dialectiques » (Genève, Georg, 1897).

Nous pourrions signaler encore plusieurs parties intéressantes dans l'ouvrage de M. Koch : en particulier celle où il montre le rôle du mythe dans la religion. En somme, cet ouvrage pose le problème religieux bien défini de sa solution : il contribue cependant à l'en rapprocher, et nous nous plaisons à répéter, en terminant, nos éloges du début.

J.-J. GEORG.

(Général POFFEN. — **Les populations primitives. Essai d'interprétation de documents archéologiques par la physiologie et les traits.** Avec deux cartes. — Paris, Champion, 1908. — In-8, xxi-399 p.

L'auteur de ce livre s'est fait avantageusement connaître, dans le

monde des archéologues, par l'exploration méthodiquement conduite des tumulus du plateau de Gêr (Hautes-Pyrénées), qui lui a valu, au concours des antiquités de la France, une première médaille décernée par l'Académie des Inscriptions (voir *Matériaux*, t. XX, p. 558 et *Revue archéol.*, 1906, II, p. 370). Il a consacré aussi quelques notices utiles aux antiquités du département du Gers et de l'Algérie. Pendant plusieurs années, M. le G^e Pottier a suivi les cours de l'École du Louvre et fréquenté assidûment les bibliothèques. Nul mieux que lui n'était capable d'exploiter ses lectures à l'étude d'une question archéologique bien définie et de la traiter avec tout le développement, toute la rigueur scientifique qu'elle comporte. Malheureusement, comme tant d'autres, cet estimable érudit s'est laissé séduire par le mirage des synthèses antérieures; au lieu d'une excellente monographie, il nous offre aujourd'hui un travail d'ensemble sur un sujet beaucoup trop vaste, travail dont les matériaux sont presque tous de seconde main et n'ont pu être suffisamment contrôlés. Assurément, c'est un livre intéressant que *Les populations primitives et l'impeur*, à le lire, que l'auteur est tout autre chose qu'un amateur; mais on ne peut vraiment se défendre du regret que nous venons d'exprimer au constatant que le résultat obtenu n'est pas tout à fait en proportion du labeur et du talent dépensés.

Il faut examiner séparément : 1^o la thèse de M. le G^e Pottier, qu'il a avancée avec une clarté parfaite, tant dans la préface que dans sa conclusion; 2^o l'exposé des faits sur lesquels il a fondé sa théorie. Disons tout d'abord que cet exposé rendra service, en l'absence de tout résumé qui soit pour un courant de nos connaissances touchant les métropoles tant préhistoriques que protohistoriques. Mais les inexactitudes y sont nombreuses et l'absence de tout index des noms géographiques est de nature à décourager les recherches de ceux qui voudraient utiliser ce résumé comme un répertoire.

« Les traditions, dit M. le G^e Pottier, signalent la fidélité scrupuleuse des antiques populations aux coutumes de leurs ancêtres, ainsi que la permanence et l'invariabilité des rites funéraires¹. Ces dernières caractérisent un caractère ethnique, permettant de reconnaître les contrées qu'ont envahies jadis des tribus unies entre elles par des croyances identiques et se rattachant sans doute à une origine commune ».

Assurément, la connaissance des rites funéraires d'une population est un des éléments qui permettent de la rapprocher des populations de rite

1) Les mots en Italiques sont ceux sur lesquels nous appelons plus particulièrement l'attention.

analogues, vivant dans la même région à la même époque. Mais de là jusqu'à poser en principe « la permanence et l'invariabilité des rites funéraires », il y a loin; et il est tout à fait inadmissible que la possession commune d'un rite aussi simple que celui de l'inhumation, suffise à attester l'« origine commune » des populations qui enserraient leurs morts.

M. Pothier continue ainsi : « Les résultats des fouilles archéologiques montrent l'existence d'un grand nombre de sépultures qui peuvent se grouper en trois classes : sépultures mégalithiques, sépultures à incinération et sépultures à inhumation. En inscrivant sur une carte géographique les emplacements des nécropoles où se manifeste chacun de ces trois rites et en les réunissant par des traits continus, on trace les trajectoires de migration de trois grandes sociétés primitives ».

Ces cartes, M. le G^l Pothier nous les a données. La première comprend toute l'Europe, le nord de l'Afrique et l'ouest de l'Asie; la seconde est consacrée à la Gaule. Elles ont en commun un défaut capital : c'est de juxtaposer les résultats de fouilles ayant porté sur des nécropoles d'époques très différentes. Et puis, il s'en faut qu'elles soient parfaitement exactes. Ainsi l'Asie Mineure tout entière est teinte en jaune (incinération), alors que des sépultures à inhumation y sont très nombreuses dès les temps les plus anciens. Les bords de l'Euphrate et du Tigre sont teints en vert (inhumation), alors que l'on a signalé, dans ces régions, plusieurs grandes nécropoles à incinération. La Sicile est laissée en blanc, alors qu'on y connaît au moins une nécropole à incinération (*Mitteil. der anthrop. Gesellschaft in Wien, Sitzungsber.*, 1886, p. 65). La Phénicie, entièrement teinte en vert, contient cependant des tombes à incinération et des dolmens (*Zeitschrift für Ethnologie*, I, IX, p. 312). Mais laissons ces critiques de détail. La dispersion des renseignements est aujourd'hui telle, les livres qui font autorité dans le domaine de la préhistoire sont si imparfaits qu'il serait presque impossible à une personne isolée, quelque énergique qu'on lui suppose, de dresser une carte ou même une liste satisfaisante des nécropoles préhistoriques en Europe. Ce sera, tôt ou tard, l'objet du travail collectif d'une académie ou d'une société savante; pour le moment, il faut savoir se contenter du peu que l'on a.

Là où M. le G^l Pothier nous semble être profondément dans l'erreur, c'est lorsqu'il admet que la carte des nécropoles à inhumation, par exemple, peut faire connaître « la trajectoire de la migration » des tribus qui inhumèrent. Cette erreur est essentielle, car on peut dire qu'elle a

inspiré tout son livre. Un rite fondé sur est le résultat d'une croyance; or, les croyances ne se transmettent que très exceptionnellement par la migration de tribus. Le plus souvent, quand elles sont simples, elles naissent, vier place, comme des produits spontanés de l'esprit humain; d'autres fois, elles sont propagées de proche en proche, ou subitement d'un point à l'autre, par l'activité de quelques hommes ou même d'un individu isolé. M. le G^l Pottier a fait de l'exception la règle et il est revenu à la vieille idée des « sociétés primitives » en migration, au lieu de reconnaître que, depuis l'aurore des civilisations, les transformations et les progrès s'accomplissent surtout au sein de sociétés plutôt sédentaires que nomades, soit par le développement des éléments indigènes, soit par l'apport fortuit de certains éléments extérieurs. Il n'y a pas plus eu de migration des peuples qui impliquent qu'il n'y a eu de migration des peuples qui écrivent et l'on ne voit pas pourquoi les rites, même les plus simplifiés, se seraient transmis autrement que la connaissance de l'alphabet ou, pour remonter beaucoup plus haut, celle du feu.

Continuons : « L'étude, au point de vue physique et au point de vue géologique, des territoires parcourus par ces trajectoires fait connaître l'état social des populations qui les ont défrichés. C'est ainsi que les constructeurs de dolmens nous apprennent surtout à la vie pastorale et à l'art de la navigation; les adeptes du rite de l'incinération à l'agriculture et à l'industrie; les partisans de l'inhumation au commerce et à la guerre : »

Puisqu'il n'y a, suivant nous, aucun motif de postuler un lien de parenté entre deux populations quelconques qui impliquent leur migration, ce rite étant le plus simple et le plus naturel de tous, il s'ensuit que nous ne pouvons admettre, *a priori*, la possibilité d'une psychologie de ces tribus. M. le G^l Pottier, après avoir décrit la vaste doctrine des « rites du rite de l'inhumation », ajoute ce qui suit (p. 226) : « Les rites du rite de l'inhumation jouissaient d'une puissante vitalité. Elles n'ont pas rencontré leur expansion à des régions de même latitude, de même climat, dans des terrains de productions analogues. Elles n'ont pas vaincu les peuples adeptes de la crémation qui se sont maintenus dans une zone moyenne et tempérée; elles ont envahi les steppes et les forêts des pays glaciaux du Nord ainsi que les déserts au sable brûlant de l'Arabie. » Cette idée fixe d'invasions et de migrations a troublé le jugement, généralement si sain, de l'auteur. Au lieu de dire : « Le rite de l'inhumation s'est développé de préférence chez des populations entreprenantes et belliqueuses », ce qui n'est peut-être pas vrai, mais peut se soutenir, M. le G^l

Pollard termine ainsi : « Une population entièrement et indifféremment, en possession du rite de l'incinération, a conquis à ce rite de vastes régions où elle s'est substituée aux populations antérieures, à supposer qu'il en existât. » Cette phrase ne se trouve point dans le livre qui nous occupe; cependant, elle en résume la doctrine; M. de G^e Polhier voudrait-il y mettre sa signature? Nous en doutons.

« Les points de rencontre des migrations, poursuit M. de G^e Polhier, fixent les lieux où seront produites les fusions des tribus d'origine différente, qui ont donné naissance à des groupements nouveaux d'où sont sorties les nations dont l'histoire nous raconte les révolutions. »

On reconnaît ici l'influence d'une doctrine intriquée développée à diverses reprises par M. Alexandre Bertrand, doctrine qui ne tient pas compte, à notre avis, de faits constatés, même de nos jours, chez des peuples entières ou demi-entières. M. Alexandre Bertrand a toujours enseigné que les rites funéraires d'une population la caractérisent d'une manière essentielle et permanente, qu'elle ne peut en changer que sous l'influence d'une autre population plus puissante, que, lorsqu'on rencontre deux rites différents juxtaposés, il faut conclure à la juxtaposition de tribus unies temporairement par un lien politique, mais restées distinctes. Il y a là quelque exagération. Les rites funéraires changent quelque fois, les croyances changent et les croyances sont dans un état de mobilité perpétuelle. Dans une métropole où l'incinération et l'inhumation sont employées concurremment, de quel droit conclure à la diversité alors que des individus incinérés et inhumés? D'abord, deux familles, même étroitement apparentées, peuvent avoir deux autres des rites différents, plus on remonte le cours des âges, plus les rites tendent à s'individualiser; les religions connues à des millions d'individus sont choses toute modernes. Et puis, il peut y avoir des superstitions qui réservent tel rite à telle catégorie de morts, vieillards, femmes, enfants, etc. Voici un exemple bien curieux qui a été cité en 1890 au Congrès des archéologues tenus à Munich (*Verhandl. der bayerischen Gesellschaft*, 1891, t. XXIII, p. 122). Chez les Tchangtous (Mongolie occidentale), le rite de l'incinération coexiste avec celui de l'inhumation. Des personnes particulièrement aimées ou estimées sont brûlées : tels les prêtres, les chefs de district, etc. Les femmes ne sont brûlées que rarement. Il y a dix-huit ans on brûla le corps d'une femme parce qu'elle avait eu le mérite de mettre au monde 28 enfants. En général, les cadavres de femmes sont abandonnés aux chiens. Avec les ossements d'un mort brûlé, mêlés à de la colle, on fabrique de petites images grossières qui sont censées représenter le mort et qu'on

plante à l'endroit où a eu lieu l'inhumation. Autrement, on faisait des images en pierre (de sont les *babes* de la Russie et de la Sibirie). Mais à la suite d'un tremblement de terre et d'après les données du héros toulousain Merkyt, la matière des figures fut changée. — On remarquera l'intervention de ce Merkyt, à laquelle on attribue une modification importante dans un rite funéraire. Des interventions de ce genre ont dû se produire de tous temps, surtout à la suite de catastrophes, guerres, épidémies, tremblements de terre. Quant à l'origine même du rite de l'incinération, elle reste fort obscure : il est d'ailleurs plus que probable que ce rite a pris naissance, d'une manière indépendante, sur plusieurs points du globe et que chaque fois des motifs différents sont entrés en jeu. En tous les cas, M. le G^l Pothier a certainement tort d'écrire (p. 70, 391) : « Ce mode spécial de sépulture où les cadavres ont été détruits par la feu faisaient évidemment partie d'un culte religieux dont les adeptes considéraient d'une manière particulière les destinées humaines au delà de la mort... Le cadavre était l'enveloppe d'une matière subtile, retenue dans ce monde par les attaches corporelles. Il fallait supprimer ces dernières pour permettre à la partie, subsistant seule vivante, de s'élever au pays des esprits. » Cette manière de voir n'a pu être celle que d'hommes déjà fort civilisés. A l'origine, la pensée dont s'inspirent la plupart des rites funéraires, c'est le désir qu'on a de se délivrer du mort, parce qu'on le croit maléfisant et dangereux. Ce n'est pas d'ailleurs que date le sentiment résumé dans l'épigramme : « Il est des morts qu'il faut qu'on tue. » On jette les morts dans des gouffres insurmontables, on les expose aux bêtes fauves et aux éléments de proie, on les recouvre de pierres ou d'une masse de terre formant tumulus, enfin on les brûle. La pitié envers les morts n'est qu'un fruit tardif de la crainte que les morts ont inspirée (et inspirent encore) aux survivants.

Nous n'entrerons pas dans l'examen détaillé des trois chapitres qui forment l'exposé de M. le G^l Pothier : populations mégalithiques, rituel du rite de l'incinération, rituel du rite de l'inhumation. Faute de mieux, résumons-le, et jusqu'à nouvel ordre, les données réunies par l'auteur peuvent et doivent servir aux travailleurs ; ces derniers feront leur, pour tout, de recourir aux sources avant d'accepter les faits donnés. M. le G^l Pothier a dépouillé consciencieusement, entre quelques ouvrages d'un nombre, les *Monumens*, la *Revue archéologique* et l'*Anthropologie* : on

1) Plusieurs de ces ouvrages, notamment ceux de Hamelin et de Feigues sur les Gaulois, ne sont plus à la hauteur de la science.

avancée, il ignore complètement les publications des sociétés anthropologiques de Berlin et de Vienne, dont l'importance pour l'Europe centrale est telle que rien ne saurait en dispenser. Voici quelques erreurs que nous avons relevées au passage. P. 1, ce n'est nullement M. Bertrand qui a démontré le caractère funéraire des dolmens, mais Carylus, un siècle plus tôt. P. 22, M. Margaref Stokes est une *Mrs*. P. 24, le prétendu dolmen de Morée n'a jamais existé; à la p. 59, il est question des « mégalithes de la Laconie et de l'Argolide », qui n'existent pas davantage. P. 72, au lieu de Sougala, lire *Sougala*; les erreurs dans les noms propres sont d'ailleurs très nombreuses et les transcriptions des titres d'ouvrages allemands tellement défigurées qu'en se demande si l'auteur les a toujours vus de ses yeux (voir par exemple p. 83). P. 86, au lieu de Bohutlin, lire *Bohutlin*. P. 227 on lit cette notice étrange : « A Vetterfelds, village de Bynadebourg, on a trouvé un mobilier identique à celui des tombes de Crimée et des environs de Kertch. Il consistait en objets d'or pâle ou d'or mêlé d'argent (electrum) portant des représentations de poissons, de lions, de cerfs, etc. » Qui reconnaîtrait dans cette description le célèbre poisson d'or de Vetterfelds? M. le G^{al} Pothier cite en note sa source, *Rev. arch.*, 1884, t. p. 54; c'est un compte rendu très exact, dû à M. Perrot, du mémoire de M. Hartwanger, *Der Goldfund von Vetterfelds*, mais où il n'est naturellement pas question d'une sépulture. Je dois reprocher à l'auteur de travailler trop souvent d'après des résumés de résumés et de les transcrire même lorsqu'ils sont incompréhensibles, comme cela lui est arrivé p. 200 (d'après *L'Anthropologie*, 1895, p. 452).

Mais la fragilité du travail de M. le G^{al} Pothier ne tient pas au caractère un peu superficiel de l'anadillon; ces tâches de détail, et bien d'autres encore, pourraient être corrigées par un reviseur attentif sans que la thèse fondamentale du livre en devint plus acceptable. Pour faire comparaison, en terminant, combien elle est inacceptable, je signale ce que l'auteur a écrit (p. 230) sur les « trajectoires parcourues » par les « peuples de l'Innovation » : « Les tribus scythiques qui apparaissent aux débouchés de l'Altai, avaient déjà franchi les premières étapes de la civilisation. La richesse des mobiliers funéraires, témoins de leur passage en Sibirie, démontrent qu'elles possédaient une grande quantité de métaux précieux... Mais le climat ne leur permettait pas de laisser en permanence leurs troupeaux dans la steppe... S'avancant peu à peu vers l'ouest... elles les trouvaient envahissant les côtes scandinaves de la mer du Nord où elles ont rencontré le peuple des dolmens venant de

l'Allemagne, etc. ». A quelle époque tout cela s'est-il passé? M. le G^l Pothier croit-il que les riches tumulus de la Sibirie sont antérieurs aux plus anciennes sépultures à inhumation de l'Allemagne? Et quelle singulière conception que celle d'un « peuple de l'inhumation » qui « envahit le monde entier » (p. 315) et le couvre de ses nécropoles « en s'établissant dans les bonnes grâces de ses adversaires! » (*Ibid.*) Faut-il que le genre du roman préhistorique, commercialisé Longpérier, exerce de séduction, pour qu'un archéologue distingué, auteur de feuilles mémoires, n'ait pas hésité à en écrire un de plus!

Il ne faut pas finir sur une critique. On lira avec un intérêt particulier les pages 7-15, où M. le G^l Pothier a exposé les résultats des observations qu'il a faites autrefois dans plusieurs tombelles des environs de Tarnes.

SALMON RENARD.

A. SMYTHIE PALMER. — **Babylonian influence on the Bible and popular beliefs : Tehôm and Tiâmat, Hades and Satan, a comparative study of Genesis, 1, 2** (*Studies on biblical subjects, n° 1*). — In-18 (114 p.), London, David Nutt, 1897.

Le travail très ardu de M. Smythie Palmer est fort intéressant à lire, et nous le qualifierions de judicieux, s'il ne pêchait gravement au point de vue de la critique religieuse et biblique. L'interprétation des textes n'y a pas cette rigueur que la science est en droit d'exiger; l'auteur a le tort, surtout en ce qui concerne la Bible, d'établir d'étroits rapprochements entre des livres écrits à plusieurs siècles d'intervalle dans des milieux absolument différents; celle la prédilection qu'il manifeste pour le folk-lore le pousse à des identifications non seulement contestables, mais étranges et tout à fait inattendues. Nous regrettons vivement ces imperfections, car l'étude de M. Smythie Palmer est d'une lecture très attachante.

Après avoir affirmé d'une manière générale le bon fond et la valeur de la critique biblique, l'auteur constate l'influence exercée par les antiques traditions babyloniennes sur les premiers récits de la Genèse : c'est à un fragment de ce livre qu'il va consacrer les pages très documentées de son opuscule. Ce fragment est le second verset du chapitre premier : « La terre était déserte et vide, et les ténèbres éternelles à la sur-

face de l'histoire (*Tchadai*) ». Le mot *Tchadai* va servir de base à toute l'argumentation de l'auteur.

Le *Tchadai* biblique est identique au mot *Tchadai* des tablettes assyriennes. *Tchadai* est le nom du chaos originel, l'océan brutal opposé à l'autorité d'Ann, le dieu du ciel. Pour opposer *Tchadai* à l'ordre et à la loi, une lutte violente a lieu entre Merodach, le créateur et le médiateur, fils d'Ann, et *Tchadai* représenté sous la forme d'un monstre. *Tchadai* ne fait pas partie de la création divine; c'est une puissance antagoniste de la divinité créatrice. Il en sera de même de même du *Tchadai* dans la Bible, d'après notre auteur. Pour la Bible, Dieu n'est pas l'auteur de la confusion (1 Cor. 14, 33); il n'a pas créé la terre déserte ou dévolée (Ec., 45, 18); par conséquent dans le passage de la Genèse, 1, 2, il ne s'agit pas de Dieu créateur d'une terre déserte et vide, mais d'une terre qui est devenue déserte et vide, par l'intervention d'un pouvoir hostile à la création divine. Avec certaines exégèses comme Kurtz, l'auteur imagine entre le premier et le second versets la disparition d'un membre de phrase mentionnant la chute de Satan et des anges rebelles.

On voit par cet exemple la méthode suivie par l'auteur; on procède toujours assurément de rigueur scientifique, comme tous le diables ou commencent; il compare même un fauteur arbitraire.

Le conflit entre *Tchadai* et Merodach a pour correspondant, dans la Genèse, le conflit entre *Tchadai* et Elohim. Le monstre ou dragon *Tchadai* devient le serpent des tentations et du mal et comme tel correspond au serpent de la Genèse, et par suite au démon et à Satan dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, etc. Nous laissons de côté les rapprochements établis par l'auteur entre les traditions bibliques et énonciatives, et celles des autres peuples (voici en particulier les notes de l'appendice); car, ne l'oublions pas, l'auteur est fort juriste.

Le monstre *Tchadai* ou *Tchadai* apparaît encore comme les flots indomptés de l'Océan, auxquels Israël a dû imposer une limite avant de procéder à la création; c'est le chaos primitif et liquide, la mer ou perpétuelle rébellion. Comme représentant puissance des forces du mal, *Tchadai* se transforme en Hadès, en Tartar, en Enfer, etc.

L'intérêt n'est pas que l'auteur porte ses études religieuses à la limite, comme le montrent les quelques exemples que nous avons cités, à des généralisations que les experts compétents au ces tentatives laissent de gentilles et d'arbitraires. L'auteur ne se sent pas exposé à ces critiques s'il s'était astreint à une méthode rigoureusement scientifique, et

s'il y avait eu recours, plus particulièrement dans ses recherches bibliques, aux maîtres de l'exégèse, à ceux dont le jugement jouit d'une autorité incontestée.

Edouard MONTAU.

Fritz HOMMEL. — *Die alttestamentliche Uebersetzung in inschriftlicher Beleuchtung. Ein Hinweis gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchkritik.* — Munich, H. Labischke, 1897 (xvi, 356 pages, in-8°).

L'ouvrage de M. Hommel a, comme l'indique le sous-titre, un caractère tendanciel très nettement marqué; en terminant (p. 317), l'auteur déclare que sa plus belle récompense sera d'avoir rendu à plusieurs de ceux que la critique de Wellhausen a troublés « le paradis perdu de leur vieille foi biblique ». Il est très regrettable qu'un savant, qui a la prétention de faire une œuvre scientifique, se place sur un terrain si peu favorable à la science, qui doit être absolument indépendante de toute préconception dogmatique. Une semblable position ne peut que nuire à sa reconstruction historique, et qu'exercer une fâcheuse influence sur son jugement. C'est ce qu'il est aisé de constater en lisant le volume de M. Hommel.

Nous avons éprouvé une très grande déception en parcourant des pages, où nous espérions trouver une méthode rigoureuse de démonstration. M. Hommel est un savant, dont nous apprécions hautement les travaux; aussi avons-nous la conviction que ce nouvel ouvrage apporterait, comme les précédents du même auteur, des éléments nouveaux; des faits ignorés, des éclaircissements inconnus, etc.; bref qu'il contribuerait au progrès dans la science de l'Ancien Testament.

Sans doute le travail de M. Hommel est rempli d'intérêt, mais il a le défaut d'être mal composé. Il y a de tout dans ce volume; qui est plutôt une collection d'un homme profondément versé dans la connaissance des langues sémitiques et du monde oriental, qu'une étude rigoureuse d'un sujet déterminé. Une rapide analyse du livre suffit à le montrer.

Dans l'introduction (I), l'auteur fait le procès de la critique moderne, bien que souvent il ait recours à elle, et comment pourrait-il en être autrement, puisqu'il est un savant? Il faut avouer que M. Hommel se contente parfois de bien étranges arguments, lorsqu'il, par exemple, peut prouver que le Deutéronome est antérieur au règne de Josias, il voit dans *Osée*, vii, 13 et ix, 5 une allusion à *Deut.*, xxviii, 48. Voici les passages

coïncidences identiques (une citation assez, en effet, qu'une identification de textes); le lecteur jugera par là de la méthode scientifique de l'auteur.

« Jabbès se rendra en
Égypte sur des navires. »

(Doutéronisme.)

« Ils retourneront en Égypte. »

« Ephraïm retournera en Égypte. »

(Osée.)

Avec un parallélisme de rapprochement, il ne sera pas difficile d'établir que la moitié de l'Ancien Testament est la traduction et la copie de l'autre moitié.

Dans le chapitre intitulé « La plus ancienne histoire de Palestine » (II), l'auteur parle surtout d'assyriologie et d'égyptologie (Tell-Amarna, le roi Ousou, le dynaste arabe Hachmouah, le pharaon de Choumchouap, etc.).

— III : « Les Arabes et les Babyloniens avant Abraham et à son époque ». Ici l'auteur s'étend longuement sur les noms propres sémitiques et sur les inscriptions du sud de l'Arabie. — IV : « La chronologie du temps d'Abraham ». L'auteur établit de nombreux rapprochements entre la chronologie biblique et les chronologies orientales et affirme en terminant l'origine arabe de la nation asyrienne. — V : « Abraham et Hachmou-ah ». C'est une étude du chap. xiv de la Genèse à la lumière des inscriptions suméroformes. — VI : « Jabbès l'Araméen ». Dans ce chapitre, signalons deux fragments intéressants sur les pays de Kir et de Ur-Kasdim. — VII : « La Palestine au temps de la période de Tell-Amarna » (sic). — VIII : « Le pays du Sînôr et les Minéens ». — IX : « L'époque de Mûsa ». — X : « De Josué à David. Conclusion ». — Appendices : le pays arabe de Jabbès-ah; le nom de Dieu Car dans les inscriptions du sud de l'Arabie; le pays d'Eber.

Comme on le voit, rien de plus riche ni de plus varié que le contenu de l'ouvrage de M. Hammei. Un nombre très considérable de renseignements précieux et d'informations de première main s'y trouvent; mais ce qui manque à cet écrit c'est l'ordre et la méthode scientifique. Le but de l'auteur a été de prouver, par le moyen des antiques inscriptions sémitiques, que la critique moderne du Pentateuque s'égare, lorsqu'en disséquant les livres dits mosaïques, elle place dans des temps relativement récents telles ou telles parties du recueil biblique. M. Hammei prétend faire cette démonstration en montrant que les noms propres hébraïques du Pentateuque (en particulier Genèse xiv) se rencontrent dans les textes les plus anciens de l'Assyrie-Babylonie et de l'Arabie. Nous nous garderons de contredire à cette affirmation, la connaissance que nous avons nous-même des langues et des antiques documents sémitiques confirme

l'expérience faite par M. Hommel. Mais quel rapport y a-t-il entre ces identifications de noms (car c'est là-dessus que porte tout entière la démonstration de M. Hommel) et l'âge des écrits bibliques? Aucun.

Comme nous l'avons fréquemment déclaré nous-mêmes, en particulier dans notre « Manuel d'histoire du peuple d'Israël », le Pentateuque, principalement la Genèse (ch. i et sa., xiv, etc.) conforme des traditions d'une antiquité très régulée, mais dont la rédaction en Hébreu est d'une époque beaucoup plus récente, comme l'a démontré la critique moderne, d'après les admirables travaux de Kuenen, de Wellhausen et de tant d'autres savants. L'origine d'un récit et celle de sa composition sont deux choses absolument distinctes, et qu'il n'est pas permis de confondre. Si la lecture du livre de M. Hommel ne servait qu'à mettre en lumière cette vérité essentielle dans le domaine de la science, nous estimerions que l'ouvrage du professeur de Munich aurait rendu un service éminent.

EDOUARD MONTET.

W. FRANKENBERG. *Die Datierung der Psalmen Salomons, Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte.* — Gießen, Richter, 1896. 67 pages. Prix : 3 m., 20.

Le recueil de 18 psaumes retrouvé en 1626 par de la Cerda et qui porte, on ne sait trop pourquoi, le nom du Salomon, a été composé à l'occasion d'une prise de Jérusalem par les païens, suite d'une profanation du temple. Il n'y a, à notre connaissance, que deux époques dans l'histoire juive où les circonstances indiquées se soient présentées : celle d'Antiochus Épiphane, où Jérusalem fut prise et le temple profané, en 170 et en 167 avant Jésus-Christ, et celle où Pompée, appelé comme arbitre entre les deux princes Hasmonéens Hyrcan et Aristobule, se fit ouvrir les portes de la ville par le premier et entra de vive force le temple aux partisans du second, établissant ainsi pour des siècles la domination romaine en Judée (63 av. J.-C.).

La plupart des critiques, surtout depuis les beaux travaux de Movers (1847), de M. Carrière (1876) et de M. Wellhausen (1874), regardent comme démenti qu'il est fait allusion à la prise du temple par Pompée. M. Frankenberg entreprend de raconter le récit et, ressuscitant l'opinion soutenue antérieurement par Ewald, Ostier, Dillmann (dans l'*Encyclopédie de Herzog*, 1^{re} édition), etc., en présence pour l'époque d'Antiochus Épiphane. Il n'est pas mauvais que des résultats regardés comme

aspects soient ainsi de temps à autre remis en question et que les critiques soient provoquées à insinuer à nouveau un procès que l'on croyait touché. Il se peut même que du lieu de cette révision, soit que l'opinion dominante soit reconnue erronée en même certitude qu'il ne l'était, soit au contraire qu'elle se trouve confirmée. La vérité en profite dans les deux cas.

M. F. a lui-même résumé à la fin de son travail les trois arguments qu'il considère comme les plus forts contre l'époque de l'empêché.

« Les adversaires juifs combattus dans une polémique ne constituent pas un parti politique. Ce que le poète reproche aux « impies », ce n'est pas un certain programme de gouvernement, mais leur indifférence religieuse accrue sous les dehors de la piété, leurs mœurs relâchées, leur cupidité, leur cupidité pour le pouvoir. Les adversaires juifs ne sont donc pas les caldassiens de l'époque des Hasmonéens, mais simplement des mondains, des poètes, et les modernes de leur temps, les premiers représentants du judaïsme international au cœur large. »

L'objection de M. F. ne nous paraît nullement péremptoire. Il y a dans le tableau que notre poète trace de ses adversaires un trait au moins qui ne convient pas aux « modernes » du temps d'Antiochus : l'hypocrisie, l'attachement affecté à la religion des pères : les « belléistes » d'alors affectaient leurs sympathies pour la culture grecque et dédaignaient ce qui pouvait les faire reconnaître pour des Juifs. Le rigorisme n'est devenu de bon tra que depuis le triomphe des Maccabées. — Cette accusation d'hypocrisie convenait très bien au contraire aux caldassiens, qui se sont toujours posés en défenseurs stricts de la religion des pères, l'unanimité des Juifs de la piété à l'absence de confiance en Dieu était précisément ce que les pharisiens leur reprochaient, après, à leurs yeux, constituant le fond même du programme caldassien. — Pourrait-on du reste trouver une allusion plus claire aux caldassiens que des Juifs comme celui-ci : « Pourquoi, profane, *adieu-tu au maître d'Israël*, tandis que ton cœur se tient loin du Seigneur? » (Ps. 4, 1). Ou ps. 2, 18. 19 il résulte également que les « pécheurs » visés par le poète sont de grands personnages ; car Dieu les condamne sous ce nom : *ceux qui ont vu l'apocalypse des pécheurs*.

Dans le portrait que l'auteur trace des impies, quand ce terme ne désigne pas une simple attitude dogmatique ou ne s'applique que aux païens, il nous semble donc reconnaître les caldassiens tels que pouvait les voir un Juif pieux.

2. Argument de M. F. Les péchés dont les caldassiens actuels de la

nation sont le châtiment sont, d'après notre poète, la profanation du culte et l'immortalité. Or ces péchés, l'auteur les reproche, non à un parti politique, mais aux fils et aux filles de Jérusalem sans distinction. Il y a donc un crime générale du peuple dans la paganism. Est-ce ainsi qu'on peut parler au plein pluriel de temps de Pompée? S'arrête-t-il pas rejeter la faute des malheurs actuels sur les seuls indigènes? Aurait-il surtout reproché tous les fils de Jérusalem coupables de la profanation du culte, lequel était connu spécialement à la garde des prêtres sabbatistes?

Il y a là, en effet, une difficulté réelle. Cependant il faut se souvenir que, pour la pensée juive, la nation entière est et se sent responsable du crime de chacun de ses membres. Redons d'occire devant Dieu des transgressions des Jérusalémites dont il réproche et exalte les mariages avec des femmes étrangères (Esdra, 9, 11-13). Il serait naturel dès lors qu'on fût mieux du temps de Pompée ait regardé tous les enfants de Jérusalem comme coupables des infidélités de leurs chefs, les prêtres sabbatistes. — D'autant plus que ce fut le peuple entier et non pas seulement le parti sabbatiste, qui se trouva atteint par les malheurs de l'an 63, puisqu'ils entraînent la perte de l'indépendance nationale. Or, pour la dogmatique juive, tout malheur est un châtiment; tout homme frappé d'une calamité doit se reconnaître coupable, s'humilier, sans peine de passer dans le camp des impies qui accusent Dieu d'injustice; il fallait donc que les pharisiens eux-mêmes fussent dans leur pays des péchés justifiant le malheur qui les atteignait avec toute la nation.

Ajoutons que les péchés reprochés à la nation ne sont pas ceux qu'on attendrait à l'époque d'Antiochus : adoption de coutumes païennes, compromission avec les religions étrangères, mais l'adultère, la prostitution, vices de tous les temps, et de légères infractions aux règles de la pureté rituelle (8, 13).

Il argument. Des différents vœux de conquête de Jérusalem que renferment nos poèmes, aucun ne peut être violencé être appliqué à la prise de la ville par Pompée. Les espérances religieuses et les sentiments à l'égard des païens exprimés par le poète ne sont pas ceux qui régnaient à cette époque.

La première de nos affirmations est assez intéressante pour qu'il se souvienne des allusions historiques et nombreuses et si précises que contiennent notamment les poèmes 2, 8 et 17 et dont quelques-unes semblent désigner et clairement Pompée, ce passage, par exemple, où le poète décrit la mort du chef païen : « percé de coups sur les hautes (ou

sur les frontières, au haut-épée au lieu de l'épée) de l'Égypte; méprisée... sur terre et sur mer; son corps pourrissant sur les bûtes par un méprisable portage, sans que personne l'enterme » (2, 30, 31); on trouve ce passage du ps. 17 où l'on s'était hâté de trouver une peinture de l'élévation et de la chute de Maccabées, telles que pouvait les décrire un de leurs adversaires : « Toi, Seigneur, tu avais choisi David comme roi sur Israël... Mais à cause de nos péchés des méchants se sont levés sur nous... Ils se sont enivrés avec violence de ce que tu ne leur avais pas promis... Mais toi, ô Dieu, tu les as renversés... un méchant contre eux un étranger qui n'était pas de notre race » (Pompée) (17, 5-16).

M. F. montre que ces interprétations présentent des difficultés dont quelques-unes sont, en effet, très réelles : que, par exemple, il est peu vraisemblable que, au moment de la mort de Pompée (48) on ait composé un psautier sur la prise de la ville par ce général, évènement qui remonte à quinze ans en arrière. Alléguant M. F. suppose que les allusions à la conquête romaine n'existent que dans notre traduction grecque et que, si nous possédions l'original hébreu elles disparaîtraient. L'auteur nous paraît abandonner quelquefois de ce procédé de discussion où entre forcément une large part d'arbitraire et d'hypothèses. Il aboutit en somme à appliquer les psaumes 2, 8 et 17 à diverses prises de Jérusalem par les Syriens au temps des conflits avec les Maccabées, en reconnaissant du reste qu'il est impossible de préciser. Le morceau du ps. 2 que nous citons tout à l'heure ne décrit pas la mort de Pompée, mais le sort que la pièce attribue à la puissance d'Antiochus (d'après Ez. 20); et de même dans le psautier 17 il ne s'agit pas des Hasmonéens vaincus par le général romain, mais au contraire des combattants païens, renversés par le Messie.

La discussion détaillée de ces interprétations nous entraînerait trop loin. Disons seulement que, bien qu'il reste des points obscurs ou discutables, il y a un certain nombre de données très claires qui nous paraissent décisives en faveur de l'époque de Pompée. Le conquérant païen déporté ses captifs jusqu'en Occident (17, 14); ce n'est donc pas un Syrien, mais un Romain. — Il n'y a pas trace dans tout ce psautier de persécution religieuse exercée par le dominateur étranger, on ne l'accuse pas non plus d'avoir pillé le temple, mais uniquement d'être monté à l'autel et de l'avoir brûlé avec des chaussures (2, 2), faisant ainsi à Jérusalem ce que les nations font dans leurs villes à leurs dieux (17, 16). Pompée se rendit en effet coupable de cette infamie à la Loi, par ignorance du rite à ce qu'il semble; mais il s'abstint de

mettre la main sur quel que se soit dans le sanctuaire : Antiochus et ses lieutenants sont loin, on le sait, d'avoir montré une pareille réserve. — Le psalmiste (2, 20-22) déplore que Dieu ait attaché Jérusalem au trône de gloire, qu'elle ait perdu le diadème glorieux que Dieu lui avait mis. Du temps d'Antiochus Jérusalem, l'élève depuis des siècles par les pasteurs, n'avait pas de couronne à perdre ; Pompée ne pouvait y renverser la royauté juive indépendante. Au psaume 47, 22 il est du reste fait expressément mention d'un roi juif.

M. F. objecte que nos psaumes n'expriment que de la haine à l'endroit des conquérants païens, alors que, en 63, les pharisiens avaient certainement de la sympathie pour les Romains, puisque ce sont eux, les partisans de Hyrcan, qui ont ouvert les portes à Pompée et l'ont aidé à assiéger dans le temple les sadducéens partisans d'Aristobule.

M. F. suppose ici comme une chose évidente que, si nos psaumes ont été écrits vers 63, ils sont nécessairement d'un partisan de Hyrcan. Or rien n'est moins sûr. M. Carrière nous paraît avoir vu très juste lorsqu'il cherchait l'auteur dans ce tiers parti qui venait devant Pompée à la fois Aristobule et Hyrcan, qui ne tenait qu'à la liberté et à la loi démocratique et auquel appartenait le genre Onias. Dans le psaume 47 nous reconnaissons une condamnation en bloc des Hasmoniens et spécialement d'Aristobule (v. 3-12), des Romains (13-16) et même (7-22) des partisans de Hyrcan qui avaient peu auparavant appelé le secours des Arabes (v. 17, *hæc est in lieu de singularis* = *est*). — On s'explique parfaitement qu'un membre de ce tiers parti, surtout s'il écrivait plusieurs années après les événements de 63, en ait parfaitement compris la portée désastreuse et demandé avec instance à Dieu l'expulsion de l'étranger païen.

M. F. estime enfin qu'une attente messianique aussi ardente que celle qui est exprimée dans plusieurs de nos psaumes n'a pas pu se produire à l'époque de Pompée, parce que l'on était persuadé que le Messie n'apparaîtrait qu'à un moment où l'existence même du peuple serait en jeu, et avec elle la connaissance du vrai Dieu : ce qui n'était pas le cas en 63. Le parti des sabbés (pharisiens) était bien alors persécuté par les Hasmoniens ; mais cela ne suffisait pas pour justifier l'intervention du Messie, qui était avant tout l'exterminateur des païens, et se tenait en seconde ligne le juge des apostats du peuple juif.

Il nous semble bien téméraire de prétendre déterminer à priori les époques où l'attente messianique pouvait et celles où elle ne pouvait pas se produire. Savons-nous si la domination romaine était par

Pourquoi après un siècle d'indépendance n'a pas été ressentie par certains Juifs fidèles comme un scandale insupportable? L'attention nécessaire n'a-t-elle pas manqué dans des circonstances à peu près semblables, du temps du Baptiste et de Jésus? De plus le passage 17 au moins nous paraît prouver que le Messie n'a pas toujours été considéré avant tout comme l'exterminateur des païens. Sans doute le poète espère qu'il délivrera les nations impies; mais il insiste plus encore sur la légitimité, la justice, la pitié du roi idéal, qui ne mettra pas sa confiance dans les charreaux, les cavaliers et les arcs, qui sera, en un mot, tout l'opposé du roi juif violent de la loi dont il parlait v. 22. Qu'est-ce à dire? sinon qu'il déshabillait la venue du fils de David voulant pour éviter un établissement du pouvoir marquant et profane des Hasmonéens que pour exprimer les hommes?

En somme, bien que nous retrouvions dans cette étude les qualités de méthode et l'ingéniosité habituelles de l'auteur, nous ne pouvons adopter ses vues; nous le remercions néanmoins de son travail; il nous a amené à nous convaincre à nouveau de bien fondée de l'opinion qu'il nous avait.

Il a joint à son étude un très intéressant essai de retraduction des psaumes de Salomon en hébreu avec des notes. Dans bien des cas le retour à la langue originale est indispensable pour comprendre le sens de la version grecque.

Mais pourquoi l'auteur a-t-il adopté un numérotage des versets différent de celui qui a été suivi dans les *Apocryphes de Vitrache*, dans la traduction de Wellmann, et auquel tout le monde se réfère? Ces changements ne servent qu'à amener des confusions: l'auteur en est lui-même la preuve: il lui arrive de citer d'après la division traditionnelle (p. 34, par. D, v. 14).

Adolphe Lods.

WILLIAM H. GAGGERS. — *The Haggadah according to the rite of Yemen together with the arabic-hebrew commentary*. — I vol. in-8° de xiv, 56 et 80 p. Londres, D. Nutt, 1896.

La Bible (*Ex.* xiii, 8) ordonne aux Israélites de raconter à leurs enfants, lorsque l'agneau recient, l'événement de la sortie d'Égypte. Quand le temple fut détruit et qu'il devint impossible d'offrir l'agneau pascal, les entretiens sur la délivrance d'Israël prirent une importance encore

plus grande; ils s'ajoutèrent aux rites qu'on avait pu conserver, les prières arabes et les lectures arabes, et avec la récitation du *Hallel* (Psaumes CXXXVIII et CXXXVI), qui jadis accompagnait le sacrifice de l'agneau, remplaceurent le *seder* ou rituel de Pâque. Les entretiens eux-mêmes s'appelaient *Haggadah* (récit). Au temps du Talmud, ils consistaient à lire et à commenter les passages bibliques relatifs à la sortie d'Égypte. Plus tard on recueillit les enseignements des docteurs sur ces passages, on puisa dans la Mishna, la Gemara et les Midraschim, et cette compilation, assez brève d'ailleurs, fut lue et chantée comme les passages bibliques eux-mêmes. On l'a traduite dans toutes les langues que parlent les Juifs et on a écrit du nombreux commentaires sur la *Haggadah*. Au cours des siècles la *Haggadah* s'est enrichie de quelques pièces rimées plus ou moins poétiques, qui n'ont pas d'ailleurs pénétré dans tous les rituels, et parmi lesquelles figure la fameuse complainte du château. De nos jours encore, dans les familles juives qui ont gardé un certain degré de piété, on continue les uss de Pâque à peu près et à chaque la *Haggadah* sur des airs qui sont devenus traditionnels. Pour ceux qui ont été élevés dans une famille réellement pieuse, la cérémonie du *Seder* présente un charme particulier : la gâté est mêlée à l'émotion religieuse. Le souvenir de la délivrance plus ou moins historique vient mettre un baillon sur les souffrances trop réelles endurées par les Israélites dans tous les temps, et l'optimisme juif se réchauffe merveilleusement dans ces solennités familiales.

M. Greenberg a publié, d'après divers manuscrits, la *Haggadah* du rituel Yémenite, accompagné d'un commentaire écrit principalement en arabe. Cet arabe est classique, mais parsemé de nombreux vulgarismes, surtout au point de vue orthographique. Le fond du commentaire est tiré du Talmud, des Midraschim et des écrits des rabbins du moyen-âge, notamment de Maimonide, qui, après la lettre de consolation qu'il écrivit aux Juifs du Yémen, devant leur aversion surprise en matière religieuse. On y explique les rituels rituels, mais on y donne surtout quantité de légendes et de récits monnaux. On raconte, par exemple, que, parmi les Israélites de l'Égypte, il y avait des sorciers qui prétendaient qu'on ne mourait pas de l'Égypte et se moquaient de Moïse et d'Aron. Dieu envoya contre eux une grande peste pendant les trois jours de ténébre (plus que les Égyptiens ne s'en aperçussent pas); Moïse invoqua Dieu en leur faveur. Dieu lui dit : « Par ta vie, j'en faisais peur que tu en voies un échantillon ». Il en épargna deux, Datan et Abiram, ces frères impies, qui finirent par être engloutis vivants dans la terre.

— Les enfants jetés dans le Nil arrivaient dans le mer, qui les rejetait dans les déserts, où des hôtes féroces venaient les aller et les nourrir.
 — Le liton de Moïse, qui avait été créé au cinquième du neuvième jour, avait passé de génération en génération jusqu'à Joseph. A la mort de ce dernier, Pharaon s'en empara. Jethro qui était un des astrologues du roi, le vit, l'emporta à Midian, où Moïse le retrouva, etc.

La combinaison des lettres, d'après leur valeur numérique, est aussi en honneur dans le commentaire. Nous y apprenons que Satan exerce son pouvoir néfaste toute l'année, sauf six jours, qui sont le premier jour de Pâque, le jour de la Pentecôte, le Nouvel An, Yom-Kippour, le premier et le huitième jour des Cahon. En effet, la valeur numérique de Satan est, en hébreu, 350 = 365 — 5; D'après d'autres il n'y a qu'un jour, celui de Kippour, où Satan soit impuissant; il faut alors ajouter l'article (hassatan), ce qui donne 354. Pourquoi le mot *wayyôd* « savait » désigne-t-il l'âne? Parce que la valeur numérique de ce mot est 180, qui est la somme des carrés des lettres du tétragramme ($\gamma = 10$, $h = 5$, $v = 6$, $k = 5$).

Dans une instructive introduction, M. Greenberg traite d'abord de la Haggie des Juifs du Yémen, en général, puis du texte de la Haggadah yéménite comparé aux textes employés en d'autres pays. Il énumère les anciens commentaires sur le *séder* de Pâque, les sources de la Haggadah, les traductions arabes ou paraphrastiques et les sources du commentaire. Enfin, M. G. ajoute quelques remarques philologiques sur l'arabe du commentaire et donne la liste des manuscrits dont il s'est servi.

De nombreuses notes au bas des pages indiquent les variantes et les corrections à faire au texte. Quelques-unes de celles qui indiquent la manière de lire étaient superflues, même pour les étudiants qui se servaient de la Hagguda comme de chrestomathie judéo-arabe.

Le texte est assez soigné malgré quelques erreurs de ponctuation. Des fautes plus graves sont p. II, l. 17, *lbi* au lieu d'*lbi* — p. 7, note g, le septième jour de Pâque ne fait pas partie des six jours où Satan est sans influence, mais il faut compter le Nouvel-An. — P. 12, l. 1. Le mot que M. Greenberg n'a pas su lire est *alghyha* (le *général* marouq) « les mar-Juifs ». C'est aux non-Juifs que s'adresse l'invitation : « Quelqu'un a talin, viens et mange », car les Juifs eux-mêmes sont obligés de manger des azyines. — P. 22, l. 6 et note 1, il faut lire *nasatim* (le *pour-bet*) « sa postérité ». — *Ibid.*, l. 8, le mot *imadu* « leur mère », a été pris pour de l'arabe.

En somme, la Haggadah de M. Greenberg est une utile contribution à la liturgie des leuadites et à la littérature juéo-arabe.

MAYER LAMBERT.

W. M. PATTON. — **Ahmed Ibn Hanbal and the Miḥna.**
Leide, Brill, 1908, p. in-8°.

Au VII^e siècle de l'égire se posa pour l'islam, suivant M. Patton, une question de vie ou de mort. L'orthodoxie serait-elle maintenue dans ce que son sens a de plus étroit et de plus formaliste, ou la laisserait-elle, sous l'influence d'une sorte de Renaissance due à la philosophie grecque, pénétrer par des éléments nouveaux qui lui permettraient d'avancer dans le voie du progrès et de ne pas fermer obstinément les yeux à l'avenir? S'enfermerait-elle, ou non, dans un credo étroit dont le principal article était que le *Qorân* n'aurait pas été créé, même comme expression, mais existait de toute éternité? La lutte fut ardente, la victoire disputa et la balance après avoir incliné un moment en faveur d'un libre arbitre très modeste, pencha définitivement pour l'orthodoxie la plus stricte. M. Patton pense que le maintien de l'islam était à ce prix (*and at any cost was that*) ; je ne partage pas son opinion, mais une discussion à ce sujet ne pourrait aboutir, les arguments invoqués de part et d'autre étant d'ordre purement subjectif. L'auteur a été bien inspiré en y renonçant d'ailleurs, pour étudier le vie du principal défenseur de l'orthodoxie pendant l'époque de l'Inquisition (*miḥna*), c'est-à-dire pendant le temps où des khalifes mirent leur absolutisme au service d'idées relativement libérales et tentèrent de les imposer par la force.

M. Patton s'est entouré des documents publiés et inédits pour entrer dans tous les détails de la vie de son héros. Ibn Hanbal, le fondateur de la quatrième école orthodoxe musulmane, était le centre de la résistance et un homme propre aux khalifes aux-murées. Si les classes instruites tenaient pour le libéralisme, la population musulmane, dans son fanatisme aveugle et borné, prenait parti contre le bon sens et les novateurs, et le jour où le khalife El-Qathif abandonna l'opinion de ses prédécesseurs, les persécutions de la veille devinrent les bienvenues du lendemain, phénomène fréquent dans l'histoire des luttes religieuses. Si la secte particulière des hanbalites conçoit le monde d'adhérents, en vertu précisément du rigorisme de ses pratiques, son esprit a prévalu dans la

dérivation prise par l'islam; le mahabisme, avec son rigorisme exclusif, et l'irréguisme qui en est la conséquence, peuvent être considérés comme le produit des doctrines mahabites. On peut juger combien est important l'ouvrage de M. Parson au point de vue de l'histoire de l'islam, et tout en ne partageant pas ses jugements sur El-Mouham et El-Mohammedi, je n'en suis pas moins reconnaissant que ce sujet a été traité avec autant d'exactitude dans le récit des faits, que d'érudition, et le recommander surtout aux des mailleux qui aient paru sur la question du mahabisme.

BERTH HANSEN.

A. RASCH. — *Das Kindheits-evangelium nach Lucas und Mattheus unter Herbeiziehung der aussercanonischen Paralleltexte quellenkritisch untersucht.* — Leipzig, 1897.

Dans cette étude sur l'Évangile de l'enfance, M. Rasch part de la constatation qu'il y a parenté et différence entre les deux premiers chapitres de l'évangile selon saint Matthieu et de l'évangile selon saint Luc; les deux évangélistes n'auraient-ils pas puisé dans une source unique? Telle est l'idée directrice de l'ouvrage.

L'auteur est très clair. L'étude qu'il poursuit est essentiellement historique. Il veut absolument qu'on rejette tout mélange de critique historique et de critique littéraire; le mélange empêcherait de bien apprécier le problème.

Se tenant donc sur le terrain historique seul, M. Rasch pose toute une série de questions dont nous allons donner une brève analyse. L'auteur cherche : 1° quelles sont les sources littéraires de Matthieu 1, 2 et de Luc 1, 2; 2° si il n'y aurait pas un écrit fondamental unique ou s'il y a seulement des sources différentes; 3° quelle était la langue du principal écrit fondamental; 4° quelles étaient la forme, l'étendue de cet écrit; 5° quelles sont les traces de son existence; 6° quels sont les remaniements opérés par les rédacteurs parvenus dans cet écrit antécanonique; 7° quel est le rapport entre le prologue de Jean et l'Évangile de l'enfance; 8° quels sont les restes de cet évangile contenus dans les évangiles apocryphes; 9° quelles sont les sources extracanoniques de l'Évangile de l'enfance dont Justin s'est servi.

Nous n'entrerons pas dans le détail de cette savante étude. La mé-

thèse de l'auteur consiste à étudier soigneusement les textes canoniques (Luc et Matthieu); les parallèles apocryphes, particulièrement le prologue de Jean; le témoignage des Pères, des évangiles apocryphes; l'Alliance hébreu qui est un fond du texte grec, en tenant compte des habitudes du premier et du troisième évangéliste.

Voici, en quelques mots, les conditions auxquelles arrive M. Resch: Il existait un écrit original, dont le titre nous a été conservé par Matthieu, 1, 1: *Septuér theodotê jochana kummeschjêh*. Il aurait été écrit primitivement en hébreu, et traduit plus tard en grec. Le premier évangéliste se serait servi de cette histoire de la naissance et de l'enfance de Jésus-Christ parce qu'elle était d'accord avec le but qu'il poursuivait. Le troisième évangéliste aurait reproduit ce qui restait, ce que Matthieu n'avait pas employé. Le quatrième évangéliste aurait pris cet écrit original pour objet de ses méditations profondes dans le prologue (Jean 1, 1-18). Justin n'en aurait servi d'après un texte extracanonique qui serait entré aussi dans les apocryphes.

L'auteur de cette première histoire de l'enfance de Jésus-Christ se nourrissait entièrement et journellement de l'Ancien Testament et y cherchait des reminiscences qu'il coordonnait à sa guise. Il aurait écrit en hébreu le plus pur et atteint à la hauteur des prophètes de l'ancienne alliance. Matthieu se sert des LXX, retouche le texte original et laisse de côté les parties poétiques. Luc, au contraire, se sert plus spécialement de celles-ci.

M. Resch donne ensuite le texte hébreu et, en regard, le texte grec de cet évangile original (p. 203-220).

Cette reconstruction du texte primitif est certainement la partie de l'ouvrage la plus intéressante. Mais nous elle n'échappe pas à la critique.

L'auteur divise cet évangile en dix-sept chapitres; le plus instructif est le chapitre sixième, relatif à la « naissance de Jésus. » Ici la méthode — nous dirions volontiers le procédé — de l'auteur apparaît avec tous ses défauts. Les sources qui ont été mises à contribution pour la reconstruction du texte original sont d'abord et surtout Luc, 2, 1-50 et ensuite Justin, le Protévangile de Jacques, l'Évangile-Matthieu, l'Histoire de Joseph et l'Évangile arabe de l'enfance. L'auteur a pris ici et là nos données, une phrase, un mot, commun à la plupart des sources et qui, amalgamées, forment un texte assez harmonique.

Le premier verset est la reproduction du verset 1 et du chapitre 1 de Luc. Mais au lieu de conserver *Μεγα*, comme dans le texte canonique,

M. Resch a préféré *αἰῶνας*, qui est l'expression employée par le Protévangile de Jacques. Pourquoi M. Resch préfère-t-il cette lecture à celle de Luc? En voici la raison : M. Resch (p. 118-119) rassemble tous les documents qui mentionnent ce recensement et remarque que presque tous emploient le mot *αἰῶνας* ou un mot ayant même racine. Donc Luc a tort et l'expression primitive doit être *αἰῶνας*.

Voici un deuxième exemple, pris dans le même verset. Luc dit que César Auguste fit paraître un décret ordonnant le recensement de toute la terre (*πᾶσι τῇ οἰκουμένῃ*). Or les autres sources parlent tantôt de Bethléem seul, tantôt de la Judée tout entière, tantôt du monde entier. M. Resch prend son moyenisme qu'il trouve dans le *Synaxarium* : *πᾶσι τῇ γῆνι*, et il l'adapte comme étant la meilleure lecture.

Nous retrouvons le même procédé au verset 6, où Luc emploie le mot *στῆναι* pour désigner la grotte où naquit Jésus. Comme la plupart des textes emploient le mot *γενῆσθαι*, M. Resch le prend aussitôt.

Ces quelques exemples suffisent pour montrer comment l'auteur a réussi à construire, pierre après pierre, un édifice qu'il présente au public comme étant l'Évangile primitif de l'Enfance.

Quant à l'ensemble, aux dix-sept chapitres, ils laissent subsister les nombreuses contradictions que, de tout temps, l'on a relevées entre Luc et Matthieu, principalement entre l'arrivée des Mages (Matthieu) et la présentation de Jésus au temple (Luc).

En somme, cette étude est pleine de charme et de doute, chez l'auteur, une connaissance extraordinaire de l'Ancien et du Nouveau Testament et de la littérature patristique. On est étonné de son savoir, mais on ne peut réprimer un sentiment de tristesse lorsqu'on voit avec quelle facilité il conclut de simples analogies, de ressemblances, de mots typiques — dans Matthieu et dans Luc — à l'existence d'un écrit original hébreu de l'histoire de l'enfance de Jésus-Christ. Lecture faite de cette étude, on se demande si M. Resch n'a pas été victime d'une illusion. Quant à nous, nous croyons qu'il a tort de passer de la critique littéraire pure à l'affirmation d'un fait qui est lui-même historique. Un théologien qui ne sait pas, quoi qu'il en dise, la méthode littéraire et historique ne peut pas aboutir à des résultats certains, autrement dit, historiques. L'étude de M. Resch est une très belle hypothèse, mais ce n'est qu'une hypothèse¹.

B. MÉNAGE.

1) Cf. Kuhnert, *Theologische Literaturzeitung*, 6 février 1907.

F. PLOUVET. — GERBERT. *Un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende* (Bibl. de l'École des Hautes-Études. Sciences religieuses, IX). — Paris, Leroux, 1897, in-8, xi-227 p.

M. Plovvet s'est donné une tâche qui n'est pas sans grandeur, en s'instituant juge en appel des légendes qui obscurcissent, travestissent ou dénaturent la vérité historique. Après Roscelin, Gerbert comparait à la barre de son tribunal.

Gerbert a été depuis le moyen âge considéré comme un nécromancien et un magicien, comme un intrigant vif. Cette légende n'a pour fondement que la supériorité de Gerbert sur ses contemporains. La vie de Gerbert mieux connue, ses œuvres mieux étudiées en témoignent. Voilà ce que M. P. développe dans son livre; nous n'avons qu'à souscrire à ce jugement. Reste la question d'opportunité de l'entreprise.

J'avoue tout d'abord que je n'ai pas lu sans étonnement, et même sans inquiétude, la préface de cette étude. M. P. n'aurait pas écrit son livre « si M. Gerbert n'avait renoncé à développer, dans un travail spécial, ce qu'il a dit de Gerbert », dans *Maine et Pape*. Mais M. Gerbert n'a pas, que je sache, jamais eu nous montrant dans Gerbert un humaniste et un encyclopédiste à la façon d'Arnauld; son livre qui se recommande par les qualités très personnelles de l'écrivain, est, si j'ose dire, d'érudition facile, presque de vulgarisation. Il y a longtemps déjà que la légende de Gerbert ne trouve plus crédit chez les érudits. Étienne Baluze avait eu l'intention d'écrire une biographie de Gerbert pour combattre ceux qui l'accusaient « parce qu'il en avait plus que le vulgaire ». Baronius, Brevius, J. M. Suerbe, Spérl, le P. Colombier avaient successivement et progressivement rendu justice à Gerbert. Enfin J. Hoyer, dans la préface de son édition des *Lettres de Gerbert*, après avoir rappelé l'œuvre de ses devanciers, prenait également parti et lavait le mémoire de Sylvestre II des accusations que l'ignorance seule avait pu formuler. Je cite pour mémoire le travail de M. Bonhôte que je ne connais pas; ne sachant pas le russe, M. P. ignorait-il dans toute cette littérature gerbertine? Assurément non. Dans quelques pages, à bien être, intéressantes du chapitre vi (*La légende de Gerbert*) où je m'en suis pas peu surpris de trouver la légende médiévale, l'opinion des érudits et celle de V. Hugo confondues pêle-mêle, M. P. annule échevaillant quelques-unes des œuvres consacrées à rétablir l'histoire de Gerbert (pourquoi pas toutes?) et se contente même pour Baronius de signaler une généalogie fantaisiste qui rattacherait Gerbert à Cuesab, contemporain de Paul

Emile et de Calouf M. P. n'a point voulu prétendre nous en imposer, et cependant force nous est bien de reconnaître que son entreprise n'est pas aussi neuve et originale que nous pouvions légitimement le supposer à lire la préface, et même le chapitre vi. Je ne prétends pas que le livre de M. Picavet soit inutile, n'est-il fait que réunir en un faisceau toutes les lamelles de vérité éparses dans les travaux des érudits antérieurs, que M. P. aurait encore rendu service. Il a fait plus.

En vérité, je crois que la légende de Gerbert n'a été pour M. P. qu'un prétexte pour nous parler de l'histoire spéculative et pratique de Gerbert, et pour dire à ce sujet d'excellentes choses. Il n'est pas sans intérêt de signaler ici tout particulièrement les passages qui concernent la discussion de Gerbert et d'Ottré et le *Liber de rationali et rationis uti*. J. Huvel n'avait vu là que des discussions de mots vaines et futiles. M. P. a justement distingué, sous l'inanité apparente des faits, l'importance du débat : la question de la méthode scolastique était posée, et presque résolue dans le sens où Abailard la définit dans le *Sic et Non*. Gerbert est-il l'inventeur de cette méthode ? Je ne le crois pas, et j'aurais désiré que M. P. nous renseignât entièrement sur ce point. Il me semble bien que, dans les discussions théologiques du ix^e siècle auxquelles prirent part Gottschalk, Ratnon Maur, Hincmar, Rattranne de Corbie, Paschasius Radbert, Jean Scot, etc..., on accumulait déjà les preuves pro et contra. Là encore Gerbert aurait hérité d'une tradition. Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons qu'être reconnaissants à M. P. d'avoir traité aussi complètement cette partie philosophique¹.

Je ne veux pas chercher chicane à M. P. pour quelques opinions nouvelles sur des points où l'opinion ancienne me paraît préférable. Peut-être me trompé-je en bonne compagnie et M. Picavet a-t-il raison tout contre moi. Ces questions sont d'ailleurs secondaires, et je ne voudrais pas entacher une interprétation si utile, toutes deux parvenues hypothétiquement. Je préfère m'en tenir à une critique plus générale et par là fait même plus grave.

Quand on publie un livre destiné à combattre une légende, on doit éviter de propager d'autres légendes depuis longtemps cataloguées dans le musée des opinions controuvées. Dans son chapitre sur la *Civilisation*

1) Je ferai une simple remarque, que je reviens en aide pour qu'on n'y attache pas trop d'importance : je n'ai pas trouvé que, même dans cette partie la meilleure du livre, il y eût tant de choses défendables. Cela tient en grande partie au plan qui a été adopté et qui a conduit l'auteur à disperser les éléments d'un même chapitre ou à commettre des répétitions lâcheuses. Voir en particulier le chapitre iv et la première partie du chapitre v.

médicaine avant Gerbert, M. P. a laissé traîner des lambeaux de légendes arriérées, mais il n'est pas ici le seul coupable, et son véritable tort est d'avoir eu une trop entière confiance dans l'*Histoire générale* de MM. Lavisse et Rambaud, œuvre tellement inégale qu'elle en devient parfois dangereuse et dont les chapitres consacrés à l'époque carolingienne (excepté toutefois celui qui est dû à M. Bayet) ne comptent pas parmi les meilleurs. L'autorité de leur auteur ne permet pas d'affirmer qu'il y eût au *x^e* siècle une telle ignorance et qu'il s'en fallût de peu qu'il n'y eût pas interruption ». Les parties de documents sont si considérables à ces époques troubles que nous devons nous garder des affirmations trop absolues. Quand on fréquente un peu les abbayes de ce temps-là, on y trouve encore la preuve d'une grande activité intellectuelle; et l'opinion de M. Muris sur l'œuvre d'Odon, invoquée par M. P. (p. 10) ne prévaut pas contre l'évidence. Cette opinion a été reprise et développée, aggravée même par M. Pilster dans son *Robert le Pieux*. Les Clunisiens n'ont pas prouvé la science et la littérature antiques. Je ne crois pas à la génération spontanée, pas plus en histoire qu'en sciences naturelles. Gerbert résumait un lui toute une civilisation, bien plus qu'il n'est le point de départ d'une civilisation. Supposons que nous ne connaissions plus le mouvement philosophique du *xiii^e* siècle que par Jean de Salisbury, celui-ci nous apparaîtrait comme l'un des penseurs les plus étonnants qui ont existé; or, de notoriété absolue, J. de Salisbury n'a guère été qu'un réceptacle et non œuvre qu'un conton. Il jouit d'une réputation d'humaniste bien méritée, il ne sera pas comparé aux penseurs généraux et vraiment créateurs. Je ne prétends pas que Gerbert ait été un simple arrangeur de doctrines; je veux bien croire qu'il fut un encyclopédiste à l'égal d'Aristote, et qu'il eût même une grande supériorité sur ses contemporains. Mais cette supériorité atteignait-elle à un tel degré qu'elle eût suffi à expliquer toute seule la légende? Gerbert n'a pas vécu dans une tour d'ivoire; il a été mêlé aux événements de son temps et aux hommes; il a eu des ennemis. Il est dès lors curieux que ses ennemis, envieux de ses amitiés-mises, ne l'aient jamais accusé de sorcellerie. C'est à la fin du *xiii^e* siècle que la légende apparaît; elle prend naissance dans le camp impérial. La vérité est donc simple; on a cherché à déconsidérer en lui la papauté parce qu'il fut un grand pape. Sa science était une science démoniaque. C'est là une accusation courante au moyen âge. Le mensonge a été recueilli et propagé par des chroniqueurs à l'esprit simple. C'est la mort de toutes les légendes.

LÉON LÉVILLAIN.

MÉNANT (D.). **Les Parsis**, *Histoire des communautés zoroastriennes de l'Inde*. — Annuaire du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, t. VII. — Paris, Ernest Leroux 1898. — In-8 de xxiv-180 pages.

C'est surtout le second volume de cet ouvrage considérable qui intéressera la *Revue de l'histoire des religions*. L'auteur nous promet, dans sa Préface, la prochaine apparition de la seconde moitié de son travail sur le parsisme moderne, qui sera une exposition des devoirs religieux des Parsis. Mais en raison de l'importance de l'histoire même des communautés zoroastriennes aux Indes pour celui qui veut connaître les conceptions religieuses qui y dominent, cette première collection de documents que nous offre le savant auteur a tous les droits à un compte-rendu dans cette Revue.

La doctrine, des Parsis, la religion des ancêtres n'a pas d'égale chez les peuples de la grande famille indo-européenne. Les communautés zoroastriennes constituent en effet le seul paratibet que la famille indo-européenne puisse fournir à cette persistance des croyances et des coutumes religieuses, en dépit de la dispersion de la race, qui présente le judaïsme chez les Sémites. Et cet attachement religieux donne si bien la clef pour comprendre l'histoire antique des Parsis, que tous les chapitres du présent livre fournissent de précieux renseignements sur la religion marchande. Les chapitres qui traitent des fêtes et des funérailles sont les plus intéressants à ce point de vue.

Voici la liste des chapitres : I. École des Parsis; II. Les zoroastriens en Perse; III. Population, costume, usages, fêtes; IV. Nulmanco, investiture, mariage; V. Funérailles; VI. Le Panditoyel, législation moderne des Parsis; VII. Éducation; VIII. Commerce, littérature, politique. Le volume est orné de plusieurs photographies, principalement de celles des personnages les plus éminents du parsisme moderne, et d'une reproduction de Frontispice du manuscrit du *Panditoyel Sâde* de Durah.

L'auteur a eu recours à un grand nombre de sources en général, en anglais, etc., à des journaux, etc., qui sont, du moins en partie, difficiles à consulter. Ainsi, par exemple, elle a utilisé la grande collection de renseignements sur les Parsis publiée en plusieurs volumes depuis 1818 par Bahmanjee Byramjee Patell sous le titre de *Parsi Poshak*. La communauté parsie qui a accompli depuis 721 p. C. les rites zoroastriens sur le sol de l'Inde, est vraiment digne de la prière que Mlle Ménant a prise de nous la faire mieux connaître et de l'admiration qui passe souvent au seuil de son âme à travers son livre.

Parmi les questions intéressantes traitées dans ce volume, je n'en relève qu'une, celle du prosélytisme dans la religion mazdéenne, pp 130, 140. L'assemblée législative, la Danchajet, permit en 1815 à un Parsi de faire élever dans la religion mazdéenne sa fille, née d'une concubine hindoue. Mais au même temps elle arrêta en principe que nul autre, sous celui né de père et mère parsis, ne serait investi des insignes sacrés. À présent les autorités du grand temple du feu à Bombay ont refusé l'entrée dans la religion mazdéenne à de nouveaux adeptes. Les Parsis regardent leur culte plutôt comme un droit privilégié de race, dont ils ont hérité de leurs ancêtres, que comme une puissance spirituelle qui veut conquérir le monde.

Il n'en a pas toujours été ainsi. Encore au siècle passé Anquetil Duperron connaît une cérémonie spéciale pour l'infidèle qui voulait devenir Beh-Din, membre de la religion. Si nous remontons à nos époques où le mazdéisme formait encore un bran au commencement du IX^e siècle, la traduction que l'infatigable et l'incomparable péhiviste M. West vient de nous donner du V^e livre du *Dinabur*, semble indiquer que Alâdîrnhog a travaillé pour la conversion des infid. D'autres écrits aussi avec un but essentiellement apologétique et propagateur nous sont connus du moyen âge persan. Et l'*Avista*, surtout les *Gâthas*, nous montrent une religion luttant non seulement pour l'existence, mais aussi pour la propagation indéfinie. Une preuve toute autre que le mazdéisme originaire n'était nullement confiné à une race, mais avait des prétentions assez universalistes que l'hellénisme, c'est que l'Arménie resta entièrement mazdéenne jusqu'à l'avènement des Sassanides, lorsque les relations de la noblesse arménienne avec la cour sassanide cessèrent. Seulement alors l'hellénisme, grâce au christianisme, supplanta le mazdéisme en Arménie.

Une comparaison s'impose. Le mazdéisme est une religion optimiste entre toutes et aussi de la culture. Il a un air enthousiaste pour la nature et il n'a jamais laissé un ascétisme sauvage ou raffiné empiéter sur l'ordre et les exigences de la nature. Quelle différence avec le bouddhisme avec son sentiment profond de la souffrance universelle, de la misère humaine et son pessimisme dédaignant ! Il y a un problème pour la psychologie religieuse dans ce fait que la religion qui met l'homme en lutte constante mais jamais désespérée contre le mal, survit seulement dans un petit noyau de fidèles, tandis que la religion pessimiste entre toutes domine en une grande partie du monde et n'a pas encore achevé ses conquêtes.

NATHAN SOULIÉ

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

P. J. Gould. — *A concise history of religion*, vol. III, containing a history of Christian origins and of Jewish and Christian literature to the end of the second century. — Londres, Watts et Co; in-12 de 202 p.

Nous avons déjà parlé des deux premiers volumes de cette Histoire rangée des religions, on se rappelle qu'elle est publiée par les soins du « Religious Information Council », dont l'auteur même, M. P. J. Gould, est le secrétaire général. Cela vaillait en caractérisant la tendance et le but. C'est une œuvre de vulgarisation, qui donne des notions appropriées d'arguments considérés comme topiques pour la discussion scientifique des problèmes, et c'est une histoire de la religion écrite par un spécialiste. Néanmoins n'ajoutons que M. Gould est toujours parfaitement respectueux à l'égard des personnages saints dont il parle avec une entière liberté et que l'on ne trouve dans son œuvre rien qui rappelle les maudites manières que les ouvrages de vulgarisation emploient en d'autres pays par des propagandistes de la libre pensée comme trop souvent devant nos yeux.

Le sujet de ce troisième volume était particulièrement délicat, il a pour objet les origines du christianisme. Comment traiter en quelques paragraphes toutes les grandes questions que soulève une pareille histoire, sans faire la faute, sans méconnaître les données qui ont la plus valeur toute particulière, sans attribuer un caractère positif à ce qui n'est après tout qu'une hypothèse? M. Gould assurément n'a pas été en danger et, comme il se borne presque partout à renvoyer son lecteur aux travaux modernes dont il s'est inspiré plutôt qu'àux sources directes, on n'a guère le moyen de contrôler ses assertions, à moins d'être déjà versé dans cet ordre d'études. Son but, d'ailleurs, est de permettre à ceux qui, pour une raison quelconque, ne peuvent pas faire connaissance avec les travaux de la critique moderne, de se familiariser avec ses principales conclusions. Mais la critique compte un très grand nombre de représentants et l'on pourrait contester l'autorité attribuée par M. G. à quelques-uns d'entre eux.

Ce dont je le louerais par contre sans réserve, c'est d'avoir fait son possible pour présenter l'évolution religieuse du christianisme surtout en connexion avec l'histoire morale, littéraire et sociale, de la société juive et grecque-romaine au sein de laquelle il s'est constitué.

Ce qui frappe à première vue dans ce livre, c'est qu'il n'entre ni dans le

Je ne qu'après nous avoir déjà entrepris du « Peuple nouveau », d'Apolonius de Tyane, de Paul, de Sénèque et de l'Apocalypse. Et ce n'était que des préparations de la communauté chrétienne, dans le judaïsme hellénique (libéral), dans le syncrétisme moral de la philosophie grec-romaine et déjà teintée d'influences orientales, dans le messianisme juif. Je n'aurais rien à objecter. Mais le « Peuple nouveau » est déjà pour lui, comme pour l'auteur d'*Antiquus mater*, une société religieuse et une organisation avant que la personne du Christ en ait servi de foyer de concentration pour finir par s'élever à son profit. Les preuves en faveur de l'existence d'une société de ce genre sont à peu près nulles. La part faite à Jésus lui-même dans la fondation du christianisme est tout à fait insuffisante. On ne comprend pas du tout pourquoi ce Nouveau peuple est allé choisir un obscur prophète de Palestine pour en faire le héros de la légende dans laquelle son idéal devait se personnifier. L'Église chrétienne, sans doute, a glorifié le Christ, mais n'est justement parée qu'elle avait conscience de procéder du Christ et non pas par une simple rencontre fortuite avec lui. M. Goulet, qui connaît l'histoire des religions, aurait pu constater que, partout où nous avons suffisamment de renseignements pour être à même de connaître les origines d'un grand mouvement religieux, nous trouvons l'action décisive d'une grande personnalité religieuse ou d'une grande institution religieuse. Et il avait mieux sur la place unique de Jésus aux origines du christianisme, toute sa conception des origines chrétiennes en est été modifiée et surtout son récit aurait été transporté au grand profit de ses lecteurs.

L'effort fait par M. A. pour répandre les connaissances d'histoire se poser dans un public généralement ignorant n'en reste pas moins digne d'intérêt. On n'attend pas du premier coup la juste mesure du possible utile. C'est déjà beaucoup d'y viser.

JEAN RAVIER.

J. M. S. BALJON. — *Novum Testamentum graece instructum*, v. 1, secundum evangelia Matthaei, Marci, Lucae et Johannis. — Gemminge, Wilters, 1896; par. in-8 de xxii et xxi pp. — Prix : 2 fr. 75.

Le besoin d'une nouvelle édition grecque du N. T. se faisait-il bien sentir? M. Baljon, d'Herzli, l'a pensé. Il lui a paru qu'il y avait, dans l'état des études, un juste milieu à tenir entre l'édition surchargée et lue apparat critique complet, comme le grand Tischendorf (achève par Gregory) et la belle édition de Westcott et Hort, dans laquelle l'apparat critique n'est pas reproduit. Le texte du N. T. dont il a publié le premier volume comprenant les quatre évangiles synoptiques et le commencement des Actes des Apôtres, ne reproduit en tout que les remèdes aux manuscrits portés sur des divergences de quelque importance. Ainsi les simples différences d'orthographe ne sont pas mentionnées. Il en résulte assurément une plus grande facilité dans l'utilisation qualitative du texte, mais cela ne dispense pas du Tischendorf.

avant l'établissement du texte, M. B. se rapproche plus de Westcott et Hort que de Tischendorf. Il craignait à tort de s'être donné le ton trop exalté que au lieu d'être et plutôt paraitre pour être de sa commission, avec les édit-
teurs anglais, le texte nous du Vaticanus ; mais il le corrige plus souvent par les leçons d'autres manuscrits lorsqu'ils lui paraissent mieux s'accorder avec le contexte et, parfois même, par l'adoption de glosses modernes. A l'égard du cod. D. il se tient à égale distance de l'orthodoxisme et du sacrilège. Comme instrument de travail pour les étudiants, l'édition de M. B. pourra rendre des services.

J. H.

ANNOUÉ FAVRE. — *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Mittelalters im Mittelalter (Der Itali-
tana)*. — Un vol. in-8 de m-488 p. — Fribourg en Suisse, Herder, 1896;
n. 10.

M. le Dr Enner, sur la proposition de la faculté de théologie de l'université de Munich, avait reçu un sursis de voyage pour rechercher et examiner les manuscrits du Mittel roman. La faculté de théologie avait compris que les études liturgiques, de point en point ont été conduites à l'état actuel, récla-
ment impérieusement que l'on entreprenne pour elles ce que l'Académie des sciences de Vienne a entrepris pour son Congrès et les Indologistes pour leurs
Auz, un inventaire méthodique des manuscrits existants, où les manuscrits se-
raient décrits par un spécialiste. Car, pour le dire en passant, c'est le défaut
des catalogues généraux, surtout de ceux qui ont été rédigés en ces derniers
temps, en France comme en Italie, d'être rédigés par des paléographes à qui
la liturgie est totalement étrangère. Il faut regretter que la faculté de théo-
logie de Munich ait limité les recherches de M. Enner à l'étude des manuscrits
romains. Il était évident qu'un voyageur aussi bien préparé que M. Enner
fut obligé de laisser de côté tant de manuscrits en de genres liturgiques extra-
gérés à la messe, mais d'un intérêt très tel. M. Enner a pu voir de nombreuses
bibliothèques possédant, par exemple, des livres de messe : ainsi à Sienne,
à Udine, à Naples, à Lucques, à Florence, à Arezzo, à Bénévent ; principalement
son programme lui interdisait-il de s'en aller à dire autre chose que le peu qu'il
nous a dit du « style archaïque » de ces livres (du 11^e siècle) de la
Lombardie (p. 11), du 12^e siècle intéressant « *Archaismus plenus* (même
époque) de la Casate (p. 127) Un der Italien n'en est pas moins une
œuvre de grand mérite, d'une méthode excellente et d'une exécution soignée ;
la note préliminaire de l'auteur (fin mars 1896), nous fait sentir davantage encore
le prix de cette œuvre de début qui promettait tant.

Le livre se divise en trois sections. Dans la première sont décrits les manu-
scrits liturgiques étudiés par l'auteur, manuscrits, manuscrits, manuscrits, ex-

Notes, de trente-neuf bibliothèques d'Italie, petites comme celles de Novare ou de Bénévent, grandes comme celles de Rome ou de Vérone. Dans la seconde section sont citées des pièces intéressantes; la plupart sont des originaux présentant quelques particularités d'écriture. On remarquera le calendrier (1^{er} siècle) portant en 25 mars : *Annuntiatio, conceptio et parus Domini*; et misis à l'abbé Aurelio Dominici. C'est une trace tardive de l'usage milanais primitif qui faisait de Pâque une fête fixe. Mais la mention d'une fête de saint Jacques le 25 mars est une singularité. Dans la troisième section, M. Ebner publie cinq témoignages : sur le développement du sacramentaire en missel plein, sur la place du canon dans les sacramentaires romains, sur un essai de groupement des sacramentaires romains manuscrits, sur l'histoire du texte du canon de la messe, sur l'ornementation artistique des sacramentaires et des missels considérée dans son développement historique.

Les sacramentaires primitifs contenaient seulement les oraisons, les préfaces et le canon. Les leçons et les pièces de chant n'y figuraient pas, elles étaient la matière propre des *lectionnaires* d'une part (*psistères* et *evangeliaires*), et des *antiphonaires* d'autre part. Quand s'est faite la juxtaposition de ces divers éléments distincts en un seul tout, en un seul livre, le missel ou *missale plenum*? M. Ebner n'a pas trouvé de missel plein avant le 1^{er} siècle. Il apparaît vers et se multipliant à la fin du 1^{er} siècle. Toutefois, au 1^{er}, au 2nd siècle, on continue à faire des sacramentaires, et ce n'est qu'au 3rd siècle qu'on le missel plein devient de règle. Mais entre le type pur du sacramentaire et le type définitif du missel plein, maints essais intermédiaires se sont produits, dont on retrouve des spécimens, du 1^{er} au 3rd siècle, jusqu'au jour où s'impose le *Missale secundum consuetudinem romanæ curiæ* (p. 359-363). M. Ebner n'a pu qu'appréhender ce développement, qui est, comme on sait, commun au missel romain et au bréviaire romain; les *historiæ* historiques, pour ce qui est du missel, racontaient à notre égard.

Pierre BARROIS.

H. TOLA. — *Saint Pierre Orsèolo, doge de Venise, père bénédictin du monastère de Saint-Michel de Cuxa ou Roussillon; sa vie et son temps* (1821-1837). — Paris, Fontemoing, 1897.

Ouvrage surtout d'édification : « En consacrant plusieurs années à écrire l'histoire de saint Pierre Orsèolo, l'auteur a obéi à ce besoin du cœur, à cet attrait irrésistible qui pousse souvent les catholiques attirés à s'occuper aux heures de méditation dans les splendores du passé, pour rompre définitivement avec toutes les épreuves et tous les mensonges du siècle, et se retirer par l'étude et la prière aux vérités éternelles qui livrent le bonheur et la gloire de nos âmes ». Chemin faisant, M. Tola a rencontré un personnage original, quarantenaire, abbé du monastère de Cuxa, qui déterminait le doge Orsèolo à abandonner le pouvoir se-

préna pour sa fête même. Selon M. le comte Riant (La donation de Hugues, évêque de Toulon, au Saint-Sépulchre et les établissements latins de Jérusalem au 11^e siècle) l'abbé (Guarin), « qui Hugues avait fait son donataire immédiat, dirigeait la communauté de Saint-Michel de Cuxa en Espagne. Il jouissait, dans le sud de la France, d'un certain prestige de sagace et d'éloquence et avait été chargé par le Pape du gouvernement général et de la réforme de plusieurs abbayes. Il avait fait, de peuples patronages et des retraites mystiques... » (cité par M. l'abbé de la Fite) et avait même accompagné son fils au milieu d'un voyage de la Terre-Sainte. Aussi Julien Havet, lorsqu'il dit que la lettre relative à Gerbert, pour laquelle on l'a longtemps considéré à tort comme ayant précédé le premier la Croisade contre les musulmans de Judée (En passant *Hermetism desolatus, apocryphum Mediceum*) avait été composée à la demande et pour l'usage de l'abbé Guarin. Nous savons en effet par une autre lettre adressée à Fulmond, moine de Saint-Germain d'Aurillac, que Guarin et Gerbert étaient amis : « Non Hispania principis nostrum, familiaris nostri amicus Guarinus adferturum comendat. Et Julien Havet croyait que Gerbert avait été consacré Guarin pendant son séjour en Espagne. Sans nous pencher sur ce point, nous avions supposé, à notre tour, en nous occupant de Gerbert, que ce Guarin était peut-être le « Warmyrus abbas » qui selon le Saint-Germain le livre De multiplicatione et divitiis numerorum, publié par Joseph d'Espagne. M. Tota se trouve avec nous ni la publication de Julien Havet, ni la nôtre. Il a eu entre les mains les notes de l'abbé Fout qui avait préparé un travail sur Guarin et avait affirmé que Gerbert se serait lié d'amitié avec Guarin, au monastère même de Saint-Germain d'Aurillac. Mais il ne nous dit pas sur quoi se fonde cette conjecture qui, sans être invraisemblable, semblerait cependant fautive de s'appuyer sur quelques lettres pour être portée à l'avis de Julien Havet.

Un certain nombre de renseignements nous sont fournis par Pierre Québelle, sur Guarin et le monastère de Cuxa, sur la fête de Salou, « dont la fête se nous nous croissant » avec les moines « spécialement avec Pierre Québelle. Après avoir lu la liste de M. Tota, comme après avoir relu les *Histoires de Raimon Habes*, on comprend mieux et plus encore qu'auparavant Michel sur avoir, sans doute Gerbert a été original.

F. PIERRE.

DONATO et CAMERO. — *Elementa grammaticae arabicae cum chrestomathia, lexico varisque notis.* — Beyrouth, 1893, in-8, 188 p. in-8.

Ce n'est pas au point de vue de l'usage de l'arabe que je signale ici ce volume qui est une nouvelle preuve de l'activité de l'Université de Beyrouth par les connaissances arabiques, mais la chrestomathie est précieuse grâce aux textes.

1) Gennep, Un pays païen, Paris, Leroux, p. 24.

pour le plupart inédits, qu'elle contient et qui présentent, surtout dans les spécimens des livres arabes du l'ancien et du Nouveau Testament... À un autre point de vue, on pourrait critiquer l'abandon donnée à ces extraits dans une bibliothèque destinée à l'enseignement de l'arabe, mais pour les études religieuses ce défaut dérivait une qualité. Parmi les extraits d'auteurs déjà publiés, elle nous donne la liturgie empruntée à Bar Hebraeus (n° 181); le Symbole de Nicée-Est Chalcédoine (n° 182); la Création de l'homme (n° 180); la version de Sadrâ-jâh publiée par Petermann dans sa *Christianaia* (p. 5-7), le passage XXIV, & la version de Babbî Yaphith de Beza, publiées par l'abbé Barges (n° 187); un passage de l'Evangile aux Corinthes, en ar., du fond publié par M^{re} Hilman (n° 196); la prophétie de Balaam, avec l'introduction sur Geschichte und Kritik der Pentateuch de Lagarde (n° 191). Parmi les manuscrits inédits, le premier titre d'un apocryphe musulman du 11^e siècle intitulé *Zakariya Dawud* (n° 185); le commencement du IV^e évangile, d'une version ou prose rimée des Évangiles par Hekmé-Jean en 1660 (n° 188); un fragment de Matthieu (ii, 1-3) d'une autre version en prose rimée datant de 1660 (n° 190); un autre fragment de Matthieu (xvi, 14-20) d'une version faite au 11^e siècle sur le texte grec (n° 183); un fragment de Luc (ix, 40-54) d'une traduction arabe de la Psalms, datant de la fin du VIII^e siècle (n° 191); un fragment de Matthieu (xv, 1-14) de la version alexandrine de 676 (n° 182); un autre fragment de Matthieu (xxi, 15-22), d'une version faite sur le grec au 11^e siècle (n° 186); un fragment de l'Épître aux Romains (II, i-v) d'une traduction arabe de la version syriaque datant de 1284 (185). Il faut y ajouter un extrait du *Mataharat* de Taton, d'après quelques folios appartenant à la Bibliothèque de l'Université de Leyde, de l'an 1231 (n° 195). C'est d'après ce texte que le P. Charles peut pouvoir démontrer que la version arabe attribuée à Abou-Taradj Abd Allah jho et Taib et publiée sous son nom par Guessé n'est pas de lui, mais qu'elle recopie, comme on peut en juger par le colophon au 1^{er} ou même au 11^e siècle de notre ère.

La religion musulmane est représentée par les ouvrages 1, 87, 99, 101 et 104 et des fragments des sonnets 11 et 12 (il s'agit peut-être bien de copies de poésies à quelques-uns un spécimen des commentateurs, soit de Baithoun, soit d'Abū Khāssā, soit d'Abū Sayyād, soit de Zamakhshari); la philosophie et la théologie par un extrait du *Kutub al-Miṣbāḥ* du chrétien Yalgha ben Ujair et Takna, écrit en 1080 (n° 224), de l'arabisme de l'école, de l'étranger p' l'aspect et du style de l'auteur ben 'Abī Khāssā et Mānūfāt, vers 1250 (n° 225), de l'œuvre nécessaire et de son motif; du *Kutub al-Miṣbāḥ*, de l'étranger d'Andalous, 'Alī Abū al-Faḍl, vers le xiii^e siècle (n° 226), des attributs de l'essence divine; d'un ouvrage de l'ant d'Andalous, quelques de l'école au xiii^e siècle (n° 227), de la vérité et de l'incertitude du Vierge; de Mānūfāt est d'Andalous d'Abū al-Faḍl.

1. *Tachetia kunenodhorum* *n. sp.*. *Flora*, 1939, 10-31

2. *Lettre au sujet de l'examen, grade de l'Université, Journal statistique*, septembre-octobre 1892, p. 201-207.

ben Khatir, mort en 1376 (n° 220, *Des motifs de l'Incarnation du Verbe*); d'El Qasim ou Chams'ad de Hama Aïch'ou et Toluid', mort en 1465 (n° 220, *De la loi du Moïse et de la loi du Christ*); du Khatir Qasim ou El Maïtanou ben El 'Assal ou son oncle (n° 221, *Que le monde ne peut être éternel*). Tous ces ouvrages sont inédits; les seuls extraits tirés de textes imprimés sont les suivants: n° 227, *Quelle communication même-homme de Dieu, empruntée au *Chahm* et *Alfih* de Chibab ed din b. Abou'r-Rab', Annot. no 830 de J. E. (éd. du Qaire, 1256 hég., p. 6-7) qui a figuré aussi dans le chapitre vi, *Myserie, un passage sur l'éducation des enfants* (n° 217); le n° 232 (*L'âme et le corps n'est un accident*), mais sur substance spirituelle, tiré du *Tahzib el-ushshag* d'un Makhwadh, mort en 1002 (éd. du Qaire, 1281 hég., p. 3-5); enfin le n° 233, un fragment sur la divinité emprunté à un poème d'Omayyad ben Abou'r-Ball (mort en 624), publié plus complet dans le *Maf'ah el-Ahbab* et dans les *Poésies antiques chrétiennes du même auteur*.¹*

Pour l'histoire ecclésiastique, nous trouvons un extrait du *Tahara* (n° 273, *Notamment de Jésus*) d'après l'édition de Leyde (t. I, n. 443-447); du *Makharraq et Tarjma et 'Amm* (inédit) d'Abou Ghâbir Hator ou ar-Rahib (n° 275, *Matthieu et les Machabées*); de Magazi (n° 276, *Vie publique du Christ*) d'après l'édition du Qaire et celle de Wetzlar; du *Kitab el 'Iber* d'Elia Khadimon (n° 279, *Les martyrs de Négus et l'arrivée des Évangélistes dans le Yémen*). Pour être sûr-il mieux vaudrait remplacer cette dernière version par celle due à un certain pape syrien: Abou'Haradj El-Ishak (Hélab et Agout, t. XVI, p. 71 et suivantes); du *Maf'ah* de Ya'qub, (n° 280); *La conversion au christianisme du roi de Héra et de ses sujets*, empruntée à l'édition de Wiesbaden; Le dernier extrait (n° 284), relatif aux croisés est tiré du *Futuh el-Balghad* d'un anonyme, Ahmed ben Zou'ir Dablan (imp. de Meise en 1302 hég.); les historiens arabes plus anciens, Ibn al-Athir, par exemple, méritent plutôt d'être cités.

Je n'ai parlé, bien entendu, que de ce qui, dans cette érudition qui occupe les pages 103-110, a trait aux études religieuses; mais cette nomenclature permet de juger de l'importance de ces extraits. La plupart des textes inédits sont empruntés à la Bibliothèque de l'Université de Beyrouth; les auteurs de ces rubriques recrutaient, ou nous ont servis à la trouver s'ils ne savaient reconnaître les richesses dans un catalogue détaillé.

HENRI BRESSER.

¹ T. V. Beyrouth, 1880, in-12 p. 8-10 (et non 7-8 comme le dit la note 26 de la page 282).

² T. I, fasc. III, Beyrouth, 1900 n. 8*, p. 227-229.

REVUE DES PÉRIODIQUES

JUDAÏSME BIBLIQUE

Theologisch Tijdschrift (Leyden, Van Doornburgh).

W. H. Koster. *Het tijdschrift van Israël hersteld*, 1897, p. 548-554. — Dans le tome XXXIII de la *Revue de l'Histoire des Religions*, p. 353 ss., il a été reçu compte d'un ouvrage de M. Van Doornburgh dans lequel en divers endroits une série de thèses soutenues par M. Koster sur la Restauration juive, M. Édouard Meyer, Philologue l'école critique, a également combattu, dans un travail spécial sur ce sujet, les vues de M. Koster, celui-ci répond, dans notre article, à ces deux critiques, mais surtout au dernier. Il examine spécialement si ou non il y eut avec Cyrus un retour d'exilée juifs dans la Palestine. Il parvient à rester dans le doute à cet égard pour les raisons suivantes : les prophètes Zacharie et Aggée, écrivant peu de temps après le grand événement supposé, n'y font pas le moindre allusion ; Esd. 1 et 2 n'ont aucune valeur historique ; Esd. 3 et Neh. 7, 673 ne renferment rien concernant la liste des exilés revenus dans la patrie sous Cyrus que par suite d'interpolations non historiques ; le petit nombre de déportés est en contradiction avec le grand nombre de Juifs qui, d'après cette liste, seraient revenus de l'exil ; les arguments au sujet du retour en question tirent des vides vaines recherches dans Esd. 1-7, 12, sont dénués de fondement. M. Koster ne se contente pas de ce résultat purement négatif, mais s'applique à montrer en outre comment la tradition concernant le retour de l'exil sous Cyrus s'est formée. D'après lui, le point de départ de cette tradition, ce sont les prédictions de Quiré-Isaï annonçant que Cyrus donnera la liberté aux Juifs exilés et reconstruira Jérusalem, avec son temple, ainsi que les villes de Juda. Ez. 1-5, 12, 13. Une seconde étape dans cette tradition est marquée par les textes plus récents du livre d'Isaïe où s'exprime la déception causée par la non réalisation de ses prophéties. Ez. 1, 2 ; 12, 10 s. ; 12, 13 ; 12, 14 ; 12, 15. Une troisième étape serait indiquée dans III Esd. 1, 41-5, 6, où est exprimée la pensée que Cyrus avait le dessein de reconstruire le temple de Jérusalem et de renvoyer aux Juifs leurs vases sacrés, mais qu'il en fut empêché. Suit une quatrième phase de cette évolution. Cyrus, tout en n'ayant pas laissé retourner les exilés dans leur patrie, envoie le gouverneur Schabassar de l'écrire les vases sacrés et

ne reconstruire et restaurer, dont il aurait véritablement joué les fondements (I Ed., v, 8-17; vi, 3-5). Finalement l'auteur des Chroniques serait arrivé à l'opinion traditionnelle, consignée dans I Ed., xiv m. W. Keatich rappelle, au dernier lieu, à montrer, appuyé sur le livre de Daniel et un certain nombre de livres apocryphes de l'Ancien Testament, que le point de vue du Chroniste sur la Restauration fut bien de présider immédiatement et que, pendant longtemps encore, des traditions différentes se sont maintenues à ce sujet. Il ne peut donc pas admettre qu'on permette d'insinuer le retour des exils sous Cyrus comme ne fait bien établi.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Gießen, Hunkler).

GERTHOLD SCHWENK, *Die hebräen Syrischen Übersetzungen der 1. Mosebuchstücken*, 1897, p. 250-262. — L'article qui veut d'être transcrit forme la suite et le fin de celui qui a été mentionné précédemment dans la *Revue de l'Hist. des Religions* (XXXVI, p. 359 s.). Tandis que celui-ci s'occupe principalement de la version syriaque relative au premier livre des Maccabées, que l'auteur appelle S¹, le nouvel article étudie spécialement S², le texte syriaque qui se voit à y a une vingtaine d'années. Notre auteur cherche à prouver que les deux ne sont que des produits indépendants l'un et l'autre. Il semble que S² ait une correction du S¹, mais, non d'après les versions grecques consultées par le traducteur de S¹, mais d'après ses recensions qui se rapprochent davantage du texte de la Vulgate.

D. JACOB, *Antike an einer Einführung in die Psalmen*, 1897, p. 263-279, et 1898, p. 39-119. — Ces deux études forment le troisième et quatrième articles que l'auteur publie sous le même titre (*Revue de l'Hist. des Religions*, XXV, p. 270 s., et XXXVI, p. 400). Le sujet spécial de la première de ces études porte sur le rapport intime qui existe entre les Psalmes et le culte du temple. Certes, dit l'auteur, tendant au culte un mélange joyeux. Ils parlent souvent de l'air du mont Sion ou de la sainte montagne, du temple, de ses parvis, de l'autel, des sacrifices, des instruments sacrés. Tout prouve que le culte était l'objet principal du chant des psalmistes. Même le langage de celui-ci se ressemblait de l'influence du temple. On aurait tort de déduire le contraire de quelques textes isolés qui ne semblent se rencontrer dans un sens opposé que d'une manière apparente. Les Psalmes sont donc essentiellement un produit du judaïsme, l'idée du culte croyant disposé à se soumettre à la Loi, où l'élément rituel prédomine. Dans la seconde étude, l'auteur se demande d'après quels principes les derniers rédacteurs des Psalmes les ont placés dans leur ordre actuel. Déjà les anciens exégètes juifs et chrétiens ont cherché à résoudre ce problème. De nos jours, on s'en est également occupé, mais sans trouver une solution satisfaisante. Notre auteur part de l'idée que le Psautier était à la fois un manuel, servant au culte du temple, et un livre de prière pour les particuliers, et déclare que, dans chacun des cinq recueils du Psautier, ces dernières occupent la se-

bonne place. De plus, les poèmes attribués à un même auteur ont été groupés ensemble. Et cela n'est pas le cas pour tous les poèmes de David, c'est qu'on voulait en caser dans tous les recueils; afin de donner à chacun un caractère épique. M. Jamb cherche à justifier également la place assignée aux poèmes de Korah, d'Asaph, de Hémou, d'Éthan, etc.

L. TERNER. *Syriack-Hebraischer Glossar zu den Psalmen nach der Peschito*, 1887, p. 299-334. — Cet article est la simple continuation du travail déjà mentionné et caractérisé précédemment dans cette Revue (XXXVI, p. 101).

E. KLOSTERMANN. *Ein neues Griechisches Urtextpsalterium*, 1897, p. 329-334. — A la bibliothèque royale de Berlin on trouve un manuscrit du psautier datant du xiv^e ou du x^e siècle et traduisant, d'après l'impression du catalogue, un « Recueil de chants apocryphes ». On y trouve complètement ps. CXI-CI, et Cant., etc., partiellement ps. CV et CVI, et Cant., etc. En 1895, l'attention de M. Klostermann fut portée sur ce manuscrit, et il se mit à le comparer avec le texte du *Folio Testamentum graecum de Heliae-Persona*. Notre article présente le résultat de cette comparaison.

M. WENDEL. *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire-archéologique de la France*, 1898, p. 1-82. — L'auteur s'applique à démontrer d'abord que méroïsme veut dire simple et non dérivé méroïque, l'objet ou celui qui est objet, et non celui qui est, comme de Lagarde l'a soutenu avec persistance. Mais la preuve de ces termes n'est jamais employée pour désigner l'indien parvenu à civilisation. Tous les rois israhélites furent ainsi par un prêtre, lors de leur exillement, et par suite considérés comme des personnes saintes. L'indien est d'abord un ancien roi des Chananéens, qui avaient l'halle à leur disposition, ou qui n'était pas le roi des anciens Hébreux, habitants du désert. C'est d'eux que les Israélites ont emprunté l'usage d'offrir les plantes saintes et les rois. Dans les temps postexiliques seulement, quand les Juifs n'avaient plus des rois, des rois de Juda, à leur tête, lui ont introduit l'usage d'offrir le grand prêtre; et finalement la communauté juive lui a substitué comme l'objet de Dieu. Le Messie ne reçoit ce titre que plus récemment, après l'époque des Macchabées.

W. BACHER. *Ein alter Kanaanitisch-der jüdischen Bibelherkunft. Sacher Jahrbuch*, 1898, p. 83-98. — Cette expression est usitée dans la plus ancienne terminologie du lexique biblique. L'auteur en explique l'emploi dans quarante cas. Le but de son étude est de prouver que la signification qu'on lui a toujours attribuée et qui en fait un synonyme de monument ou moyen de faire souvenir, n'est la vraie, et non celle que Jastot lui a récemment attribuée et d'après laquelle *sheherazai* synonyme de *shalem*, nom.

H. ZEPHIER. *Kanaanitisch, Hebräer und Nachkommen*, 1898, p. 129-135. — L'auteur, donnant d'abord une nouvelle interprétation du ts du tsan., etc., met dans la bouche d'Ésa cette parole : « J'ai vu l'homme (Cain) du signe de Javé. » Ce signe signifiait, d'après lui, la circoncision, empruntée par les Israélites

aux Kénites. Parquon de là, il ajoute une série de considérations sur les rapports entre les Juifs et les Kénites et leur établissement dans le pays de Canaan.

Friedrich Schwallé. *Ueber einige palästinische Völkernamen*, 1893, p. 126-152. — L'auteur s'occupe d'abord des Nephilim, présentés dans nombre de textes de l'Ancien Testament comme une vieille peuplade de la Palestine. Il cherche à prouver que c'est par erreur, vu que ce terme était primitivement un nom commun, qui signifie les nains. Les Emim, autre désignation d'une ancienne peuplade paléstinienne, sont à ranger dans la même catégorie; ils appartiennent également au monde des esprits et doivent avoir été une espèce de spectres. Les Zimzumim sont encore dans le même cas, ainsi que les Anakim, les Nephilim et les Zuzim.

H. Kottel. *Cyrus und Deuterokönige*, 1898, p. 145-162. — M. Kottel rend attentif à la ressemblance frappante qui existe entre certaines expressions de Deutéro-Esaie (127, 1 ss) et de l'inscription cunéiforme se rapportant à Cyrus, au point que, d'un côté ou de l'autre, il semble qu'il y ait une imitation. Mais on établit une telle imitation ou exclus pour différentes raisons. Comment alors expliquer la ressemblance en question? En admettant que, de part et d'autre, on a utilisé la longue unité à la cour de Babylone, dans des cas de ce genre, il en résulte que Deutéro-Esaie a vécu et écrit dans la Babylonie.

Theologische Studien und Kritiken (Halle, Perthes).

Paul Klemm. *Die Naturanschauung des Alten Testaments*, 1898, p. 7-33. — Un trait caractéristique de l'Ancien Testament est la richesse extraordinaire d'expressions qu'on y rencontre concernant les objets de la nature, comme certaines plantes et métaux, les usages et la pluie, les différents contours des montagnes et des vallées, le cours des eaux, etc. Il faut noter en outre que tous les objets de la nature sont envisagés comme des produits de la création du seul vrai Dieu. D'autre part, on y constate un parallélisme continu entre la nature et la vie humaine, les phénomènes de la nature apparaissent tantôt comme des éléments du vice et tantôt comme des récompenses de la vertu. Ailleurs, connus dans le premier état de la création, certains peuples et une série de chapitres du livre de Job, les œuvres de la création se présentent comme un tout organique, formant l'univers et en elles-mêmes dignes d'attention. Quand est-ce que cette conception cosmique a pris naissance, en Israël, à côté de la précédente, plus populaire et qui nous remontrons principalement chez les anciens prophètes? Nous en trouvons des traces évidentes chez Jérémie, puis chez Eséchiel et le second Esaie. Mais en y regardant de plus près, on peut en découvrir déjà chez Amos et dans quelques passages remontant plus haut.

JACQUES LAF. *Das Aberglaubensbuch des Bucher* (Münch., 1808, p. 24-70). — Pour déterminer la date de composition du livre de Job, on est parti tantôt des lieux parallèles qu'on en rencontre dans le reste de la littérature hébraïque et tantôt d'indications historiques, religieuses, morales, linguistiques, etc. Nous avons pensé que, pour arriver à un résultat satisfaisant, il faut combiner toutes ces données. En procédant ainsi, il arrive à la conclusion que le livre de Job fut composé sous le règne de Sédécias.

Ed. König. *Synkritische Rückersuchen Altes Testament*, 1808, p. 524-539. — Les observations de M. KÖNIG portent principalement sur plusieurs questions problématiques concernant la genèse apocryphe.

C. PIERRECEUX.

SCOLASTIQUE

Revue néo-scholastique, publiée par la Société philosophique de Louvain, depuis le mai 1828.

M. DE WULF. *Histoire de la philosophie médiévale*. — Ce ne sont plus seulement des érudits isolés, écrit M. de Wulf, mais des groupes qui se sont mis à étudier l'histoire de la philosophie médiévale. Et il signale les travaux de ceux de ces groupes — l'école de M. Baumacher de Breslau, à qui s'est joint M. Hartling de Munich; la Société de philosophie médiévale, qui nous vient récemment fondée à l'Ecole des Hautes-Études, Paris; les sociétés qu'a déjà publiées cette dernière société. Il s'attache spécialement au *Lectures* dans la *théologie chrétienne* du pape encyclique, de M. Philippe, qui a paru d'abord dans cette Revue, nos discussions sur la liberté de travail de Gottschalk, de Hubert Mann, d'Hincmar et de Jean Scot, où il relève surtout la mention des écoles à montrer que la scolastique carolingienne a contribué à la destruction de l'empire de Charlemagne, Le Gerbert d'après l'histoire et la légende lui semble « mettre bien en lumière la grande figure du pape philosophe, faire œuvre de vérité et de justice, en substituant l'histoire à la légende ». Le *Rococo philosophique et théologique*, d'après la *légende et d'après l'histoire* a lui « grand mérite d'avoir rassemblé tous les documents qui se rapportent à l'œuvre théologique et philosophique de Roscœn, de jeter un jour salutaire sur les textes classiques qu'on s'était habitués à maltraiter et à fausser ainsi de leur interprétation intégrale, de mettre en lumière quelques passages nouveaux dont on n'avait pas suffisamment tiré parti auparavant; etc. »; M. de Wulf s'attache à constater « qu'un bon logicien ne peut être que philosophe et que le philosophe est aussi un bon logicien ». Nous avons examiné avec l'attention qu'elle mérite les raisons apportées par M. de Wulf; mais nous ne saurions abandonner le point de vue historique auquel nous nous

étapes plus. Il nous suffit que « ni Othon de Frisingue, ni saint Anselme, ni Abelard n'ont essayé de affirmer positivement que le trichisme de Hécéto est un cas spécial de son monolisme » ; nous n'avons nullement besoin d'en conclure « qu'ils l'ont pu formellement ». Et s'il s'agissait de Descartes et, en fait, nous sommes autorisés à dire ce que nous affirmions Othon, ni saint Anselme, ni Abelard, ce que nous dit M. de Wulf, il faudrait se demander tout d'abord si le philosophe et le théologien admettent aux mêmes principes en raisonnant pour établir leurs doctrines. N'y a-t-il pas, nécessité pour l'un de se soumettre au tout et par conséquent au principe de contradiction, tandis que l'autre fait plutôt usage de ce qu'on pourrait appeler le principe de perfection ? Mais lors même les conclusions de l'un pourraient-elles contredire les affirmations de l'autre ?

Sur l'origine de la méthode scolastique, M. de Wulf accepte complètement nos conclusions ; Abelard l'a préparée, Alexandre de Hales en a été la véritable créateur.

A la collection entreprise par M. Baumer (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters) et à laquelle s'est joint depuis le comte de M. Hertling, M. de Wulf attribue les mérites suivants : 1° la publication de textes, la plupart inédits, surtout les échantillons méthodes de la paléographie et de la critique diplomatique (De unitate et de immortalitate de Simpliciano. Pour sicut d'Avicennano) ; 2° un livre considérable de références et de notes, rassemblées abondamment le auteur, mais contenant parfois des hors-d'œuvre ; 3° une intelligence parfaite de la philosophie péripatéticienne et scolastique ; 4° le milieu historique des diverses thèses, voire même des éléments d'une théorie philosophique. Puis M. de Wulf insiste surtout sur l'Adm. de Lila du docteur Baumgartner, qui ne voit pas dans son auteur un pythagoricien, comme faisait Hauréu, mais plutôt un platonicien parfois neo-pythagoricien et aristotélicien ; sur les opinions d'Al-Kindî, publiés par M. Albino Nazzari, sur la dissertation de M. Max Dauter consacrée à Josef Ibn Zaidik, sur les éditions de Simpliciano et les travaux auxquels ils ont donné lieu (Corcoran, Bârow, Baumer, Baumgartner) ; sur les recherches de M. Mathias Baumgartner, relatives à la théorie de la connaissance chez Guillaume d'Auvergne.

Pour montrer « que le temps n'est plus au l'en défilé du délaquer le moyen âge », M. de Wulf aurait pu mentionner aussi la Bibliothèque de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain, qui compte déjà de nombreux volumes. Tandis que notre Bibliothèque de philosophie médiévale est purement et strictement historique, qu'elle se propose exclusivement de faire connaître des doctrines auxquelles nous ne songeons pas à nous rallier, tandis que MM. Baumer, Hertling et leurs collaborateurs, tous ou presque tous catholiques, semblent cependant se rallier à des systèmes différents, les auteurs de Louvain ne se contentent pas d'étudier le moyen âge ; ils veulent reprendre la théologie et l'adapter aux besoins de la société moderne, comme la mettre en accord avec les progrès des sciences. Aussi à côté d'ouvrages essentiellement historiques ;

Histoire de la philosophie scolastique dans la Pays-Bas et la Principauté de Liège, Études sur Henri de Gand, Le problème des universaux dans une doctrine scolastique du 13^e au 15^e siècle (de Wulf), La Philosophie de saint Thomas d'Aquin (Grobay), Signes et non signes philosophiques et dogmatiques : le Cours de Philosophie de Mgr Mercier, le Problème de la finalité (Ducoudré), le Juste-pénitent (Maret), Les principes du positivisme scientifique (Hilbrow), etc., etc.

M. de Wulf (qui est-ce que la philosophie scolastique ? (1^{re} article). La scolastique constitue, dit M. de Wulf, un mouvement d'idées aussi complexe, aussi diverse d'intentions que les plus belles synthèses de l'antiquité. Elle a des principes dominants, des idées originales, un genre propre, elle constitue un ensemble organique de doctrines nettement organisé. Aussi M. de Wulf veut-il substituer une définition doctrinale aux définitions tirées de l'étymologie ou de l'appareil extérieur des écoles. Et, à la fin de ce premier article, il aboutit à cette conclusion : « La scolastique n'est pas l'ensemble des doctrines qui se sont fait jour au moyen-âge ; elle n'est qu'une des nombreuses écoles du temps, et l'on veut « l'école » par excellence, parce qu'elle est la plus belle, la plus puissante et la plus universellement répandue en Occident ».

P. PIVAROT.

CHRONIQUE

FRANCE

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — Séance du 4 février 1898 : M. Hennebelle expose le plan des recherches sur l'archéologie byzantine en que l'île d'Albanie à Constantinople. Des monastères seront consacrés aux antiquités d'une région ou aux œuvres de même catégorie. Ainsi on fera une étude pour le Corpus des monuments byzantins, comprenant les œuvres d'architecture, de sculpture, de peinture et de mosaïque. D'autres pour l'école byzantine à la revue des inscriptions byzantines chrétiennes depuis la chute de l'Église jusqu'au 15^e siècle, avec reproduction en facsimilé. MM. Miliet et Laurent poursuivront leur travail en ce sens depuis quatre ans dans l'Argolide et le Péloponnèse. M. Hennebelle soumet à l'Académie une collection de dessins et d'aquarelles de M. Chassigny, l'un des architectes qui a accompagné les explorateurs. Ce sont en grande majorité des reproductions d'églises ou de décorations d'églises des 11^e et 12^e siècles provenant de l'Argolide, de la Laconie et de la Messénie.

— Séance du 11 février : M. Louchon, président, communique de la part de M. le Ministre de l'Instruction publique des renseignements sur les fouilles opérées au sud de Beyrouth par le Dr Jules Bourcier, qui a découvert des puits funéraires phéniciens du 7^e siècle av. J. C. et une grande mosaïque appartenant à une église assez vraisemblablement dans le voisinage du temple antique.

— Séance du 18 février : M. Baron de Villoreux communique une lettre du P. Delattre sur les fouilles de Carthage. L'infatigable explorateur a trouvé une nouvelle nécropole punique, à puits rectangulaires contenant à des sépultures ornées dans la roci. Les tombes, munies de leur mobilier funéraire (anneaux à double orillon, colliers, terres cuites en forme de rouleaux représentant un vase, etc.), un homme étendu sur un lit, une femme devant de la double tête et une déesse voilée ressemblaient beaucoup à celles de Séon et — ajoute M. Philippe Berger — les sarcophages trouvés par le P. Delattre offrent une grande ressemblance avec ceux que M. Jules Bourcier a découverts près de Beyrouth. Le P. Delattre envoie aussi les photographies et les estampages d'une dalle de Séon, malheureusement brisée en partie, d'un temple consacré à Astarté et à Tanit.

— Séance du 11 mars : M. Bousquet soumet à l'Académie, de la part de M. Lakhé Deslucens, la photographie des graffiti de la maison de Thère, au Palatin, où l'on avait pu reconnaître une représentation du Christ crucifié (voir Revue, t. XXXVII, p. 102). L'expert même de cette interprétation, M. Marquès, reconnaît qu'il s'agit d'un bœuf.

— M. Barth présente une inscription d'un coffre à reliques du Bouddha découverte dans le district de Baoli, sur la frontière de Népal.

— Séance du 1^{er} avril : M. Barth annonce que le professeur Bechthold se propose de publier une belle photographie du monument de l'Altepyramide qui possède l'Université de Tubingen.

— Séance du 7 avril : M. de Hely étudie l'inscription indéchiffrable, notamment syllabique et probablement d'origines anglo-saxonnes, qui se lit sur une bague de l'époque d'Angers, Elger. Une bague de saint Malo, évêque de Sébaust, repulsa dans un livretaire du xiv^e siècle, portait la même inscription, qui fut expliquée par un saxon syllabaire du temps. Il faudrait en retrouver la clef.

— Séance du 15 avril : M. Bernard, dans une note présentée par M. Sarrat, prouve que la jeunesse étudia près de Khotan, où la mission Entress de Hlins a trouvé le manuscrit en caractères khatautshi, dénommé écriture, doit être identifiée avec le monument que le prince Houli-Houng Hloun Tchang appelle Gotsinga.

— M. Sarrat annonce que M. Sylvain Leli a pu se procurer un texte beaucoup plus complet de la table du Chongu Xongpou.

— M. Amélineau expose le résultat de ses nouvelles fouilles à Abydos (voir Revue, t. XXXVII, p. 110).

— Séance du 22 avril : M. Foucher, notre collaborateur, communique à l'Académie les principaux résultats de la mission qu'il a accomplie dans les Indes anglaises, spécialement dans le Cachemire et dans les régions voisines de la frontière afgane. Il a rapporté des sculptures, des reproductions de monuments géométriques, des monnaies, des manuscrits, tout un ensemble de précieux documents qui lui permettront d'écrire une Histoire de l'Inde du Nord-ouest romaine dans l'Inde. Les monuments égyptes seront exposés au Musée du Louvre, les manuscrits et les médailles à la Bibliothèque Nationale.

— M. Marquet présente des observations sur la nomenclature égyptienne proposée par M. Amélineau concernant les fouilles récentes d'Abydos. Le tombeau royal découvert par M. Amélineau est très important, mais on ne saurait admettre avec lui que ce soit réellement le tombeau d'Osiris ou que celui-ci ait été historiquement roi d'Égypte. Le tombeau royal a été transféré, certainement en Abydos d'Osiris. M. Amélineau dépose son interprétation du monument.

— Séance du 29 avril : M. Philippe Berger lit au même titre sur la dédicace égyptienne d'Osiris, son fils, consacré au dieu Hathor-Nefer. Cette inscription

trouvée par M. Biedler dans les ruines de Malabar, en Tunisie, a préservé la dévotion d'un temple à ciel découvert, terminé par une voûte en ferme de pignon. On accédait au temple par un large escalier. Au sommet du dôme se dressent deux statues inscrites sur des papyrus et une dédicace latine à Séptime doit être également mise à jour.

— Sur le rapport de M. Decharme, la commission du prix Stanislas Julien décerna au prix de mille francs à M. de Girard pour son ouvrage sur le système religieux de la Chine.

— Séance du 13 mai : M. Schlumberger étudia un feuillet de papyrus byzantin du IX^e ou du commencement du X^e siècle. On y voit la Christe crucifiée; à côté sont représentés la Vierge et saint Jean, plus bas les saints Jean et Paul. On partageait les vêtements du Christ. Le tout repose sur un piedestal orné, à droite est, M. Schlumberger, d'après une inscription qui accompagne cette figure, écrit qu'il s'agit des deux représentations de l'Église, phénomène très rare dans l'iconographie chrétienne.

— L'Académie décerna le prix Berger, d'une valeur de 1,500 francs, à MM. H. Dangle et René Chastelain pour leur publication de l'*Archéologie Celtique* de Parisiens.

— M. Saurer fit un rapport du M. Adolphe Leclerc, résident au Caire, sur les antiquités de ce pays.

— Séance du 27 mai : Sur le rapport de M. Decharme le prix Fould est partagé également entre M. Georges Fournier pour sa thèse sur l'*Ordre Leontéen* et M. Eugène Leclerc-Pouille pour son ouvrage sur l'*Architecture religieuse dans le district de Sésoie*.

— M. Gabelon présenta l'Académie de deux monnaies de la ville de Jérusalem, sous la Monarchie. Ce sont les premières monnaies connues de cette localité. Elles sont en bronze, à l'effigie d'Hérode. Au revers figure lais-Astoria tenant la croix d'Orion.

— Séance du 2 juin : M. Rousselle présenta à l'Académie un rapport du H. P. Petit, supérieur des Augustins de Gail-Kend, près Soutal. Ceux-ci ont fondé une Ecole des Arabes études religieuses pour développer la connaissance de l'islamisme et des religions chrétiennes et byzantines.

— M. Salomon Reinach étudia un groupe en marbre découvert à Oudéas (Vézère) et décrit par M. Debruhl, directeur du musée de Sofia. Il représente une femme assise s'appuyant sur un sphinx nu; entre les deux personnages on trouve une Aphrodite et Adonis, copie d'un original de l'école de Praxitèle. M. Roussy rapproche ce groupe de celui du d'Oronte et d'Eleusis, qui lui semble également le groupe conjugal d'Aphrodite et d'Adonis.

— Séance du 10 juin. Sur le rapport de M. Havet, la commission du prix Ordinaire décerna le prix, de la valeur de 2,000 francs, à M. Georges Lafaye, maître de conférences à la Faculté des Lettres de Paris. Le sujet était : *Christus dans les Métamorphoses d'Orphée* ce qu'il a pris aux Grecs et romains il l'a transformé.

— *Séance du 17 juin* — M. Paul Fournier, professeur à l'Université de Grenoble, attribue à Joachim de Floris une œuvre inédite de la fin du xiv^e siècle, le *Libro de una philosophia*, d'après les doctrines énoncées dans cet ouvrage et les données qu'il renferme sur la personnalité de l'auteur. Il cherche à démontrer que la célèbre théorie des trois périodes de l'histoire, celle du Père, du Fils et du Saint-Esprit, n'est que l'application à l'histoire des spéculations théologiques de Gilbert de la Porrée, lequel circonscrivait l'unité de la Trinité à la distinction des trois personnes.

— *Séance du 24 juin* — M. Hamy présente la reproduction photographique du manuscrit mexicain conservé à Rome, au Musée de la Propagande, dans lequel se trouve une publication éditée dans le troisième volume de Lord Kingsborough. Cette belle reproduction, exécutée aux frais de M. le duc de Luynes, est accompagnée d'une notice du manuscrit par le P. Eusebio, le commentaire de ce manuscrit composé vers la fin du xiv^e siècle par le jeune Falcón vient également d'être publié par MM. del Paso y Troncoso et E. Chavero, dans le *L. V del Anales del Museo Nacional*. — M. Hamy annonce aussi la prochaine publication, chez l'éditeur Leroux, aux frais du duc de Luynes, de deux manuscrits mexicains du Palais-National.

Publications reçues : M. l'abbé Duchesne a publié chez Fontemoing une deuxième édition revue et augmentée de ses *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne* (in-8° de xiii et 334 p.). Les modifications à la première édition ne portent que sur des détails généralement de moindre importance. On appréciera l'addition d'un bon index qui facilitera singulièrement l'utilisation de ce livre.

M. H. Pagnon, consul de France à Alep, a publié chez Weiser la première partie des *Inscriptions mandéennes des coupes de Khéranir* (texte, traduction et commentaire philologique avec quatre appendices et un glossaire; — in-8° de 166 p. et 36 pl.; prix 1.25 francs). Il s'agit des coupes en terre cuite, avec inscriptions tracées à la plume en caractères mandéens, trouvées en 1894 à Khéranir, sur la rive droite de l'Euphrate. Elles remontent, d'après M. P., aux deux ou trois premiers siècles de l'ère. A cette occasion il parle des origines de la suite mandéenne encore si mal connue, d'après un auteur nestorien du xiv^e siècle, Théodore Bar-Konai. Les formules magiques, qui se répètent beaucoup, renferment de nombreux noms de génies et les noms des personnes à qui elles sont destinées.

BELGIQUE.

Le *monnaies etraill' des = Antiqua Hollanclum* a été publié à part : Les *Sigilla de crastell' de l'communité* offre un des plus curieux exemples de la manière dont se sont formées les légendes de saints et présente aussi un intérêt général à côté de l'intérêt particulier que l'on peut éprouver pour les SS. Villo et Adrien.

tus, les SS. Oregus et Eusebia. Il serait trop long de entrer ici ces innombrables et cependant très naturelles confusions de saints, ces perennes allusions d'épithètes, ces réminiscences de la légende non bien fermées sur l'histoire réelle à laquelle on s'est accrochée. Il faut fin toute cette dissertation, très instructive pour les mythologues même pour les historiens et qui est assurément dans l'espèce une des meilleures que nous connaissions.

ALLEMAGNE

Le XV^e volume des « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » contient : 1^o Une étude de M. Theodor Klotz, *Der Prozess und die Acta S. Apollonii* où il reprend la question déjà si souvent discutée du martyr de sénateur Apollinaire sous le règne de l'empereur Gordien, en le rapprochant par la discussion des textes nouveaux apportés à la controverse en ces dernières années : la version arménienne des actes du martyr publiée en 1893 par M. Gougeon et la version grecque publiée par les Bollandistes en 1894, qui s'est bien transformée dans le manuscrit grec de Paris, en la font reconnaître, au lieu d'un contemporain des apôtres M. Klotz donne une très grande valeur à ces Actes grecs. Il croit pouvoir lever toutes les difficultés qui présentent au point de vue juridique le cas du procès évoqué par Eusebe. — 2^o Une monographie du plus distingué des disciples de Harnack, Julian d'Elkann (*Julian von Elkann, sein Leben und seine Lehre; ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus*), par M. Albert Bruckner, pour lequel on avoue qu'il est possible de surmonter la psychologie exacte d'un auteur dont les écrits sont perdus et dont la pensée on nous est connue que par les allusions de ses adversaires. Julian d'Elkann fut le principal adversaire de saint Augustin dans la controverse pélagienne. Rompu à la discussion philosophique, il sut acquiescer les points les plus remarquables de la doctrine augustinienne et avec tribuna prit-elle à pousser le grand théologien vers les doctrines plus rationalistes augustinienne de sa dernière période. — 3^o *Ueber den ersten Johannesbrief*, par M. Harmsch. — 4^o Les deux autres mémoires de ce volume, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus*, par M. W. Auz, et *Monarchianische Prolegomena zu den vier Evangelien*, par M. Peter Göttsch, sont bien sûr l'objet de comptes rendus spéciaux dans cette Revue.

— Le fascicule LIX des publications de la « Société pour l'histoire de la Réformation » nous apporte un très curieux recueil de rapports contemporains concernant Luther à la diète de Worms : *Briefe, Depeschen und Berichte über Luther, vom Wormser Reichstage* (Halle, Neueneyer; 1890), par M. Paul Kalb. Ces pièces sont un vrai complément au recueil des *Depeschen* du prince Jérôme Alexander déjà mentionné par le même auteur. Quoique déjà publiées dans divers grands recueils diplomatiques, elles ont été soigneusement groupées ici, de manière à présenter une reconstitution exacte de l'impression produite par Luther sur la grande assemblée de Worms.

Die attische Autokthonenmythe bis auf Euripides, par M. E. Ermatinger (Berlin, Mayer et Müller) passe en revue tous les passages qui, depuis Homère jusqu'à Euripide, se rapportent aux légendes attiques ainsi que les œuvres d'art qui les représentent. Ces légendes sont relatives à Erichthonios-Erechthe qui, d'après l'auteur, ne furent à l'origine qu'un seul et même personnage. C'est un bon instrument de travail pour l'étude de la question.

ITALIE.

M. Ignazio Guidi a publié à Rome, Casa editrice Italiana, la *Fezda Nagast* ou « Législation des rois » (gr. 14-8 de 11 et 339 p., prix : 30 lire) qui est le code religieux et civil de l'Abyssinie, traduction éthiopienne d'un recueil arabe de droit canonique, d'après les décisions des annales et les doctrines des Pères considérés comme orthodoxes par les monophysites. Cet ouvrage traite du mariage, du mariage, des prescriptions concernant l'individu, la famille et la cité.

J. R.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.



ÉTUDES DE MYTHOLOGIE SLAVE

LES DIVINITÉS INFÉRIEURES

1° Les divinités du destin.

On a souvent cité le texte de Procope (*De bello gothico*, III, 14) : « Les Slaves ne connaissent pas le destin et ils ne croient pas qu'il ait quelque pouvoir sur l'homme. Mais quand la mort les menace, soit pour cause de maladie, soit à la guerre, ils promettent, s'ils en échappent, de faire un sacrifice à Dieu (ou au Dieu *въ Богъ*), et ayant échappé, ils le font et ils sont convaincus qu'ils ont dû leur salut à ce sacrifice. Ils adorent les fleuves et les nymphes et d'autres divinités (*богаты*) et ils leur font à toutes des sacrifices et ils font des divinations dans ces sacrifices. »

Les textes et le folklore nous permettant de compléter et de compléter ces lignes de Procope. Si les Slaves ne connaissent pas le destin qui régit les destinées des peuples ou des empires, ils connaissent des personnages qui président à la naissance ou à la destinée de l'homme. Attestés par les textes du moyen âge, ces personnages vivent encore dans la tradition populaire. On les appelle *Rodjénice*, *Rodjénice* (de *rod*, naissance), ou *Sudjénice* (de *sud*, jugement, destin).

Alanasiev a cité (*Œuvres poétiques des Slaves*, tome III, p. 448) un texte slave-russe du x^e siècle connu sous le nom de Questions de Kyrik : « Est-ce qu'on offre à la Naissance et à la Rodjénice des palmes, du fromage et du miel ? — Malheur, dit l'évêque, à ceux qui boivent à la Rodjénice. » Alanasiev cite encore un frag-

nant slaveo-russes d'une traduction d'*Isaïe* (LXX, 41, 42) : « Vous qui abandonnez l'Éternel, dit le prophète, qui rabaissez la montagne de ma sainteté, qui dressiez la table à l'armée des cieux et qui fournissez l'aspersion à autant d'astres qu'on en peut compter, je vous comptrai aussi avec l'épée » (Il s'agit des Juifs qui pratiquent des rites païens.) Une traduction slaveonne d'*Isaïe* qui porte la date de 1274 dit ceci : « Vous qui m'avez abandonné et qui préparez une table aux Rojanitsas. »

D'autres textes attribués à saint Jean Chrysostome développent celui que nous venons de citer et mettent en scène Rod et Rojanitsas, c'est-à-dire la Naissance et les êtres mythiques qui y président. Dans le recueil (*Sbornik*) dit de Paisii on voit figurer encore Rod et les Rojanitsas. Il nous fait connaître les fêtes qui accompagnaient la naissance et dans lesquelles on invoquait Rod et les Rojanitsas en faveur du nouveau-né, en leur offrant des aliments, notamment du pain, du fromage et du miel. Un autre texte cité par Veselovsky¹ dit : « Les fidèles sont ceux qui servent Dieu et non les Rojanitsas. » Un texte du *xv^e* siècle cité par Miklaïvitch dans son Dictionnaire slaveo dit : « Ils prient Peroud et la Naissance (Rod) et les Rojanitsas. » Ces textes sont complétés par le folklore. Nous trouvons des Sudnice, Sudjenice, Sojenice, Sudički, une Dolja (destinée) chez les Russes, une Svěca (Ventura, Fortune) chez les Serbes. Les Bulgares connaissent les Orisnici ou mœurs Oranici. Leur nom vient d'un verbe *oriam* (du grec *ἐρίω*, déterminer). Elles déterminent les destinées de l'enfant. Il y en a trois bonnes et trois mauvaises. D'après un texte cité par Tcholakov, la première Orisnica donne à l'enfant l'intelligence et lui apprend à lire, la seconde lui donne la santé et la beauté, la troisième l'accompagne dans toutes les circonstances de sa vie, lui apprend à exercer un métier et à s'enrichir. Tout homme a trois hommes Oranitsas et trois méchantes. Le mot *orisanitsa* a fini par désigner en bulgare le destin, la fortune.

En somme, si les Slaves n'avaient pas connu l'idée abstraite

1) *Antiquaria, de Tchernov, Mémoires de la Section russe de l'Académie de Saint-Petersbourg*, 1902, p. 168.

du destin, le *fatum*, ils connaissaient des personnages mythiques qui présidaient à la naissance et à la vie de l'homme. Ces personnages, comme les Parques et les Fées, sont toujours du sexe féminin.

27. Les *Vilas*.

« Ils honorent les fleuves et les nymphes », dit Procope, dans le passage que nous avons cité plus haut. Nous trouvons en effet dans les textes anciens et dans le folklore des personnages mythiques qui répondent aux Nymphes de l'antiquité classique.

Les textes slaves-russes (réunis par M. Krot, p. 314) que nous avons cités plus haut à propos de Péroun, de Khors, de Mokoch, de Roul et des Rojandzous parlent également des *Vilas* (au pluriel). L'un d'eux donne même un datif masculin singulier *vilu*, qui suppose un nominatif *vil*. C'est probablement une distraction ou une ignorance du copiste. Les textes sont en général du xiv^e ou xv^e siècle, mais ils ont pour base des rédactions antérieures. Dans une traduction slaveonne de Georges Hamartolos, le nom des Sirènes est traduit par *Vilya*. Chez les Bulgares un manuscrit religieux du xviii^e siècle, reproduction de manuscrits antérieurs, décrit ceux qui honorent les Samovilas et qui sont les renégats du Christ. Chez les Serbes le mot *Vila* n'apparaît pas, que je sache, dans les anciens textes. Il ne figure pas dans le Dictionnaire paléoslave de Danilchitch, mais on trouve le mot *Samovila* dans un texte du xiv^e siècle (Miklosich, *Lexicon*). Une charte de l'empereur Constantin Asen (xiii^e siècle) mentionne aux environs de Skopje un *Vilsky Kladoz* (Puits des Vilas). Un texte du xiv^e ou xv^e siècle (*Archiv*, tome I, p. 609) est intitulé : « Comment commença, où fut conçue la Samovila. »

On a longtemps considéré la Vila comme propre aux Slaves du midi, aux Serbes en particulier. Des recherches plus récentes prouvent qu'elle a été connue chez tous les Slaves, sauf les Slaves baltes. Kollar l'a retrouvée chez les Slovaques (*Spis.*

1) Voir aussi Gremeskiy, *Materialy*, sub voce *Vila*.

2) Veselinskiy, *Archiv*, p. 255; Gremeskiy, sub voce *Vila*.

conté, I, 112). Dans le comitat de Transsylvanie les Vilas sont considérées comme les âmes des fiancées mortes après les accor-dailles. Elles ne peuvent trouver la paix et sont condamnées à errer la nuit. Si elles rencontrent un homme, elles l'entraînent dans leurs danses et le font danser jusqu'à ce qu'il ait rendu l'âme. On en trouve des traces en Pologne. Dans les envi-rons de Sinsradz les Vilas sont les âmes de belles jeunes filles condamnées, à cause de leurs péchés, à flotter entre le ciel et la terre. Elles rendent aux humains le bien ou le mal qu'elles en ont reçu pendant leur vie. M. Machal a cité, p. 114, deux textes qui semblent prouver l'existence de la Vila en Bohême. Aux en-viron de Zamboritz les Allemands disent en parlant d'une per-sonne qui s'est égarée dans les bois : *Die Wile hat ihn verführt*. Dans le pays de Hradec on dit que les *bludický* ou faux folles sont les âmes de ceux que la Vila a fait péir.

Qu'est-ce que le mot *Vila*? Il n'est réellement usité que dans les langues balkaniques, le bulgare, le serbo-croate et leur con-génère, le slave. L'Académie de Saint-Petersbourg dans son récent Dictionnaire russe le signale avec raison comme un mot étranger. Miklosich en ignore l'étymologie. Mais il propose avec raison, selon moi, de lui rattacher les mots suivants bulgares : *vilnâq*, je suis soumis à l'influence des Vilas, je dorsions fou ; *vilogor* *vilâ*, fou. Ce mot très ancien figure déjà dans la Chro-nique dite de Dallmil (sur *vilâs*) ; *vilati*, mener une vie débauchée, torquer ; *vilâ jest lât se diery moabâkymî*, le peuple for-mé avec les filles de Moab ; *vilny*, voluptueux, débauché ; *vilost*, folie, etc. En polonais, nous avons : *szale*, fou, «oi ; *szaleńczy*, faux des folies ; *szaleństwo*, fou, égaré. La première partie du mot appartient à la racine *lat*, fureur.

Tous ces mots paraissent bien se rattacher à l'idée païenne de la Vila (idée de dieu païen, de paganisme, de possession démoniaque, cf. les dérivés de *dei*). Mais il ne nous explique pas l'é-tymologie de Vila¹. M. A. Vosslovsky suppose que la forme an-

1) Si le mot *Vila* a disparu en russe, s'est probablement qu'il a été rem-placé par *bumblin*. (Voir plus loin.)

étienne de Vila est *Vila*; il la compare au lithuanien *vėlis* qui veut dire les ancêtres et au grec *εἶλας* qui voudrait dire mêmes, étant et d'où viendrait *εἶλας*; le tout se rattacherait à une racine indo-européenne *cel* = perir, qui se retrouverait dans *Walhall* (*Walhalla*). Je rapporte cette hypothèse sans m'y associer. Elle me paraît singulièrement audacieuse.

À défaut de cette étymologie on en propose une autre purement historique. Des fêtes en l'honneur des morts étaient célébrées au printemps dans la saison des roses et des violettes. On les appelait *dies rose*, *rosalia* (nous y reviendrons à propos des *Roussalkas*) ou les appelait aussi *dies viole*. Ce mot se retrouverait dans le nom des Vilas. En somme, nous restons dans la région des hypothèses.

Les textes que nous avons cités plus haut nous attestent le culte des Vilas, chez les païens (ce sont les Nymphes de Procope) et chez les Slaves encore mal convertis au christianisme. Il a persisté dans les campagnes, particulièrement chez les Slaves méridionaux. La littérature orale des Serbes, des Croates et des Bulgares répète sans cesse le nom des Vilas. Il a même été adopté par la langue littéraire; les anciens poètes dalmates traduisant par leur nom celui des Nymphes.

Nous pouvons retracer d'après les chants populaires toute la vie de la Vila. Une Vila s'en prend à un jeune homme qui a dit : « Personne n'est plus beau que ma bien-aimée, pas même la Vila de la forêt. » La Vila l'entend et devient jalouse. Elle se présente au jeune Pierre : « Amène-moi ta bien-aimée. » Pierre l'amène vêtue de splendides vêtements. La Vila est obligée de s'avouer vaincue et s'écrie avec dépit : « Si ton amie est plus belle que moi, c'est qu'une mère l'a mise au monde, c'est qu'elle l'a enveloppée dans des langes de soie et nourrie de son lait maternel. Et moi, Vila de la montagne, c'est la montagne qui m'a mise au monde, elle m'a enveloppée dans du feuillage vert; c'est la rosée du matin qui m'a nourrie; c'est le vent de la montagne qui m'a bercée. »

1) Recueil de Karadžich, t. I, p. 68.

Suivant d'autres textes serbes la Vila nait de la rosée qui se dépose sur la colébiqne d'automne. En Slavonie, on raconte qu'elle nait quand il pleut et que le soleil brille¹, ou quand l'arc-en-ciel apparaît.

Les Vilas sont représentées comme de belles femmes, éternellement jeunes, vêtues de blanc et de bleu; leurs cheveux d'or flottent sur leurs épaules. Ces cheveux renferment le secret de leur vie. La Vila qui s'en laisse arracher un meurt immédiatement. Elles ont parfois des ailes; leurs yeux brillent comme l'éclair; leur voix est d'une douceur exquise; qui l'a entendue une fois ne l'oublie jamais.

Elles vivent dans les nuages, sur la terre, dans l'eau, et même dans la mer. Elles construisent dans les nuages des châteaux fantastiques. Une chanson monténégrine décrit un de ces châteaux :

« La blanche Vila construisait un château — ni dans le ciel, ni sur la terre, mais sur un groupe de nuages. — A son château elle fait trois portes. La première est toute en or — la seconde en perles — la troisième en étoffe de pourpre. — Là où sont les portes d'or massif — la Vila marie son fils; — là où sont les portes de perle — la Vila marie sa fille, — là où sont les portes de pourpre — la Vila elle-même est assise. Elle est assise et regarde l'éclair qui joue avec le foudre » (Karadjitch, t. I, p. 431, 432).

Il y a les Vilas des forêts (*gornj*), des montagnes (*planinkinje*). Elles jouent un rôle comme salut. Elle dans tous les phénomènes atmosphériques. Elles rassemblent les nuages, produisent les tempêtes, préservent de la grêle; elles habitent dans les étoiles. Les Vilas des montagnes pénètrent dans les cavernes, se changent en serpents. Les Vilas de l'eau vivent dans la mer ou dans les rivières. Quelques-unes d'entre elles — comme les Sirènes — sont moitié femmes, moitié poissons; elles se changent encore en cygnes ou bien elles ont un corps de femme et des pieds de

(1) Quand il pleut et que le soleil brille, les Bulgares racontent que les Saisons prennent leur bain (Karavilov, *Mémoires*, p. 241).

cygne; La Samovila bulgare chevauche sur un carl sauvage, elle a pour bride un serpent, pour fouet une vipère.

Les Vilas parcourent les forêts — luent le gibier à coups de flèches. Elles dansent dans les rivières ou dans les forêts. Leurs chants sont délicieux; mais ceux-là seuls peuvent les comprendre qui sont admis dans leur commerce familier. Elles ont le don de prophétie, elles guérissent les maladies; elles peuvent même ressusciter les morts; certaines sources qui portent leur nom sont particulièrement efficaces. Ce détail, notons-le en passant, confirme la nom *Vilin Kladec* (Pâis des Vilas) que nous avons cité plus haut.

Les Vilas sont d'une force extraordinaire; elles luttent contre les héros; elles luttent parfois entre elles et leurs mouvements ébranlent la terre. Elles frayent avec les mortels; plus d'un héros a choisi une Vile pour *posetrina* ou sœur d'adoption¹. Elles deviennent également les sœurs d'adoption de certains animaux favoris (corbe, hietica, chamoua).

Elles épousent parfois des mortels et en ont des enfants; mais ces hymens ont généralement une fin tragique. A un moment donné la Vile disparaît. Elles enlèvent aussi les enfants des hommes et les nourrissent de miel; ou bien encore elles confient leurs propres enfants à des mortelles. Ces fils des déesses sont remarquables par leur mémoire et leur intelligence.

Les Vilas sont parfois méchantes et se vengent cruellement des offenses que les hommes leur ont faites. Elles percent leurs ennemis de leurs flèches, les estropient, les font mourir ou les rendent fous. L'homme possédé d'un démon s'appelle *Vidennut* (cf. *vydennuty*, transporté de délire et les mots techniques et polonais cités plus haut). Elles noient les jeunes gens qui se baignant dans leurs cours d'eau, font périr ceux qui troublent leurs sources ou se permettent d'y puiser sans permission. Elles soulèvent les tempêtes sur la mer, détruisent les navires, aveu-

1) Les Vilas jouent un grand rôle dans la vie du Marko Krleževich. Voir entre les autres des poèmes les romans de M. Kraljicki, *Domovi-vojvode* (Skozičje u Kraljeviću Marku), t. II, Varsovie, 1894.

gient ceux qui se permettent d'écouter leurs chants, de troubler l'eau de la source où elles boivent, ou d'assister à leurs bains.

On leur offre encore aujourd'hui des sacrifices. Sur le littoral escarpé et dans l'ancienne frontière militaire les jeunes filles déposent à l'entrée des grottes, sur des pierres, des fruits, de la terre, des fleurs, des ceintures de bois en disant : « Prends, ô Vila, ce que tu voudras. »

Les Bulgares offrent aux Samovilas des lambeaux d'étoffes suspendus aux arches, ou bien encore ils mettent auprès de leurs sources des gâteaux. Certaines fleurs leur sont particulièrement consacrées. Dans la Struagora, dit M. Jireček¹, comme dans le pays de Trnovo, de Kotel et de Kustendyl, on m'a montré le *Samodivsko Choro*, ou *Choriste*, où, dit-on, les Samodivas, Samovilas ou Vilas dansent pendant la nuit. Au milieu d'une prairie on aperçoit un cercle ou un demi-cercle d'herbes ou d'autres plantes, de fraises par exemple, plus fortes que les autres. Ces plantes procèdent de graines semées pour un tourbillon. On signale un grand cercle de cette espèce sur la frontière de Serbie et de Bulgarie entre Kustendyl et Vranja. Il s'appelle *Vilino Kolo* (Cercle des Vilas). Les paysans n'osent pas se risquer la nuit dans ces cercles ; ils ne les fauchent pas et n'en labourent pas le sol.

Certaines plantes sont, d'après M. Jireček, particulièrement consacrées aux Samodivas, notamment la *Rigania*, du genre *Epipactis*, origan, le *Thymus serpyllifolius* et le *reien* (*Dictamnus albus*).

Les Vilas portent en bulgare le nom de Samovilas, Samodivas, Divas, Joudas. Sous des noms divers, tous ces personnages ont les mêmes attributs. Leur amour possède une van d'une vertu merveilleuse. Celui qui en boit devient fort comme une Samovila ; il jette une pierre pesant un million d'okas, il arrache des arbres entiers, il engendre des enfants avec des ailes aux bras, une chevelure blanche, des yeux de flamme.

(1) *Conty ou Bulgarie* (Voyages en Bulgarie), Prague, 1882.

Leur divertissement favori est la danse ; elles se plaisant parfois à venir au secours des héros, elles les épousent même, mais en général elles sont dangereuses pour les hommes ; elles punissent les jeunes filles qui se permettent de travailler les jours défendus. Celui qui épouse une Samovila ou Samodiva n'a pas chance de la garder longtemps : elle s'envolerait par le tuyau de la cheminée. Quelques-unes ont des noms particuliers. Elles construisent des édifices dont les fondations réclament des victimes humaines¹.

Les noms vulgaires des Vilas ne sont guère plus faciles à expliquer que le mot *Vila*. Que signifie la préfixe *Samo* ? En composé, il veut dire *auto* (soi-même). Y a-t-il entre les Vilas et les Samovilas le même rapport qu'entre les mots grecs *ἑαυτός* et *ἑξῆς* ?

Le mot *slava* peut être d'origine orientale ou slave. Il peut se rattacher au personnel, *terra dei* = démon², à la racine slave *die* = sauvager³. C'est ainsi qu'on l'interprète dans le pays de Sislava, où l'on croit à l'existence de gens *samodivni* (sauvages) qui vivent dans les forêts. A Karasen (arrondissement de Sislava) les vieillards racontent que le jour de la Saint-Georges (23 avril) on offrait autrefois un sacrifice parce qu'un saint homme avait délivré le pays de la domination d'hommes *samodivni* auxquels il était autrefois soumis. On consulte chez les Tchèques et les Polonais une croyance très répandue en l'existence des personnages sauvages, *diabli*, *diableny*, *dzikowcy*, etc.⁴. Par suite de l'identité absolue des sons le départ est très difficile à établir, ici, entre les éléments purement slaves et les éléments adventices.

Le nom de *janda* est spécial à la langue bulgare et ne se rencontre pas dans les idiomes congénères ; on le rencontre soit seul, soit associé au mot *Samovila*. Ne serait-il point apparenté au

1) Voir dans le Dictionnaire bulgare de Darmstad, les articles *Vila*, *Samovila*, *Samodiva*, etc. Le mot *Samodiva* a pénétré en russe sous la forme *самодива* (*Samodivka*, t. IX, p. 99) et à par Mikhaïlov, etc. *Études grammaticales bulgares*).

2) Mikhaïlov, *Travaux linguistiques*, Supplément.

3) Scharounov, *Contributions à l'étymologie populaire bulgare* (Scharoun, t. IX, p. 553).

4) Machul, p. 123-130, 132, 144, etc.

personnage mythique que le folklore russe appelle *Jaga luba* et que le polonais appelle *jędzo, jędzina, jędzi luba* (racine *jeu*, serpent, monstre)? Je me permets de proposer cette hypothèse qui, je crois, n'a jamais été mise en avant. Elle me paraît plus vraisemblable que celle qui rattache *juda* à *judu* (sl. *judu*) pour la raison que les Vilas fréquentent les eaux de préférence. M. Jagić, dont l'opinion ne doit jamais être négligée, a proposé de rattacher *Sammila* et *Juda*, tout simplement au latin *Sibylla Julia*. Les légendes polonaises sur une princesse mythique Wanda qui se serait jetée dans la Vistule rappellent peut-être un personnage analogue à la Junda (Junda) des Bulgares.

M. Veselovsky rattache le culte des Vilas au culte des Mânes. Mais il s'agit de savoir si les Nymphes de l'antiquité, les Dryades, les Oréades et êtres similaires se rattachent au culte des ancêtres. C'est là une question qui sort de ma compétence.

Chez les peuples convertis au christianisme ces personnages mythiques, dont le souvenir n'a pu s'effacer, sont considérés parfois comme représentant les âmes des trépassés. Mais cette identification a bien pu se produire sous l'influence des idées chrétiennes.

3° Les Rusalkas.

Les *Rusalkas* jouent dans le folklore des Russes un rôle analogue à celui des Vilas chez les Slaves méridionaux. Elles ne sont pas, comme on l'a cru longtemps, propres à la seule Russie. Nous les retrouvons en Bulgarie. Leur nom est relativement récent; il ne se rencontre pas dans les anciens textes et il n'est pas d'origine slave. Il ne se rattache — comme on l'a longtemps soutenu, mais à tort — ni au substantif *rusko*, russe, ni à l'adjectif *rus*, blond; ces deux mots ont cependant contribué à fixer le caractère des Rusalkas, en vertu de l'étymologie populaire.

Ce nom se rencontre pour la première fois dans l'historien Tatistchev (xviii^e siècle) dont la critique est assez médiocre.

(1) *Rozyshum* (Mémoires de l'Acad. des Sciences de Pétersbourg russe, t. XLVI, p. 161-175).

Après les recherches de Miklošich, de Tomaschek et de Veselovsky, il n'est plus permis de trouver au nom des Roussalkas une étymologie slave et il faut bien se résigner à lui attribuer une origine étrangère¹. Il vient du mot byzantin *ρωσάλη*, latin *rosaria*, *rosalia*, *pascha rosata*, *pascha roserum*. Il désigne une fête chrétienne qui, comme beaucoup d'autres, s'est confondue avec une fête païenne : la Pentecôte, la Pâque des roses. La fête Roussalia vient donc en somme du latin *rosa* (allemand *Rose*). Ce nom de *Roussalia* a passé dans la plupart des langues slaves, dans l'ancien russe (par ex. dans la Chronique dite de Nestor) dans le slovène, le serbe, le slovaque; chez les Russes et particulièrement ceux de la Russie Blanche, chez les Bulgares.

La fête des Roussalia avait un caractère païen. D'après M. Miklošich, l'Eglise l'aurait maudite et les Roussalkas seraient devenues la personification de cette fête. L'étymologie populaire (*ruša*, ruisseler, cours d'eau) les aurait particulièrement rattachées au culte des eaux. Une foule de noms de fêtes sont devenus, comme on le sait, des noms de personnages légendaires : Befana par exemple, chez les Italiens (chez nous le petit Noël est, dans l'imagination populaire, identifié au petit Jésus); sainte Srisla (Mercredi), sainte Polka (saint Vendredi), sainte Nedjela (saint Dimanche) chez les Slaves orthodoxes.

M. Milichevitch raconte dans sa Description du royaume de Serbie (p. 25) une curieuse anecdote : Une église des environs de Nisch est appelée par les paysans la Sainte-Mère de Dieu Roussalia. Un voyageur faisait remarquer à un paysan que la Mère de Dieu ne s'appelait pas Roussalia. Alors, répliqua le paysan, ce sera la Sainte-Trinité Roussalia.

1) Si l'on veut se rendre compte des progrès accomplis par nos études, il suffit de comparer le mémoire de Sazavik sur les Roussalkas (écrit en 1833) et imprimé dans les *Schöpfungsgesch.* (Prague, 1835) et les quinze ou vingt pages qui leur ont été consacrées par K. Schleichmanof (de Sofia) au tome IX du *Sbornik*. — Consulter sur cette question : Miklošich, *Die Ruosen, von Beitrag zur slavischen Mythologie* (Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wiss., Vienna, 1860); Tomaschek, *Über Bramsché und Roussali* (ib., 1862); Veselovsky dans le *Journal* (russe) du Ministère de l'Instruction publique; 1885, et les *Mémoires de la Société russe de l'Archéologie de Pétr.* t. XLV, 1890.

On signale en diverses localités de Bulgarie des tombeaux de Roussalkis (Roussalki Grăbitkal). C'est peut-être un souvenir des combats sanglants qui accompagnaient la fête poissée des Roussalka.

Quelle que soit d'ailleurs leur origine, les Roussalkas jouent dans le folklore russe un rôle considérable¹. Leur nom s'est évidemment substitué à celui des Vilas. Comme les Vilas, elles vivent dans les eaux, les champs et les bois; le peuple les redoute surtout dans la semaine qui suit la Pentecôte. Dans certaines régions leur culte se rattache à celui des morts. On croit que ce sont des âmes de jeunes filles mortes avant le mariage.

Les Tchèques, les Polonais, les Serbes de Lusace connaissent aussi des Nalades ou des Nymphes des eaux. Au xve siècle la Chronique bohème de Cosmas raconte (I, 4) que Tata insistait le peuple à adorer les Oréades, les Dryades, les Hamadryades. Aujourd'hui encore, dit-il : « Multi villani, vel pagani, hic latuisse, seu ignes cultu, inde lucos et arborea aut lapidea adorat, ille montibus, sive solibus litat, alius quæ ipsæ sunt ydola sorda et muta regat et orat et domum suam et se ipsum regant. » Au début du livre III, Cosmas fait encore allusion aux paysans qui, à l'époque de la Pentecôte, « offerentes libamina super fontem macabant victimas ». C'est précisément la fête des Roussalka.

Aujourd'hui le paysan tchèque connaît les *Vodni Panny* ou *pany* (Vierges ou femmes des eaux), le Slovaque les *Vodopannedy* (même sens). Elles demeurent sous les eaux dans des palais de cristal, se plaisent à sortir de leurs demeures et à prendre part aux divertissements du la jeunesse. En Lusace on les appelle *Wodne Jungfry* (de l'allemand *Jungfrau*).

En Pologne, elles attirent dans les profondeurs des eaux les

1) Les Roussalkas ont donné lieu à une littérature considérable. Outre les ouvrages ci-dessus désignés, on pourra consulter Mialoj, p. 116 et suivantes, et, dans une langue plus accessible que le tchèque, Rolston, *The songs of the Russian people* (Londres, 1879), p. 139-140.

imprudente. On les appelle aussi *Hoguriki* (petites déesses); celui qui les épouse s'appelle *Hogurikari*¹.

En Bohême et en Moravie on les appelle encore *Nesvediki* (ne, non; *mediti*, prier). Elles punissent les enfants qui ne font pas leur prière, entraînent les jeunes gens dans les profondeurs des eaux et les obligent à les épouser.

Louis LEXER.

¹) Voir les textes cités par Machal, p. 469.

LA RELIGION DES GAULOIS¹

A PROPOS DU RÉCENT OUVRAGE DE M. ALEXANDRE BERTRAND

La religion des Gaulois a été l'objet de nombreuses monographies. La *Revue archéologique*, les *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, le *Bulletin monumental*, la *Revue celtique* peuvent fournir les éléments d'une étude d'ensemble. En 1878, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, article *Gaulois*², M. Gaidis a rassemblé en un court, mais précis et substantiel article de 14 pages, tout ce que l'on a de plus assuré sur l'ancienne religion celtique. En 1897, M. Alexandre Bertrand a exposé en un volume de 324 pages ses vues sur la religion des Gaulois, en donnant les principaux textes et monuments figurés sur l'autorité desquels il s'appuie. En supposant qu'on n'accepte pas les théories de M. A. Bertrand, son livre n'en garde pas moins une valeur documentaire et pourra être le point de départ de nouvelles études.

L'hypothèse tiendra toujours une place considérable dans les livres qui traitent de l'ancienne religion des Celtes. Les textes des auteurs de l'antiquité qui s'y rapportent sont en général peu étendus et peu précis. Les monuments figurés sont souvent dépourvus d'inscriptions; les manuscrits ne coïncident point avec les renseignements fournis par les écrivains. Les traditions populaires, où l'on peut trouver des vestiges de croyances qui remontent à l'époque celtique, ne permettant pas d'en déterminer la provenance et la date. A leur arrivée en Gaule, les Celtes ont été en présence de peuples de race différente auxquels ils se sont mélangés, et qui ont dû conserver sous la domination celtique, en tout ou en partie, leur religion et leurs usages. Aussi le livre de M. Bertrand pourrait-il s'intituler plus justement : *Les religions de la Gaule*.

1) Alexandre Bertrand, *La religion des Gaulois, les druides et le druidisme*, leçon professée à l'École du Louvre en 1896, Paris, Laroux, 1897.

2) F. Lichamberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. V, p. 328-344.

Ce que nous savons de la religion des Gaulois peut se classer sous trois chefs différents : les dieux, le culte, le druidisme.

Les renseignements que les écrivains de l'antiquité nous transmettent sur les dieux des Gaulois n'offrent en général aucun intérêt. La plupart ont assimilé les dieux celtiques aux dieux romains et nous donnent le nom latin des dieux honorés en Gaule. Ainsi César nous apprend que le dieu que les Gaulois honorent le plus est Mercure¹ : il a un grand nombre de statues; les Gaulois le regardent comme l'inventeur de tous les arts, comme le guide des voyageurs et comme présentant à toute sorte de gains et de commerces. Après lui, ils adorent Apollon, Mars, Jupiter et Minerve. Ils ont de ces divinités à peu près la même idée que les autres nations. Apollon guérit les maladies; Minerva enseigne les éléments de l'industrie et des arts; Jupiter tient l'empire du ciel, Mars celui de la guerre; c'est à lui, quand ils ont résolu de combattre, qu'ils font venir d'ordinaire de consacrer les dépouilles de l'ennemi². Ces assimilations entre les dieux romains et les dieux celtiques ne sont, César le remarque lui-même, que des à-peu-près : *de his omnium fere quasi reliquos gentes habent opinionem*; César compare d'ailleurs les attributs des dieux celtiques, non à ceux des dieux romains, mais à ceux des dieux des autres nations; c'est-à-dire vraisemblablement du panthéon gréco-romain. Loin de là, dans des vers célèbres, nous parle de trois dieux sans doute gaulois, dont il ne nous donne pas les noms latins : le cruel Teutates que l'on apaise par un sang funeste; l'horrible Dēus aux sauvages satels et Tarasus non moins cruel que la Diane scythique³. Lousien nous apprend que les Celtes donnent à Héraklès le nom d'Ogouios⁴ et ils le représentent sous la forme d'un vieillard très âgé, chauve sur le sommet de la tête; le peu de cheveux qui lui restent sont entièrement blancs. Il a la peau ridée et brulée par le soleil au point d'être noire. Il est revêtu de la peau de lion; il tient la massue dans sa main droite; de la gauche, il présente un arc tendu; un carquois est suspendu à son épaule. Cet Hercule vieillard attire à lui une multitude considérable qu'il tient attachée par les oreilles; les liens dont il se sert sont de petites chaînes d'or et d'ambre, d'un travail délicat et semblables à des colliers de la plus grande beauté. Malgré la faiblesse de leurs chaînes, ces captifs ne cherchent point à prendre la fuite quoiqu'ils le puissent aisément,

1) *de bello gallico*, VI, 17.

2) *Idem*, I, 449.

3) *Idem*, I.

et loin de faire aucune réclamation, de valoir les pieds, de se renverser en arrière; ils suivent avec joie celui qui les guide; ils le couvrent d'éloges, ils s'emprescent de l'atteindre, ils voudraient même le devancer et par cette ardeur ils relâchent leur chaîne : on dirait qu'ils seraient lâchés de reconquérir la liberté. Ce qu'il y a de plus bizarre dans cette peinture, c'est que l'artiste, ne sachant pas attacher le bout des chaînes, car la main droite du héros tient une massue, la gauche au vice, a imaginé de percer l'extrémité de la langue du dieu et de faire attirer par elle tous ces hommes qui le suivent. Hercule, le visage tourné vers eux, les conduit avec un gracieux sourire. Ce texte de Lucien nous donne un exemple intéressant de la méthode suivie dans les assimilations des dieux celtiques aux dieux étrangers. Ces assimilations sont en outre plus superficielles qu'on ne pourrait le supposer. Un dieu grec s'appelle Héraklès; c'est le dieu de la force virile qui le représente sous la forme d'un homme fort, barbu ou imberbe, muni assés avec une expression de fierté ou de courage satanique, tenant devant, au bout d'un mouvement impétueux, appuyé sur la massue, la peau de lion drapée sur le bras gauche. Un dieu gaulois s'appelle Ogma; c'est le dieu de l'éloquence; on le représente sous la forme d'un vieillard couronné avec sa langue les hommes enchaînés par les oreilles. Il a voulu qu'un peintre, voulant manifester aux yeux la force de l'éloquence, eût ajouté à Ogma la massue et la peau de lion d'Héraklès pour qu'on regardât Ogma comme l'Héraklès gaulois et qu'on établit entre les deux divinités un rapport fondé uniquement sur un seul attribut commun.

L'historien Hérodote cite un dieu Belas honoré à Aquilée¹; Tertullien, un dieu Belenus spécial au Norique² qui semblent bien être celtiques. Ainsi donc, deux dieux dont nous ignorons le nom et qui correspondent plus ou moins exactement à Mercure, Apollon, Mars, Jupiter et Minerve; la triade des dieux celtiques Toutatis, Éléus, Taranis; un Ogma-Héraklès, un Belin-Belenus, voilà, d'après les écritures de l'antiquité, la panthéon celtique. Il faut sans doute y ajouter un dieu répondant au Dispatér des Romains; et que les Gaulois, au lieu de le désigner, prétendaient être le père de leur race³.

Si des écritures nous passent aux monuments épigraphiques, nous voyons, au lieu d'un petit nombre de dieux analogues aux grands

1) VII, 2, 1.

2) Apologétique, 24.

3) De bello gallico, VI, 13.

deux des Romains, une multitude de divinités locales, dont la plupart ont assimilées à quelques divinités romaines. Ce sont d'abord :

1° Six ou deux assimilés à Mars : Alanius, Aracius, Artalus, Arverperis, Arvernus, Alathodius, Caurionensis, Cessonius, Cassonius, Gankrampus, Glavariata, Dumia, Magalocus, Morgus, Tournus, Vannalatus, Vallannus, Vianctus ;

2° Des dieux assimilés à Apollon : Angerionensis, Barvo, Cabiedullivox, Grando, Livus, Megonius, Verditus, Vindonus, Belenus et Toulharix ;

3° Trente-huit dieux assimilés à Mars : Albaria, Belatenculus, Belvianus, Bellevius, Camulus, Caltris, Cistius, Cessus, Dinanogoticonus, Divinus, Gladius, Helamertus, Harpignus, Lucanus, Lethicus, Lihernus, Lihernus, Lenculus ou Lenculus, Mado, Radiculus, Siquos, Toulharix, Stratus, Vannus, Vincus, Belachannus, Buzennus, Cabellus, Carus, Gradius, Goudus, Geronus, Lenculus, Nobilis, Nodon, Regonius, Sedannus, Tridatus ;

4° Quatre dieux assimilés à Jupiter : Dagius, Pannus, Saranus, Tanarus ;

5° Quatre déesses assimilées à Minerve : Aralia, Bellama ou Hélyma, Sideris, Sida ;

6° Deux dieux assimilés à Hercule : Magnanus et Sarnus ;

7° Un dieu assimilé à Silvius : Siquetus.

Quelques-uns de ces dieux sont assimilés dans les inscriptions à une parcelle : Marsus à Bonaria, Juppé à Bonaria, Apollus à Siquus, Mars à Neuchon.

D'autres divinités n'ont point été assimilées. Ce sont en général des déesses des sources et des rivières : Aclona, Clatona, Dacoma, Divus, Siquona, Sirona (dont nous possédons une image), Ura ; des forêts : Dea Aridona, Dea Alucha ; des villes : Dea Tiburati. Deux inscriptions des Pyrénées nous donnent le nom d'un dieu Abello, ou dait Abelloni. Sur l'autel des sources parisiennes consacré au Musée de Clugy, sont représentés, outre Juppiter, Castor et Pollux, un dieu cornu nommé Cernanus. Sous la figure d'un bûcheron, le Tarvos Trigaranus, taureau sur lequel sont perchés trois grues. L'autel de Sarrelbourg, récemment étudié par M. Salomon Reinach¹, représente un personnage debout, tenant de la main gauche un maillet à long manche, et de la main droite un vase : à sa droite est une femme de moyenne grandeur,

¹ *Revue archéologique*, XVI, 4.

complètement drapée, tenant de la main gauche levée une longue lampe surmontée d'une coupe d'édicule et abaisant la main droite, qui tient une patère, vers un autel. Une inscription placée au-dessus du bas-relief nous apprend que le dieu s'appelle Encellos et sa parèdre Nouta-celta. Une déesse Epona est représentée souvent sous la forme d'une femme assise sur un cheval. Quelques dédicaces sont adressées aux déesses-mères : Matribus Nauquacubo, à Nîmes; Matribus Trevaris, à Trèves; ces déesses sont généralement représentées assises avec des enfants sur les genoux.

Quand il s'agit de dédicaces votives, on ne peut être sûr d'avoir affaire à des divinités celtiques, si l'on n'a d'autre raison de le supposer que la provenance de l'inscription. On peut fort bien rencontrer en pays celtique une dédicace à une divinité étrangère et vice versa. La grammaire nequardt seule permet de résoudre la question. Pour qu'on soit sûr qu'une divinité dont on trouve le nom en Gaule sur des inscriptions est celtique, il faut en outre que ce nom ou bien ait été conservé dans les anciens textes gaulois et irlandais pour désigner un personnage légendaire, ou puisse s'expliquer d'une manière satisfaisante dans les langues celtiques, ou soit apparenté à des noms dont la provenance celtique n'est pas douteuse¹. Ainsi Camulus, surnom de Mars, semble être le nom de l'irlandais Cúmbal, père du héros Finn²; Brigindo, à qui est faite une dédicace dans l'inscription gauloise de Voluag, fait penser à Brigit, mère de Brian, luechtar ou Dair³; Necton, le dieu celtique de Grande-Bretagne, semble le même personnage que le roi irlandais Nuadu à la main d'argent⁴, et que le Gallois Nudd. Ogmios, le dieu de l'éloquence, semble le même que l'irlandais Ogmios, fils d'Éathan, inventeur du Pœthium dille ugham⁵; Nanneton, parèdre de Mars Loucetius, est sans doute apparenté à Nemon, déesse irlandaise de la guerre⁶.

1) Les noms celtiques ou supposés tels relevés dans les inscriptions sont contenus dans la *Revue celtique*, t. III, p. 122, 127; t. VIII, p. 575; XII, 121, 251, 254; XIII, 201; XIV, 122. Sur leur signification on peut consulter : H. d'Arbois de Jubainville, *Les noms gaulois chez César et Strabon*, de l'école gallica; et A. Holder, *Alt-celtischer Sprachschatz*.

2) Guddes, *Reigion des Gaulois* (*Revue celtique des sciences religieuses*, t. V, p. 472).

3) H. d'Arbois de Jubainville, *Œuvres de l'Érudition celtique*, t. II, p. 145.

4) H. d'Arbois de Jubainville, *ibid.*, p. 122.

5) *Grammaire celtique*, 2^e éd., p. 1, note.

6) Guddes, *Reigion des Gaulois* (*Revue celtique des sciences religieuses*, t. V, p. 472).

Le nom de Tarus Trigarnus s'explique facilement par l'irlandais *tarbâ*, le gallois *toru* tonnerre; *irl. gall. tri*, trois; *garnus*, grue. Le nom de Épona s'explique par l'irlandais *ech*, cheval; gallois *ebod*, poulain. Tarannus est apparenté au gallois *torau*, tonnerre. Caturix s'explique par l'irlandais *cath*, gallois *cad*, bataille; irlandais *ri*, roi. Aternorix signifie évidemment roi des Arvernes. Leucostus ou Loubetus semble dérivé du mot celtique qui est devenu en gallois *lluchod*, éclair. Vellau-nus se trouve comme second terme dans le nom breton *Cot-wallaun*, « brave au combat ».

D'autres noms, dont le sens est moins facile à pénétrer, sont apparentés à des noms évidemment gaulois. Tels sont : Ausonerius dont on retrouve le premier terme dans *Ale-lodius*, *Ale-spirus* et le second dans *Sacrotulianus*; — Belatu-cabus dont le premier terme a formé *Belantia*; — Blua-mogeti-marus, dont le second membre a formé *Mogella*, et dont le troisième membre est le mot celtique bien connu *blanta* noir, gallois *maer*; — Hele-daruna dont le premier terme se trouve dans *Bello-veus* (pour *I* = *H*, cf. *Belatulla*, *Bellatullus*); — Condates qui semble dérivé du nom de ville *Condate*; — Regi-cabus dont le premier terme a formé *Reginun*, et dont le second terme se retrouve dans *Samo-rix*; — Atactis-marus dont le second terme est un nom gaulois bien connu.

Pour les noms qui ne rentrent pas dans une de ces trois catégories, l'origine celtique est douteuse. *Cocidius*, *Livius* sont des gentilices romains; *Mulla*, *Radianus*, *Duxenus*, *Saxanus* peuvent s'expliquer par le latin; *Giamchis* que l'on trouve comme gentilice romain est d'origine grecque (*ζῆνς*); *Harmaghis* est apparenté au grec *ἁρμαγῆς*, *harmagis*, et peut-être à *Ἀρμάγῆς*; *Leuc-molases* ressemble étrangement à un nom grec *Ἀρμαμολάης*, cf. *Armutas*; *Mérocuis* *Arcechis* pour *Arnesius*, en grec *Ἀρνεῖος*, rappelle le *Ἐρνεῖος* *Ἀρνεῖος* du Callimaque, *Dino.*, 141, et de Pausanias, VIII, 2, 30, et le *Ἐρνεῖος* *Ἀρνεῖος* de l'*Iléide* et de l'*Odyssée*. Le nom *Helmarclus* est vraisemblablement germanique. *Connuan*, *Maguon* n'ont de celtique que le suffixe; *Tancrus* est le nom du *Tanape*, fleuve de Ligurie. *Lallunus* est sans doute libre.

Tous les noms de divinités qui ne sont pas accompagnés du nom d'une divinité latine et qui s'expliquent par les langues celtiques sont probablement les noms des divinités celtiques auxquelles est faite la dédicace. Quant aux noms celtiques qui ne figurent que comme épithète d'une divinité romaine, leur valeur n'est pas toujours facile à déterminer. Quelques-uns sont employés tantôt avec le nom latin, tantôt seuls. Tels

sant : Heros, Genantus, Sagana, Camulus, Tarquinius, Delatnodrus, Satus, Bellinus. Dans ce cas, il est probable que nous avons le nom romain de la divinité celtique. Quand le nom celtique est équivalent du nom latin, il a le plus souvent une signification locale : Arvernus, Ambrianus, Caledon, Pessinus. Sans doute, nous ignorons alors quel était le nom de la divinité celtique locale que l'on a assimilée à une divinité romaine.

Faut-il regarder comme celtiques les dieux anonymes dont on trouve de nombreuses et caractéristiques représentations figurées : le dieu écum du puits de Helms, le dragon à tête de lélier du puits de Housvets et du chaudron de Gundestrup, les divinités triésphales de Heiters, de Dennewy, de Bimung; le dieu en mailles, le dieu à la roue? Rien ne nous autorise à le faire. l'un de ces monuments figurés, sans doute, sont antérieurs à la conquête romaine. De plus, un grand nombre de statues artistiques peuvent ne pas avoir la signification religieuse que nous leur donnons. Quand il s'agit de peuples anciens, nous sommes souvent à attribuer une signification symbolique et synchrétique à tous les objets d'art et à tous les détails d'ornementation. Personne ne s'aviserait aujourd'hui d'étudier les formes de nos bijoux, les dessins de nos vêtements, et de nos meubles, les sculptures décoratives de nos maisons et d'en tirer des conclusions pour notre foi religieuse. On ne songerait pas à découvrir le paganisme dans nos signes indiens de Turquie et une hellénisme bouddhique dans nos chaiseseries. Quand il s'agit de l'antiquité, au contraire, on croit généralement, les signes cruciformes, les marques des monnaies, tout devient matière à hypothèses myologiques. Pourtant, le fait que l'on retrouve une motif d'ornementation à peu près chez tous les peuples devrait faire penser qu'il n'y a là rien de caractéristique d'une religion déterminée, dont les symboles s'opposent nettement d'ordinaire à ceux des autres religions, et que ces curieuses analogies, quand elles ne résultent pas d'emprunts artistiques, ne proviennent autre chose que l'impuissance de l'esprit humain à imaginer sans cesse de nouvelles conceptions. Pourquoi la croix gammée, fréquente sur les vêtements de personnages de pays et d'époques différents, aurait-elle une signification qui n'est ni les carrés symétriques, ni les rayures parallèles de nos habits du jour que l'étude de ces représentations serait aussi bien à sa place dans une histoire de l'art que dans une histoire des religions. Qu'on ait à l'origine attaché une signification religieuse à certains objets et à certains signes, cela est fort probable, mais ces objets ou ces signes étaient-ils compris comme symboliques à l'époque celtique ou n'étaient-

De plus qu'une signification artistique? C'est évidemment impossible à décider.

Une seule des divinités à symbole peut être avec vraisemblance regardée comme celtique, c'est le dieu au maillet, puisqu'on en a trouvé une représentation figurée avec le nom *Su-eslans* dont la première terminaison se retrouve dans les noms gaulois *Su-esna*, *Su-eslones*, et dont le nom semble signifier « qui frappe bien » et qui a un bon résultat ». Quant aux conjectures faites sur le caractère et la fonction des divinités à attributs, elles ne peuvent guère être satisfaisantes que par des comparaisons avec des représentations analogues chez d'autres peuples et dans d'autres temps. Il devient alors très difficile d'arriver à quelque certitude, un même objet chez des peuples divers et à des époques différentes pouvant fort bien n'avoir pas eu la même valeur symbolique.

Enfin on a pu rechercher dans les noms de lieux quelques noms de dieux gaulois. M. d'Arbois de Jubainville a conjecturé ingénieusement que la première terminaison de *Lugou-dunum*, *Lyon*, contenait le nom d'un dieu gaulois, *Lugus*, que l'on trouve au pluriel sous la forme *Lugoves*, *Lugavibus*, et qui s'appelle en Irlande *Lug*¹. Il est difficile de déterminer la fonction de ce dieu, le héros irlandais n'étant autre qu'un personnage très fréquent dans les contes populaires : le bon ouvrier capable d'exécuter tout ouvrage qu'on lui commande. Il n'appartient d'être très puissant lorsqu'on veut trouver dans ce nom, de fait un nom dieu. Car l'attribut maillet de nosse diables aux hommes est dans toutes les langues un procédé fort usité. Ainsi les noms de lieux français *Morency*, *Mercurcy*, *Mercolrey*, *Mercury* sont dérivés non pas du nom de dieu *Mercurius*, mais d'un gentilibis romain *Mercurius* assez fréquent dans les inscriptions². De même *Lugou-dunum* peut être à l'origine le nom d'un homme nommé *Lugus*, comme en Irlande *don Aengus* est le nom d'un homme nommé *Aengus*.

En résumé, les dieux gaulois nous sont fort mal connus. Nous ne connaissons que les noms de la plupart d'entre eux. Ceux sur lesquels nous avons le plus de détails sont assimilés à des divinités latines; nous

1) H. d'Arbois de Jubainville, *Revue celtique*, t. XVII, p. 40, note 2.

2) Victor Huetz, *Revue celtique*, t. XVII, p. 60.

3) *Revue celtique*, t. VI, p. 437.

4) *Revue celtique*, t. X, p. 224.

5) H. d'Arbois de Jubainville, *Recherches sur l'origine de la propriété foncière*, p. 417.

ne savons ce que vaut cette assimilation et avec quelle précision elle a été faite, et nous ignorons sans doute toujours le nom gaulois de ces divinités. De quelques-unes nous avons conservé le nom et une représentation figurée. Mais les représentations figurées les plus intéressantes sont dépourvues d'inscriptions. Quant aux comparaisons avec les plus anciennes littératures gauloises et irlandaises, elles ne peuvent et ne doivent nous donner que des étymologies et des noms; les anciens dieux celtiques sont devenus en Irlande et en Bretagne de vulgaires héros de contes populaires, dont les noms nous sont conservés dans des compositions postérieures au christianisme et ces compositions n'ont guère plus de valeur pour l'histoire de la religion gauloise que les statuettes ou les inscriptions gallo-romaines n'en ont pour l'archéologie de l'époque celtique.

Les cérémonies du culte nous sont aussi mal connues que les divinités elles-mêmes. Les écrits les plus anciens ne nous parlent pas de temples. César nous dit que les druides s'assemblent chaque année à une époque fixe dans un endroit consacré, *in loco conventu*, sur le territoire des Carnates, mais pour y rendre la justice¹. Pomponius Mela nous apprend que les druides enseignent dans les extrêmes ou dans les profondeurs des forêts²; Lucain, qu'ils habitent sous de grands arbres dans des bois sacrés au milieu du jour³, mais ces deux textes sont postérieurs au sénatus-consulte de Tiberius et de Claude, qui avaient interdit l'exécution de la religion druidique. Les druides persécutés s'étaient réfugiés dans les forêts. Nous n'avons point de témoignage formel qui nous atteste que la religion gauloise se célébrait en Gaule transalpine dans des temples. Cela est néanmoins probable, et nous nous en rapportons à Tit-Live, les Romains, peuple de la Gaule cisalpine, avaient des temples. En 210 avant J.-C., les députés et la tête du consul désigné Postumius furent portés par les Boiens après la défaite de l'armée romaine dans le temple le plus respecté de leur nation : puis la tête fut vidée et, selon l'usage de ces peuples, le crâne, orné d'un cercle d'or, leur servit de vase sacré pour offrir des libations dans les fêtes. Ce fut aussi la coupe des pontifes et des prêtres du temple⁴. Il n'y a rien à conclure pour

1) César, *De bello gallico*, livre VI, c. 13.

2) Pomponius Mela, livre III, c. 2.

3) Lucain, *Pharsale*, livre I, v. 433.

4) Tit-Live, livre XXIII, c. 24.

l'ancienne religion celtique de l'existence de nombreux temples en Gaule à l'époque romaine. Tout au plus, peut-on remarquer qu'un grand nombre de temples gallo-romains sont consacrés à Mercure et qu'il y a là peut-être une confirmation intéressante du texte de César : *deum mercurium Mercurium cultum*. Les Galates d'Asie Mineure avaient un sénat qui se réunissait pour juger les causes de meurtre dans un endroit appelé *Apophantes*¹; or le second terme de ce mot signifie *holocauste*². Si les Galates et les Gaulois transalpins avaient les mêmes coutumes, il est possible que les temples celtiques fussent non pas des bâtiments, mais des portions de sol consacrées³.

Les temples étaient-ils ornés, comme chez les Romains, de statues de dieux auxquels on rendait un culte? Sur ce point, nous n'avons que le témoignage de César qui nous dit, en parlant de Mercure : *cujus sunt plura simulacra*. Or, comme l'a fait remarquer M. Salomon Reinach⁴, il n'est guère probable que *simulacra* signifie statues; *simulacra* a le sens vague de représentation, d'indication symbolique; d'autre part, « Il y avait eu des statues de dieux antérieurement à la conquête romaine, il serait inadmissible qu'on n'en eût pas découvert quelques traces à Mithrae ou à Alusia. Les simulacra de César étaient-ils, comme le suppose M. S. Reinach, les accumulations de pierres, meulière, galets, etc., que l'on a trouvés sur tous les points du territoire de l'ancienne Gaule? Cela est possible, sans qu'on puisse le démontrer. Il semble probable d'ailleurs que la représentation des dieux par des statues se soit particulièrement répandue en Gaule après la conquête. Les identifications de divinités celtiques et romaines peuvent tenir pour une bonne part à ce qu'on acceptait comme représentation d'une divinité celtique un des types de statues romaines que l'on trouvait le plus facilement dans le commerce.

Le culte comportait des libations et des sacrifices. Les libations se faisaient chez les Boiens de la Gaule cisalpine avec le sang d'un animal mort. Les sacrifices étaient à l'origine des sacrifices humains. Cicéron, en 75 avant J.-C., parle de la coutume atroce et barbare qu'ont les Gaulois de sacrifier des hommes⁵. Les Gaulois, nous dit César, avaient que la vie d'un homme est nécessaire pour racheter la vie d'un autre homme.

1) Strabon, l. XII, c. 4, § 1.

2) H. d'Abois de Labaulle, *Cours de littérature celtique*, t. I, p. 414.

3) *Ibid.*, p. 414.

4) *Myth. celtique*, t. XI, p. 324.

5) *Ann. Ponticæ*, t. 12.

et qu'on ne peut appeler autrement les dieux immortels. Chez certains peuples, les sacrifices de ce genre font même partie des institutions de l'État. D'autres ont d'innombrables autels (autels) aux jumeaux en leur honneur qu'ils remplissent d'humaines victimes; ils y mettent le feu et ces hommes périssent emportés par les flammes. Ils croient que le supplice de ceux qui sont convaincus de vol, de brigandage ou de quelque autre crime est celui qui plaît le plus aux dieux immortels; mais quand ces sortes de victimes ne sont point assez nombreuses, ils y suppléent en sacrifiant des innocents. Hérode de Sicile rapporte qu'en Gaule on prétendait peupler l'éternel asile d'un grand nombre de victimes humaines¹. D'après d'Holmérus on constate l'usage des sacrifices humains dans la Gaule du sixième siècle².

C'est à ces sacrifices humains à Éborac, Turin, Tentates que Tacite faisait allusion dans les vers rapportés plus haut. Moins de 94 on encoeur-encourait les autels à ces crimes sanglants. Au temps de Strabon, vers 10 avant J.-C., ces sacrifices, contraires à la loi romaine, avaient même été abolis³. En 63 ou 64 après J.-C., il restait encore quelques vestiges de l'encens barbare, les druides attachant à leurs autels des hommes liés par des vases et leur faisaient monter le sang⁴. Au temps de Pline, lorsque les druides excitaient le goût du chère-croquer, on immolait deux taureaux pour se rendre le dieu favorable⁵.

Cette cueillette du gui, ainsi que la cueillette du *Lycopodium obscurum*, qui vers l'an 77 après J.-C., était une cérémonie religieuse dont les monastères de l'église étaient régis par une sorte de rituel, était-elle, avant la conquête romaine, au nombre des manifestations extérieures de la religion gauloise? C'est assez probable, si du témoignage de Pline on rapproche le témoignage de César qui nous dit que les Gaulois s'adonnaient à beaucoup de pratiques religieuses, *per admodum multa superstitionibus*, et que les druides se chargent d'interpréter ces pratiques : *religionem interpretantur*.

Vedla tout ce que les auteurs de l'antiquité nous ont laissé sur le culte des Éuclois. Faut-il regarder comme des survivances de l'époque celtique les feux de la Saint-Jean, la fête de Noël, les herbes de la Saint-Jean et le culte des fontaines? M. A. Bertrand pense avec raison

1) De Jure patrum, t. VI, c. 16.

2) Histoire de Sicile, t. V, c. 3.

3) D'après d'Holmérus, l. I, c. 38.

4) Strabon, l. IV, c. 4, § 5.

5) Pomponius Mela, l. III, c. 2.

6) Pline, Histoire naturelle, l. XVI, § 254.

que toutes ces pratiques superstitieuses peuvent fort bien être préceltiques et que rien n'indique qu'elles aient été introduites en Gaule par les Celtes.

Si les dieux et les cérémonies du culte sont assez mal connus, les auteurs de l'antiquité, les ministres du culte, druides et devins, sont tout aussi mal connus. Les druides sont-ils proprement parler des prêtres? Cicéron rapporte que le druide Divitianns connaissait les lois de la nature et annonçait l'avenir¹. César nous dit qu'ils s'occupent des sacrifices privés et publics, qu'ils interprètent les prescriptions religieuses; mais en outre ils rassemblent autour d'eux un grand nombre de jeunes gens auxquels ils font apprendre plusieurs milliers de vers et auxquels ils enseignent seulement les mouvements des astres, la grandeur du monde et de la terre, les secrets de la nature, la puissance des lieux immortels; ils regardent dans le public l'ordre que les livres ne montrent pas; de plus, ils jugent presque tous les procès publics et privés, et interdisent les sacrifices aux coupables². Strabon est d'accord avec César. Il distingue des bardes qui sont des poètes, et des devins qui sont des sacrificateurs et des physiologistes, les druides qui s'attachent à la physiologie et à la philosophie morale; on confie aux druides le jugement des procès privés et publics et des causes criminelles; les Gaulois ne font pas de sacrifices sans druides³. Diodore donne aux druides le nom de *πρῶτοι* et de *θεοποιοί*⁴ et les distingue des *παισες*. Plin l'Ancien les appelle *magi*, *magor*; il parle de leurs recettes médicales: l'œuf de gui de chêne souverain contre les poisons, et le *Solipè*, panacée universelle, dont la femelle guérit les maux d'yeux; et d'un *stêicho* qu'ils recommandent, l'œuf de serpent qui fait guérir les procès⁵. Les druides sont donc à la fois devins, prêtres, professeurs, magiciens et médecins. Ils semblent au temps de Plin avoir rempli chez les Gaulois une fonction fort analogue à celle des *schamans* chez les peuples sauvages. Si l'on veut concilier cette conception avec ce que César nous dit de la science druidique, il faut supposer ou bien que les

1) De divinatione, I, 41, 90. Cf. Diodore, V, 31, 3.

2) De bello gallico, VI, 13, 67. Pomponius Mela, III, 2; Lucien, *Pœtus*, I, 454-462.

3) Strabon, IV, 5, 5.

4) *Ibidem*, V, 31, 2.

5) Plin, *Histoire naturelle*, XXX, 12, 39.

druides avaient une doctrine cachée qu'ils ne révélaient qu'à leurs élèves, ou bien que, dépossédés par suite de la conquête romaine de leurs fonctions judiciaires et ayant perdu la considération qui en résultait au temps de César, ils furent de bonne heure réduits au rang de sorciers et de félicistes. La première hypothèse s'accorde assez bien avec le texte de Pomponius Mela : *immixti et his quos præcipuum in vulgus effluxit*. De leur doctrine secrète, il n'a peut-être pénétré dans le public que la notion de la croyance à l'immortalité de l'âme qui rendait les hommes plus braves. Mais toutes les superstitions populaires auraient été, sinon encouragées, du moins tolérées par eux, comme les sacrifices, auxquels ils assistaient sans y prendre, semble-t-il, une part directe¹. D'ailleurs, un grand nombre de ces superstitions n'étaient point telles à leurs yeux : la divination était une science chez les Grecs et chez les Romains ; la connaissance des vertus des plantes est fondée sur l'expérience aussi bien que sur la crédulité. Doit-on rendre les druides responsables de la croyance à la puissance magique de l'œuf de serpent ? Plutôt l'Ancien ne dit pas que les druides aient indiqué les propriétés merveilleuses de cet œuf, mais se contenter que les druides aient compliqué à l'infini les prescriptions à observer pour s'emparer de cet œuf, en sorte qu'il est à peu près impossible de songer à les en détourner².

Si par la comparaison avec des croyances analogues chez des peuples autres que les Celtes, on peut se rendre compte des superstitions entretenues dans le vulgaire par les druides, on détecte plus difficilement la portée de leur doctrine secrète. On a pensé que cette doctrine, en particulier la doctrine sur l'immortalité de l'âme, serait d'origine pythagoricienne. Diodore de Sicile semble le dire : *εργασίας τας εὐδαίμονας ἐπέχει*. Mais l'intelligence bien attestée de Diodore ne permet pas de prendre au pied de la lettre les expressions souvent incertaines dont il se sert. Quant à Valfère Maxime, il se contente de remarquer la similitude entre la doctrine des druides et celle de Pythagore. Un texte d'Ammien Marcellin qui analyse ressemblait à un ouvrage de Timagène (cf. *ibide.* *loc. cit.* 1-2) et qui semblerait indiquer que Pythagore a parlé des druides a été mal interprété. Voici la phrase d'Ammien Marcellin : *inter eos druidas nigræque colentes, ut auctoritas Pythagoræ*

¹ De *celto gallico*, VI, 33 : « sanctius publicis in portis promerant ». Strabon, IV, 5, 5 : *Novi et oia esse prædicos*; Diodore, V, 31, 2 : *non darent pro multis lucas omni sua auctoritate*.

² *Historie naturelle*, XXIX, 12, 32.

deceant, nobilitatem adstruunt conuictis, quæstionibus occultarum rerum alternaque secretorum et aspectibus hominum præuolantibus animis immortales¹. D'après l'usage ordinaire des Latins, la phrase et *discovertis Pythagoræ* devrait se rapporter non pas à ce qui précède, mais à ce qui suit et elle peut signifier simplement que les doctrines occultes des druides étaient une organisation semblable à celle qu'avait établie Pythagore. D'ailleurs, loin d'admettre pour la science druidique une origine pythagoricienne, César nous dit que cette science vient de Grande-Bretagne : *disciplina in Britannia reperitur*. On a remarqué de plus que les deux doctrines ne sont point identiques. Les druides enseignaient et les Gaulois croyaient que après la mort l'homme vivait d'une vie nouvelle dans un autre monde; Pythagore enseignait que l'âme des méchants, après la mort, reviendra sur terre habiter un corps nouveau, tandis que l'âme des justes vivra dans les espaces aériens une vie purement spirituelle².

Que la doctrine des druides fût d'origine pythagoricienne ou non, elle était distincte, semble-t-il, des pratiques religieuses fort nombreuses auxquelles se livraient les Gaulois, *gent admodum dedita religiosis*. En tout cas, ces pratiques religieuses n'avaient pas été introduites par les druides qui se bornaient à les interpréter, à leur trouver sans doute un sens symbolique. Les doctrines druidiques remises de Grande-Bretagne étaient-elles en Gaule d'introduction récente, et réservées à un petit nombre de privilégiés ou s'étaient-elles juxtaposées à l'ancienne religion de la Gaule sans la modifier essentiellement? La religion de la Gaule en dehors du druidisme était-elle l'ancienne religion des habitants de la Gaule antérieure aux Gaulois et qui auraient donné à leurs vainqueurs leurs croyances religieuses? Aucun de problèmes que le manque de textes historiques empêche de résoudre.

Une autre question importante, et qui constitue la principale originalité du livre de M. A. Bertrand, est l'organisation intérieure du corps druidique. César nous dit seulement que les druides ont un chef qui a sur eux l'autorité suprême. Ce chef, à sa mort, est remplacé par le plus âgé; et si plusieurs compétiteurs ont des titres égaux, la succession est élu par les suffrages des druides; quelquefois même on se dispute les armes à la main cette dignité suprême³. Ammien Marcellin, dans

1) Ammien Marcellin, XV, 9, 8.

2) H. d'Arbois de Jubainville, *Cours de littérature celtique*, t. I, p. 86.

3) De bell. gall., VI, 42.

un trait rapporté plus haut et qui peut avoir pour autorité Timagène, parle incidemment des associations corporatives des druides produites sous l'inspiration des idées pythagoriciennes : *et antiquitas Pythagorae decrevit sodalitates adscribere corporatis*¹. M. A. Bertrand, rapprochant ce texte d'Ammien Marcellin de l'organisation actuelle des lamaseries du Thibet, a supposé que les ulûns du plus haut grade, les druides, étaient circonscrits à titre de commandants, entourés de leurs disciples et des membres inférieurs de la corporation. Une pareille organisation entraînait de toute nécessité l'établissement de grands centres d'habitation. Comme les lamaseries de la Tartarie et du Thibet, ces espèces d'ovins religieux auraient été le dépôt de vieilles traditions nationales et familiales et un centre des lois civiles ; il y aurait eu dans ces communautés le mélange de doctrines d'un sentiment religieux et moral très élevé, source d'une vie cénobitique des plus sévères, avec des superstitions grossières, des pratiques barbares, un christianisme révoltant, dont les chefs des lamaseries ont parfaitement conscience, tout en se rendant impuissantes à les détruire. Enfin, de telles communautés auraient représenté un petit tout une société, prêtres, professeurs, architectes, artistes, médecins, métayers, *melancholiques*². Les grands monastères d'Irlande, d'Écosse et d'Angleterre qui semblent sortir du terre spontanément à une époque où la Gaule n'en possède pas encore, ne seraient que des communautés druidiques transformées par le christianisme³. M. A. Bertrand remarque que dans ces monastères, ce n'est pas la religion, ce sont les sciences, les arts, les lettres, ce qu'enseignaient les druides, qui sont vraiment barbares : on y sait non seulement le latin, mais le grec ; on y calligraphie avec un art qui n'a jamais été dépassé.

Cette très ingénieuse hypothèse mérite d'être étudiée de près. En pareille matière, on ne peut arriver à la certitude. Il suffit qu'une hypothèse réunisse un certain nombre de probabilités pour qu'elle doive être retenue.

Une première question se pose : le texte d'Ammien Marcellin n'est-il bien le sens que lui donne M. A. Bertrand ? Le sens de *sodalitas* n'est pas douteux, il signifie « relatif à une corporation » ; les *sodalitates* sont le plus souvent des corporations religieuses, mais le mot désigne aussi des corporations d'artisans ; en tout cas, il ne signifie point communauté.

1) Ammien Marcellin, XV, 9, 2.

2) A. Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 240.

3) A. Bertrand, *ibid.*, p. 272-281.

Quant à *convivium*, il est difficile de déterminer si ce mot est pris au sens restreint ou au sens large; car il n'est pas employé dans un autre passage d'Ammien Marcellin et on est en droit de conclure que la même raison, qu'on ne saurait présumer qu'il y ait toujours employé dans le même sens. Au sens restreint, *convivium* se dit de la communauté de biens; il est employé ainsi par Cyprien, au *Discours*, XVII, 2; 5^e, et par Sozomène, *Chronique*, 28. Mais au sens large il signifie simplement communauté au figuré, participation à: *convivium* *reipublicæ* chez Tit-Live; *convivium* *regni* chez Tacite, *Ann.*, 4, 3; *convivium* *studiorum* chez Pétrocrate, *Serge*, 101. Si l'on entend dans la phrase d'Ammien Marcellin le mot *convivium* au sens restreint, on pourra peut-être donner à l'explication *convivium* *adfectum* le sens de association consociation. Si *convivium* est pris dans l'acceptation la plus large, *convivium* *adfectum* ne signifie peut-être chose que association corporative, collège, plus ou moins analogue aux collèges sacerdotaux des Romains.

On ne peut donc tirer une conclusion claire de ce texte ancien. Les raisons qu'on pourrait opposer directement à la thèse de M. A. Bertrand sont surtout négatives. Comment se fait-il que si les druides ont eu une organisation si remarquable et si importante pour un Romain, César n'en ait rien dit? On pourrait répondre que César n'a mentionné avec une précision que ses conquêtes et qu'il a peut-être choisi les moines et les univers des Gaulois. Mais il nous donne sur les druides assez de détails pour qu'on ne puisse supposer qu'il n'ait pas mentionné le fait le plus caractéristique et le plus original de l'organisation druidique, d'autant qu'il nous fournit quelques renseignements sur la hiérarchie des druides.

Quant aux monastères celtiques, il est fort douteux qu'ils aient remplacé des communautés druidiques. Les premiers moines de l'Irlande avaient pris à tâche de faire disparaître toute trace de l'ancienne religion. Saint Patrick exigea des âmes qu'ils renoncassent à toute pratique qui ne pouvait s'expliquer sans un sacrifice aux faux dieux¹. La Prière de Ninnius dit que Patrick combattit les druides au cœur dur et durci par orgueil². Dans une prière qui lui est attribuée, Patrick pria Dieu de le protéger contre les incantations des druides³. D'autre part, M. d'Arbois de Jubainville a fait remarquer que le premier monastère de Clonmell fut fondé en 560 et qu'il y avait déjà plusieurs monastères en Gaule lorsque

1) H. d'Arbois de Jubainville, *Cours de littérature celtique*, t. I, p. 158.

2) *Ibid.*, p. 159.

3) *Ibid.*, p. 159.

turent établis, au VI^e siècle, les premiers monastères irlandais¹. Enfin, nous ne savons rien de précis sur l'enseignement des druides; dans les offices publics et privés ils se servaient de lettres grecques², mais enseignaient-ils le grec? Enseignaient-ils même le latin? Leur enseignement était oral et s'adressait à la mémoire; il n'était pas permis de cueiller à l'écriture les vers où était contenue leur science; il est très peu probable que la calligraphie fût en honneur chez eux. Aucun document historique ne vient donc fortifier la séduisante hypothèse de M. A. Bertrand ou de qui concerne la Gaule ou l'Irlande. Peut-être cette hypothèse est-elle conforme à la réalité; mais il est actuellement impossible de démontrer scientifiquement l'existence de communautés druidiques.

Pour conclure, on peut se demander si depuis 1878, époque à laquelle M. Gaidoz a résumé ce que nous connaissions de la religion des Gaulois, notre science s'est sur ce point beaucoup accrue. Nous ignorons encore les noms et les attributs de la plupart des dieux celtiques; sur le culte qu'on leur rendait nous n'avons presque aucune donnée positive. D'autre part, les découvertes archéologiques et les recherches des folkloristes, soigneusement interprétées comme dans le livre de M. A. Bertrand, nous ont apporté un certain supplément d'informations sur les croyances religieuses de la Gaule³. Mais de ces croyances auxquelles peut-on attribuer aux Celtes? Ce sont là des questions difficiles à résoudre et dont la solution n'enfant, semble-t-il, que peu d'intérêt. Si l'on parvient à dater les faits, on peut même facilement dater les idées, qui s'échangent et se modifient sans cesse; depuis qu'il y a des habitants en Gaule, les idées religieuses se sont perpétuellement transformées, sans qu'on ait toujours fait table rase des anciennes croyances pour en adopter de nouvelles: des symboles religieux représentés sur des plaques gaulo-romaines, des superstitions encore vivantes du nos jours peuvent remonter aux premiers âges de l'humanité. Ce qui nous importe, c'est d'avoir un inventaire aussi complet que possible de toutes les croyances religieuses qui nous révèlent les monuments figurés ou les superstitions locales; ce sont des survivances des religions de la Gaule, et c'est à ce titre qu'elles nous intéressent, qu'elles soient celtiques ou non.

G. DORVILLE.

1) *Revue celtique*, t. XIX, p. 72.

2) *De littera gallia*, VI, 14.

3) Voir en particulier H. Gaidoz, *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue* (*Revue archéologique*, 1894).

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION GRECQUE

1896-1897.

Les travaux relatifs à la Religion grecque sont chaque année si nombreux et si importants qu'on ne saurait avoir la prétention de rendre compte de tous. Je tâcherai du moins de ne rien négliger d'essentiel. Il s'agira surtout ici des fouilles les plus récentes faites en pays grec (je veux dire celles qui intéressent l'histoire religieuse) et des monuments figurés nouvellement découverts et commentés. Pour le reste, je prie le lecteur de se reporter à ma précédente *Revue des Périodiques* (t. XXXV H, p. 283-293) : ma *Chronique d'ajour* et celle-ci, qui couvriront toutes deux les travaux de 1896-1897, se complétant l'une l'autre.

I

On pourrait penser que, de toutes les grandes cités religieuses de l'antiquité grecque, Athènes est aujourd'hui la mieux connue; ses grands sanctuaires, encore debout, ne sont-ils pas depuis des siècles l'admiration des hommes? Et pourtant pas une année ne se passe qui n'apporte des faits nouveaux, précisant notre connaissance de l'histoire religieuse d'Athènes et de l'histoire des édifices religieux de l'Athènes antique. L'Institut allemand d'Athènes d'une part, et d'autre part la Société archéologique d'Athènes se sont donné la tâche d'explorer méthodiquement tous les environs de l'Acropole; et, d'année en année, les découvertes se multiplient, justifiant les espérances des archéologues. Il a été déjà parlé ici même des récentes découvertes du Dionyséion et de l'A-

existait, sur la pente Ouest de l'Acropole, entre l'Aréopage et la Porta, et je n'y revins pas¹.

Sur les flancs mêmes de l'Acropole, à l'extrémité nord-ouest, où le visiteur pouvait croire que le rocher était partout mis à nu et qu'il n'y avait plus rien décidément à trouver, M. Cavadias a eu l'idée de faire donner encore quelques coups de pioche; de déblayer complètement la partie du rocher qui se trouve en contre-bas de la Théséion (des Propylées), et il a été récompensé de ses efforts. À côté des deux grottes connues sous le nom d'Apollon et de Pan, il en a découvert une troisième dont on ne soupçonnait pas l'existence; dans le voisinage de ces trois grottes et dans les grottes elles-mêmes, il a trouvé d'importantes inscriptions wallres. Aujourd'hui, grâce à ces découvertes, l'identification des trois grottes est certaine. Celle qu'on appelait jusqu'ici grotte de Pan était consacrée à Apollon Pythien; on l'appelait les *Maipaz*; et, du même coup, les passages de l'*Yan d'Érripide* où il est question des *Longs Rochers*, des *Maipaz*, deviennent très clairs. La vraie grotte de Pan est celle qui vient d'être déblayée pour la première fois. Enfin la grotte qu'on appelait à tort grotte d'Apollon est celle où la légende voulait qu'Apollon et Créon eussent abrité leurs amours et qu'on fût né².

Restons maintenant sur l'Acropole même. Que de fois ne s'est-on pas demandé à quelle date exactement il fallut rapporter la construction de l'exquise petite chapelle qui s'appelle le temple de la Nibé Aptère? C'était un de ces problèmes irritants qui excitent l'ingéniosité des archéologues, mais qui ne comportent pas de solution précise. Grâce à une découverte inattendue de M. Cavadias, le problème est aujourd'hui résolu; c'est une inscription qui nous apprend que le temple fut bâti par l'architecte Gallixtrès, au même temps que le Parthénon (vers 450), et qu'il était achevé quand Métakles établit et célébra la fête des Propylées. C'est un point important de l'histoire de l'Acropole qui se trouve désormais fixé³.

Un autre problème, plus tendant encore, de l'histoire de l'Acropole, est celui qui concerne le vieux temple d'Athéna. On sait qu'il y avait au VI^e siècle avant J.-C. sur l'Acropole, un temple, probablement bâti par les Pisistratides, consacré à Athéna. C'était le grand sanctuaire de l'Acropole du VI^e siècle, celui qui renfermait l'image sacrée de la

¹ *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXV, p. 62; XXXVII, p. 587.

² *Journal de l'Épigraphie*, 1909, p. 1, pl. 1-4.

³ *Journal de l'Épigraphie*, 1907, p. 1-22.

déesse, objet de vénération pour tous les Grecs. Depuis les savantes recherches de M. Doerpfeld, l'emplacement de ce vénérable sanctuaire a été définitivement reconnu, le plan en est parfaitement visible, entre l'Érechthéion et le Parthénon, tout contre l'Érechthéion. Le temple fut incendié et détruit pendant les guerres médiques. Voilà qui est certain; mais la question très grave qui se pose est celle-ci : entre le moment de l'incendie de l'Acropole par les Perses et la construction du Parthénon de Périclès, qu'est devenu le culte d'Athéna sur l'Acropole, et quel sanctuaire a abrité l'antique statue de la déesse, avant que Phidias eût sculpté la Parthénos ? Le vieux temple des Pisistratides a-t-il été immédiatement reconstruit ? Si oui, jusqu'à quelle date a-t-il subsisté ? Dix réponses très différentes ont été données à ces questions; et sur ce sujet controversé des volumes ont été écrits. Aucune solution n'est jusqu'ici intervenue, qui concilie absolument toutes les données plus ou moins obscures et contradictoires des textes épigraphiques et littéraires, en même temps que les données fournies par les ruines elles-mêmes. La plus neuve, la plus originale, la plus hardie, est celle que vient de proposer à nouveau, avec de nouveaux arguments, M. Doerpfeld¹. Il développe sa théorie avec cette clarté d'exposition, cette chaleur d'argumentation, cette rigueur de dialectique qui sont ses qualités maîtresses. Ce mémoire est à lire, comme un modèle de dissertation archéologique, serrée et vivante. Je veux au moins en indiquer ici l'essentiel. La thèse de M. Doerpfeld est celle-ci : le vieux temple d'Athéna fut reconstruit sur place, aussitôt après le départ des Perses; il n'a pas cessé d'exister jusqu'au temps du Pausanias, qui l'a encore vu debout. Si extraordinaire que cela puisse paraître, ce temple a coexisté pendant des siècles avec le Parthénon et l'Érechthéion, et il n'a pas cessé de contenir l'antique *Cult-Idol* d'Athéna. C'est ce temple nouveau, absolument indépendant du Parthénon, qu'on appelle d'abord temple d'Athéna Polias ou Hékatompion (à cause de ses dimensions), et plus tard à *ἑρμαῖος*, *ῥαῖος*, le vieux temple. Il ne fut pas songé à le détruire, au moment de la construction de l'Érechthéion qui lui était adossé, et à transporter dans l'Érechthéion la vieille *ἑστὴς* d'Athéna. Au surplus l'achèvement du Parthénon rendait inutile un second sanctuaire d'Athéna sur l'Acropole. Mais ce projet ne fut jamais réalisé; le vieux temple fut conservé, comme salle de la vénérable statue de bois de la déesse; en même temps son *opisthodome* devint le trésor d'Athéna.

1) *Attische Mittheilungen*, 1899, p. 159-172.

Pour démontrer cette thèse très nouvelle, presque révolutionnaire, M. Doerpfeld s'enfonce à une critique rigoureuse tous les textes des auteurs où il est question du culte d'Athènes sur l'Acropole, depuis Hésiode jusqu'à Pausanias, en passant par Strabon; il étudie de près les textes épigraphiques; il fait intervenir sa science d'architecte archéologue. Et telle est la séduction de son talent qu'on a dû la peine à lui refuser son adhésion. Et cependant il n'est pas certain que cette solution soit définitive. Quelques parties de l'argumentation ne sont peut-être pas très solides. Ainsi, M. Doerpfeld s'attache à démontrer qu'à aucun moment l'Érechthéion n'a porté le nom de temple d'Athènes, et qu'il n'y jamais eu autre chose que le temple d'Érechthéon. Pourquoi corriger toutes Pappellion : *νῆος τοῦ ἁγίου Ἐρεχθῆος* (l'Athènes), ce qui veut dire : « le temple où se trouve la vieille statue d'Athènes »? C'est impossible. Or M. Doerpfeld, il faut le dire : « le temple où doit être placée la statue » : parce qu'au moment de la construction de l'Érechthéon, on avait l'intention de détruire l'ancien temple, et de transporter dans le nouveau l'image antique de la déesse. Les inscriptions en question datent évidemment de cette époque. On renonce à détruire le vieux temple; et, du jour où l'Érechthéon fut achevé, on s'est plus fâché d'appeler le vieux temple : *ἡ νῆος τοῦ ἁγίου Ἐρεχθῆος*. Voilà des deductions fort ingénieuses : ne le sont-elles pas trop, et la traduction proposée par M. Doerpfeld n'est-elle pas telle les philologues?

Malheureusement, fût-elle fautive en partie, la thèse de M. Doerpfeld n'en reste pas moins fort intéressante, et son exposé abonde en réflexions pénétrantes, en hypothèses ingénieuses. De celles-ci je citerai un exemple. On sait qu'avant de s'appliquer à l'Acropole du sanctuaire celui qui bâtit Porosée, le nom de Parthéon fut réservé à l'apothéose du temple. Pourquoi cela? Il est clair que la statue de la Parthénos n'est ni pour rien, puisqu'elle n'était pas dans l'opisthodôme. M. Doerpfeld suppose que le Parthéon était originalement l'arrière-salle où se préparait la procession des parthénes athéniennes, ou bien la salle où les parthénes brodaient le péplos de la déesse.

Le vieux temple d'Athènes dont nous venons de parler, celui du *vi^e siècle*, était fermé sur sa face antérieure d'un fronton. Au milieu des fragments de sculptures archaïques conservés au Musée de l'Acropole, on a récemment retrouvé plusieurs des figures de ce fronton. Avec l'aide de MM. Bruno Sauer et Fr. Studniczka, M. Hans Schrauber vient de proposer une restauration partielle du fronton, qu'il a obtenue en rapprochant un certain nombre de fragments, qui appartenant à des il-

groupes de mêmes dimensions, qui sont des sculptures de même style, et qui proviennent manifestement du même monument¹. Nous ne le savons pas dans l'analyse stylistique très minutieuse qu'il a faite de ces sculptures; et nous nous bornons à considérer le sujet que le sculpteur avait voulu représenter. Ce sujet, convenant admirablement à un temple d'Athéna, est une Gigantomachie. La figure centrale, qu'on connaît depuis plusieurs années sans avoir exactement à quel ensemble il fallait la rapporter², est Athéna elle-même. La déesse est debout, légèrement penchée vers un guerrier tombé à ses pieds. Elle est vêtue d'un chiton clair, décoré d'une bordure polychrome; portant l'égide et coiffée du casque. En dépit des mutilations du marbre, on se la figure aisément dans une attitude de combat, la lance levée, saisissant de la main gauche l'arme ou le corps du visage de son adversaire. On sent en elle l'excitation joyeuse d'une lutte dont l'issue n'est pas douteuse. En dehors d'Athéna, il nous reste trois figures de Géants, le Géant qui est tombé aux pieds de la déesse, et les deux figures d'angle; de chaque côté d'Athéna, ne combattant; ce sont évidemment deux divinités; mais elles n'ont aucun attribut caractéristique qui permette de les reconnaître. M. Schneider croit pouvoir affirmer qu'il manque de chaque côté une figure de Géant, destinée à trouver place entre le Géant d'angle et le dieu qui combat à côté d'Athéna. C'est bien là la symétrie rigide des compositions archaïques: qu'on se rappelle seulement les frontons d'Égine. Telle qu'elle apparaît réalisée dans ce vieux fronton de l'Acropole, la conception du sujet de la Gigantomachie nous reporte à la seconde moitié du vie siècle, c'est-à-dire à l'époque des débuts de la céramique attique à figures rouges. Rien n'est en effet plus important pour la chronologie des œuvres d'art à l'époque archaïque que la comparaison entre les œuvres de la sculpture monumentale et les peintures de vases, pour ce qui est de la représentation des types traditionnels. Or il est remarquable que dans les scènes de Gigantomachie figurées sur les vases à figures noires (première moitié et milieu du vie siècle), les Géants sont toujours des hommes d'âge mûr et barbus; ici, au contraire, lorsque sur les vases plus récents, les Géants sont juvéniles et joues; c'est manifestement une conception nouvelle qui date de la seconde moitié du vie siècle. De même, dans l'art de la première moitié du vie siècle, les Géants sont toujours figurés vêtus et armés de toutes pièces; sur les vases à figures

1) *Attenante, Mittheilungen*, 1895, n. 33, pl. 33.

2) *Colignon, Sculpture grecque*, I, fig. 192.

rouges seulement, on voit apparaître un type nouveau, celui des Géants nus, qui conservent tout au plus le bouclier et la casque. C'est ce type nouveau qui se retrouve sur notre fronton de l'Acropole : c'est aussi la molle ébauche des frontons d'Égine. C'est un progrès cherché par les artistes qui veulent faire voir le corps humain dans toute sa force et toute sa beauté.

II

Quittant Athènes pour parcourir quelques-uns des champs de fouilles dont l'exploration se poursuit en pays grec. Nous nous arrêtons d'abord à Delphes, où les travaux de l'École française touchent à leur terme. Peu à peu, grâce à de nombreux rapports de M. Homolle, nous arrivons à nous faire une idée précise des résultats de ces fouilles mémorables, dont M. Parla a souvent déjà entreteenu nos lecteurs. Dès à présent ces résultats sont considérables; mais, pour présenter un tableau d'ensemble du sanctuaire de Delphes, tel qu'il apparaît aux regards depuis les fouilles, nous attendrons que la publication des résultats positifs de l'exploration soit plus avancée. M. Homolle n'a encore publié que le début d'un travail, qui sera considérable, sur la topographie du sanctuaire delphique¹; et il convient d'en attendre la suite. Pour l'instant, contentons-nous de suivre M. Homolle dans la visite qu'il nous conduit à faire avec lui de quelques-uns des monuments les plus intéressants du sanctuaire.

Le plus ancien des Trésors dont les ruines ont été retrouvées le long de la voie sacrée qui monte au grand temple d'Apollon², est le Trésor de la ville de Sicyone, qui nous reporte au second quart du VI^e siècle (570-550). Ce qui fait l'intérêt capital de ce monument, ce sont les métopes dont il était décoré : quelques-unes de ces sculptures, en tuf, ont été retrouvées, d'autres reconstituées d'un art très archaïque, très fruste et très naïf, et pourtant très vivant. Intéressantes comme œuvres d'art, elles ne le sont pas moins en raison des sujets qu'elles représentent³. Voici, d'après M. Homolle, l'indication des principales métopes conservées :

1) Homolle, *Bull. de Corr. Hell.*, 1897, p. 255-329, pl. XIV-XVII (les pages sont l'œuvre de MM. Tournaire et Coquerel).

2) Se reporter aux pages 116 dans la note précédente.

3) Homolle, *Bull. de Corr. Hell.*, 1896, p. 357-473.

1° Une des plaques les mieux conservées représente un épisode de la querelle des Dioscures avec Idas et Lynceus, fils d'Aphareus. Les deux couples fraternels ramenaient d'Argolis un troupeau de bœufs, l'un d'une vache; Idas s'approprie tout le butin qu'il pourra, avec l'aide de son frère, vers la Messénie. Les Dioscures y entrent derrière eux, prenant les bœufs et le reste, se couchant et préparant une embuscade à leurs rivaux. Mais Castor est surpris par Lynceus et tué; Polydeuces tue Lynceus, tandis que Zeus lui-même frappe Idas de la foudre. — Le sculpteur a choisi, pour le représenter, le moment qui précède la querelle, le retour victorieux et paisible des quatre amis, avec leur troupeau. Il a eu soin d'inscrire à côté des personnages leurs noms, ce qui ne laisse aucun doute sur l'interprétation du sujet. Il est intéressant de remarquer que cette métope est le premier monument connu où les sujets sont figurés; on ne s'étonnera pas, d'ailleurs, de le trouver sur le Trésor des Sicyoniens, si on se souvient que les Dioscures avaient un temple à Sicyone (Pausanias, II, 7, 5).

2° C'est encore un épisode de l'histoire des Dioscures que nous présente une autre métope. On y voit un navire, chargé de guerriers (qui disparaissent derrière leurs boucliers); c'est le navire des Argonautes. Sur le pont, Orphée, désigné par une inscription, chante. Or on sait que c'est aux chants d'Orphée que les Argonautes doublèrent le promontoire Thésalon; c'est sur ses conseils qu'ils s'arrêtèrent à Samothrace pour en faire initier aux mystères; c'est lui enfin qui, après la conquête de la Toison d'or, sauva ses compagnons des enchantements des Sirènes. Enfin les Dioscures, qui avaient pris une part active à l'expédition, sont aussi figurés, sous la forme de deux cavaliers. On ne connaissait pas jusqu'ici de représentation de cet épisode de l'expédition des Argonautes.

3° Une autre métope enfin nous fait assister à la chasse du sanglier de Calydon; et nous savons que Méléagre n'avait pas eu de plus fidèles auxiliaires que les Dioscures. Pausanias nous raconte que le trophée de la chasse de Calydon, la lance de Méléagre, était consacré dans le temple d'Apollon à Sicyone. Ce sont donc bien des sujets nationaux que les Sicyoniens avaient fait sculpter sur la façade de leur Trésor à Delphes.

Après le Trésor des Sicyoniens, le Trésor des Calidiens. C'est celui que M. Rouelle avait cru d'abord devoir appeler Trésor de Sigée, mais qu'il a décidément débaptisé¹. Il s'attache à démontrer que ce petit sanctuaire est une offrande de la ville de Calide, et qu'il a été construit

1) *Bull. de Corr. Hell.*, 1895, p. 581-602.

dans les trente ou quarante dernières années du vi^e siècle. Si rigoureusement que paraisse l'argumentation de M. Homolle, l'identification du 2^e Trésor n'est pas absolument certaine¹. Mais enfin elle est au moins vraisemblable, et nous pouvons l'accepter, jusqu'à nouvel ordre. Les témoignages rassemblés par M. Homolle forment en effet un ensemble assez important : 1^o l'histoire nous dit l'antiquité, la constance et l'importance des relations de la ville de Gnide avec le sanctuaire delphique; 2^o l'alphabète de la dédicace du Trésor (dont il ne reste qu'un fragment) est l'alphabète des monnales séleucides; 3^o on a trouvé un assez grand nombre de décrets de protéme octatis à des Cnidiens, sur des blocs de marbre provenant du Trésor; 4^o Pausanias n'affirme pas; il est vrai, l'existence d'un trésor de Gnide à Delphes; mais pourquoi tel passage du Périégète serait difficilement explicable si ce trésor n'existait pas, et précisément aux environs du trésor de Sigeion? 5^o enfin l'examen des sculptures de la frise² est particulièrement instructif; l'attribution du Trésor à la ville de Gnide explique, mieux que toute autre attribution, le choix de certains sujets. Ainsi, au milieu de la scène de la Gigantomachie (qui occupe comme on le rappelle, une partie de la frise), on voit Cylède sur un char traîné par des lions. Or l'intervention de Cylède dans la Gigantomachie est propre aux monuments de l'Asie Mineure, tels que le temple de Priène et l'autel de Pergame; Cylède est une ville d'Asie Mineure; et nous savons que les Cnidiens étaient des dévots de Dionysos, la Grande-Mère des Grecs. Les Dioscures étaient parmi les divinités adorées à Gnide; et, sur une plaque de la frise, nous trouvons les Dioscures épouvantant les filles de Leukippos. Enfin Eole, le dieu des vents, figure ici dans le combat des Dieux et des Géants; et nous savons qu'Eole se rattache à Gnide par des relations étroites, puisqu'il habitait Lipari, colonie cnidienne, et qu'il fut le grand-père du Thessalien Triopos, un des héros de Gnide.

Cette représentation d'Eole, associée à la Gigantomachie sur la frise du Trésor de Gnide, est particulièrement intéressante. C'est la première fois qu'on constate, sur un monument figuré, l'intervention d'Eole dans le combat des Dieux et des Géants. Sur l'autel de Pergame, on voit Héra, mais non Eole. L'Eole du Trésor de Gnide est figuré barbu, tenant dans

1) Voir les objections de Pomtow : *Archaeol. Anzeiger*, 1898, p. 20-47.

2) Se reporter au plan de la voûte Escabi : *Bull. de Corr. hell.*, 1893, pl. 14-17.

3) *Bull. de Corr. hell.*, 1891, p. 150; 1895, p. 131; *Gaz. des beaux-arts*, 1895, février-avril.

gras sans ou deux soufflets placés devant lui; il est penché en avant et presse d'une main un des soufflets, tandis que de l'autre il est en train d'enlever la soupape qui ferme le soufflet par en haut¹. Tout récemment, une seconde représentation du même sujet, si rare, a été découverte sur un chaire à figures noires du Musée de l'Acropole d'Athènes, par M. Hartwig². Cela tient des autres fûtes du port du buccin. L'une est encore remplie de vent; celle de derrière a déjà laissé échapper de l'air et commence à se dégainer. Il lance ainsi derrière lui l'effort impétueux de ses vents. Pas plus sur le vase de l'Acropole que sur la frise du Trésor de Cnide il n'est possible de dire si l'air combat du côté des Dieux ou du côté des Géants; M. Hamolle voit en lui un allié de Zeus, mais ce n'est qu'une hypothèse. Il est intéressant de constater que ces deux monuments sont à peu près contemporains; le vase est sans doute un peu plus ancien, et doit être reporté au milieu du vi^e siècle, tandis que le Trésor de Cnide est de la fin du même siècle.

Si l'identification du Trésor de Cnide laisse encore quelque place au doute, l'identification du Trésor des Athéniens est certaine. Fondée sur le style des sculptures, l'ornementation raffinée de l'architecture, le caractère exclusivement attique des inscriptions dont l'édifice était couvert, la mention plusieurs fois répétée des mots *ἀθηναῖοι*, *Ἀθηναίων* dans les décrets destinés à être gravés sur les parois. Voilà bien longtemps déjà³ que M. Hamolle en a fait la démonstration, et elle n'est pas à relâcher. Mais aujourd'hui M. Hamolle s'efforce de prouver⁴ que ce Trésor est un ex-voto national de la victoire de Marathon. Il s'appuie surtout sur une dédicace dont les fragments ont été trouvés en contre-bas du Trésor, quelques-uns même tout contre la terrasse qui soutient le monument. Cette dédicace n'est pas complète, mais M. Hamolle a réussi à la reconstituer avec assez de vraisemblance :

Ἀθῆναι καὶ Ἀθηναῖοι τοῖς Μεγάλοις ἑσπερίαι καὶ Ἀστυνέμει
 Il veut pouvoir affirmer que la dédicace est celle du Trésor des Athéniens; et nous allons nous efforcer de l'affirmer avec lui. Mais M. Poinson vient de soumettre à une critique rigoureuse l'argumentation de M. Hamolle⁵ et j'avoue que ses critiques paraissent assez fortes. Il serait trop compliqué

1) *Gaz. des beaux-arts*, 1895, I, p. 322.

2) *Bull. de Corr. hell.*, 1896, p. 324-373, pl. 6-7.

3) *Bull. de Corr. hell.*, 1893, p. 312.

4) *Bull. de Corr. hell.*, 1900, p. 205-217.

5) *Archéol. Antiqu.*, 1908, p. 33-47.

d'entrer ici dans le détail de cette discussion ; bornons-nous à indiquer les difficultés du problème : 1° l'inscription est manifestement plus récente que le monument lui-même ; 2° M. Humblet consent lui-même que la dédicace ne fait pas partie intégrante du Trésor ; c'est au seul parallèle, mais étranger au Trésor ; 3° à ne considérer que le style des sculptures, et architecturales, le Trésor pourrait bien être plus ancien que la bataille de Marathon ; 4° le terme assez obscur d'ἀρχαῖον qu'on trouve dans la dédicace ne peut pas s'appliquer au Trésor ; il se rapporte à des édifices qui se trouvaient dans le voisinage du Trésor, mais n'avaient aucun lien avec lui ; 5° ce qui ressort du témoignage de Pausanias, c'est qu'il y avait, indépendamment du Trésor d'Athènes, un grand ex-voto national, consacré à l'occasion de la victoire de Marathon ; et il serait étrange qu'il y eût en à Delphes deux monuments considérables consacrés par les Athéniens en souvenir du même événement.

On voit, par les quelques exemples que nous avons donnés, en même temps que l'importance des découvertes faites à Delphes dans ces dernières années pour l'histoire du sanctuaire apollonien, la gravité des problèmes qu'elles soulèvent. Ces problèmes ne pourront être résolus que peu à peu, à mesure que les résultats définitifs des fouilles seront plus complètement publiés par M. Humblet et ses collaborateurs. Et ces problèmes ne sont rien encore à côté de ceux que soulèvera l'étude du grand temple d'Apollon. Les fouilles de Delphes sont achevées ; maintenant va commencer la mise en œuvre des matériaux amassés ; elle demandera plusieurs années. Mais, dès l'an prochain, nous espérons que nous pourrions présenter aux lecteurs de la *Revue* un tableau d'ensemble de cette exploration archéologique ; la plus importante de celles dont peut s'enorgueillir l'archéologie grecque dans cette fin de siècle. Les quelques notes qui précèdent sur les Trésors de Sicyone, de Gvide et d'Athènes, ne sont destinées qu'à faire prendre patience à nos lecteurs.

III

Avant de quitter la Grèce propre, nous n'avons plus qu'à signaler l'achèvement des fouilles entreprises par la Société archéologique d'Athènes, au sanctuaire de Despoina, la Perséphone arcadienne, à Lycosoura d'Arcadie. M. Léonardos nous en donne un compte-rendu détaillé dans les *Επεξεργασίαι* de la Société archéologique ; son rapport est accompagné de plusieurs plans. Tout n'est pas nouveau, dans ce rapport,

[1] Πανεπιστήμιον Ἀρχαιολογικόν "Εργασίαι, 1894, p. 128-130, pl. 1-4.

puisque les premières fouilles datent de 1889 et que les résultats en ont déjà été publiés par M. Cayvadras, dans son ouvrage : *Fouilles de Lycosaurus*. Mais du moins le mémoire de M. Léonardos a l'avantage d'être un résumé complet. Le temple de Despoïna est un temple dorique, prostyle; hexastyle; il mesure 24 mètres de long sur 12 de large. La décoration en est très sobre; les murs en briques crues s'élèvent sur un socle de pierre calcaire; seule la façade orientale (ainsi que le fronton ouest) est en marbre. Ce temple ne comporte pas de métopes sculptées; les frontons eux-mêmes sont vides de sculptures. L'intérêt principal des fouilles les plus récentes a consisté dans la découverte d'une élégante mosaïque dont était pavée la partie antérieure de la cella. Cette mosaïque, dont l'encadrement consiste en ornements géométriques et en une guirlande de feuilles de vigne, présente comme motif central deux figures de lions affrontées. On a aussi dégagé, dans la partie occidentale de la cella, le vaste pléistal qui portait un groupe de quatre statues colossales, œuvre du sculpteur messénien Damophon. C'étaient, suivant la description de Pausanias, Déméter, Despoïna-Persephone, Artémis, et le Titan Asytos, père nourricier de Despoïna. Bon nombre de fragments de ces statues ont été retrouvés et sont aujourd'hui au Musée d'Athènes; nous attendons, pour les étudier, qu'ils aient été convenablement publiés.

En Asie Mineure, de vastes explorations archéologiques ont été entreprises dans ces dernières années, et toutes intéressent plus ou moins directement l'histoire religieuse de la Grèce antique. C'est un nouveau champ de découvertes, extrêmement riche, qui s'ouvre à la science. Déjà les fouilles si belles de Pergame, de Magnésie du Méandre, de Lagina avaient fait sortir du sol des merveilles d'architecture et d'art. Voici que maintenant les fouilles toutes récentes d'Éphèse, de Priène, de Didyma nous font concevoir de nouvelles espérances.

Le Gouvernement autrichien a entrepris, sous la direction de M. Hamndorf, une exploration méthodique de la plaine d'Éphèse. M. Hamndorf nous expose, avec l'aide de son collaborateur M. Heizerdaj, les résultats principaux de sa première campagne¹. On s'est particulièrement attaché à déblayer la région la plus voisine du port; c'est-à-dire la ville de l'époque romaine, avec son forum; et à dégager le théâtre, le fameux théâtre dont parle la *livre des Actes des apôtres*. Mais, naturellement,

1) Jahreshefte des österreich. arch. Instituts. I, 1898, Beiblatt, p. 53-52. Cette publication nouvelle remplacera, à partir de cette année, les *Arch.-epigr.* Mittheilungen aus Österreich.

M. Beaudouf ne pouvait se désintéresser de l'Artémision, le temple de la « Diane des Éphésiens », le centre de la vie religieuse de l'Éphèse antique. Il ne pouvait malheureusement pas s'attaquer à l'emplacement même du temple, qui est la propriété du *British Museum*, depuis l'époque déjà lointaine des fouilles municipales de Wood. Et c'est grand dommage, car ces fouilles, qui ont donné au *British Museum* de si beaux débris architecturaux, n'étaient pas conduites par un vrai savant; et on peut dire que l'Artémision d'Éphèse n'est pas encore connu. Si lamentable que soit l'état actuel des choses, on peut espérer que des fouilles vraiment scientifiques sur ce point donneraient de précieux résultats. En attendant qu'il ait sollicité et obtenu du Gouvernement anglais l'autorisation qu'il rêve, M. Beaudouf a exploré les abords du sanctuaire, à la limite de la concession du *British Museum*. Il a pu constater l'extraordinaire épaisseur des alluvions qui élèvent peu à peu depuis des siècles le niveau de la plaine d'Éphèse; le sion stylobaie de l'Artémision, celui du temps de Crésus, est à 7 mètres au-dessous du niveau actuel de la plaine; au IV^e siècle avant J.-C. le nouveau temple qui fut bâti, après l'incendie d'Hérostrate, s'éleva à 3 mètres au-dessus du niveau de l'ancien sanctuaire. M. Beaudouf a creusé, du côté nord et ouest, des tranchées de 8 à 10 mètres de profondeur; il n'a trouvé aucun fragment architectural important. C'est une raison de plus pour souhaiter qu'il puisse explorer l'emplacement même du temple.

C'est un archéologue français, M. Haussoullier, qui a entrepris de déblayer le sanctuaire d'Apollon Didyméen, près du Milet, avec l'aide d'un architecte, Peta de Rome, M. Pontremoli. Il n'a jusqu'ici dégagé complètement que la façade principale du temple¹; mais les premiers résultats de cette exploration sont de première importance. Nous en empruntons le compte-rendu au rapport même de M. Haussoullier².

Le temple d'Apollon Didyméen, commencé probablement au IV^e siècle, est le plus grand des temples ioniques connus (les colonnes de la façade ont près de 20 mètres de haut). C'est un temple diastyle; il s'élève sur sept hauteurs degrés qui, doublés sur la longueur des cinq entre-colonnements du milieu, forment un escalier de treize marches. Des dix colonnes de la façade aucune n'est debout; cinq huit bases sont en place; les deux autres appartenant au Musée du Louvre; depuis les fouilles de

1) *Comptes rendus de l'Acad. des hist.*, 1897, janvier; *Archéol. Anzeger*, 1897, p. 93 (avec une photographie).

2) *Revue de l'art ancien et moderne*, 1897, II, p. 201, avec une planche hors texte, et plusieurs illustrations dans le texte.

Dagat et Thonax en 1876. Toutes ces bases sont également riches et élégantes; mais elles ne sont pas toutes pareilles. Les motifs d'ornementation se répètent symétriquement et l'architecte a établi une alternance de galbe entre les bases; ici une grecque aux volutes tors, terminée par intervalles de thyrse épanouies; là une guirlande d'élégantes palmettes dentées; ailleurs une guirlande de palmettes contrariées, très fouillées. Il est remarquable que la façade du temple n'a pas été achevée; en particulier les bases ne sont pas toutes terminées. Il y a là un problème curieux, et encore mystérieux. Le temple a été commencé au IV^e siècle; le *grand ouvrage* du mœr était à peu près terminé vers 280; mais on n'a pas cessé de travailler à la construction et à l'embellissement du sanctuaire jusqu'au second et même jusqu'au premier siècle. Et ce n'est pas là une hypothèse; les fouilles ont donné des inscriptions très importantes qui sont très affirmatives sur ce point; ce sont les comptes des dépenses faites pour la construction du temple, à diverses époques. De plus l'étude des ruines mêmes prouve que le temple n'a jamais été achevé. Si étrange que cela puisse paraître, il faut donc admettre que, pendant des siècles, les fidèles ont adoré le dieu et les pèlerins ont vu comme consacrée l'œuvre funéraire de Didymes au milieu d'un chantier de construction, toujours plus ou moins actif et vivant.

La découverte la plus remarquable qui ait été faite à Didymes est celle de chapiteaux composés de deux têtes de dieu qui remplissent chacune des volutes; entre ces deux têtes, au centre du chapiteau, se détache une tête de laurion. C'est à coup sûr une conception décorative très originale; c'est la première fois qu'elle apparaît dans l'histoire de l'architecture grecque. On peut rapprocher les colonnes égyptiennes qui sont ornées du masque d'Hathor; mais ce n'est pas la même chose: ces masques sont placés au sommet et dans l'axe du fût et donnent à la colonne l'apparence d'une corbeille. On connaît des chapiteaux grecs où figure une tête ou un avant-corps de laurion, par exemple à Délos¹; mais ces têtes de laurion ont une fonction architectonique; elles supportent l'architecture. A Didymes, ces têtes de dieu et de laurion sont des éléments de pure décoration, remplissant les éléments normaux, ovés et volutés. Les trois têtes découvertes, Apollon, Zeus, un laurion, sont des morceaux remarquables; c'est de la sculpture décorative, très largement et très personnellement traitée, qui fait penser aux écoles de Pergame et de

1) Je rappellerai en particulier pour que j'ai trouvée moi-même dans une habitation privée de Délos. *Bull. de Corr. hell.*, 1883, p. 244.

Rhodés : sculptures colossales, puisque ces têtes de dieux n'ont pas moins de 1^m,10 de haut.

La frise du temple n'est pas moins remarquable; elle est formée de plaques décorées de têtes de Méduses colossales (1^m,10 de haut), alternant avec des boucles que des rinceaux relient aux têtes. Une tête de Méduse était posée au-dessus de chaque chapiteau.

À Priène, ville d'Ionie, au nord du golfe Latmique, c'est le Gouvernement allemand qui a entrepris des fouilles méthodiques. Autant qu'on en peut juger par les rapports sommaires qui ont déjà été publiés¹, les résultats de cette vaste exploration sont considérables. Ici on n'est pas seulement au temple qu'on a déblayé, c'est une ville entière qui est sortie du sol : c'est l'Acropole dont on a dégagé les murailles, les tours et les portes; c'est la ville elle-même qu'on a commencé de pénétrer, et qui paraît merveilleusement bien conservée, avec ses rues et ses places, ses marchés et ses portiques, ses édifices publics et ses habitations privées, véritable Pompéi grecque du III^e ou du II^e siècle avant J.-C. Déjà seule en Grèce, quand les fouilles y auront été achevées, offrira un spectacle aussi saisissant. À Priène, on a déjà reconnu et dégagé plus ou moins complètement : 1^o le Prytaniéon, avec l'autel-foyer de la cité, le Bouleutériou, qui était peut-être aussi la salle des réunions du peuple, avec, au centre, un autel richement décoré de guirlandes, de frises de palmettes, de têtes de dieux et de lauriers. — 2^o le théâtre, remarquablement conservé. Ce théâtre est le premier où on ait trouvé un autel en place : il est curieux de constater que cet autel n'est pas au milieu de l'orchestre, mais dans la *proscénia*, sans doute parce qu'on voulait que l'orchestre restât vide pour le chœur. Les inscriptions nous apprennent qu'on offrait sur cet autel les sacrifices réservés à Dionysos.

Les temples étaient nombreux à Priène. Le plus fameux est le temple d'Athéna, qui avait été consacré par Alexandre le Grand et bâti par Pythios, l'architecte du Mausolée d'Halicarnasse. Il est connu depuis longtemps; étudié d'abord en 1765 par Chandler et Revett, puis en 1838 par Pollan, un architecte qui était associé aux travaux de Newton à Halicarnasse, il a été étudié en détail par Rayet et Thiersch dans : *Milet et le golfe Latmique*. Depuis, les ruines en ont été saignées par les habitants. Aussi les dernières explorations n'ont-ils pas porté leurs effets sur ce point. Par contre, ils ont déblayé ce qui reste du sanctuaire d'Asclépios. Le temple est complètement détruit; mais les fragments architecturaux

1) *Archaeol. Anzeiger*, 1897, p. 68-71, 176-187.

en ont été retrouvés en si grand nombre qu'il sera facile de le restaurer sur le papier. Il appartient au même type ionique que le temple d'Athéna. Ces deux temples présentent cette particularité, tout à fait rare dans l'architecture d'ordre ionique, qu'ils ne comportent pas de frise. Enfin on a commencé d'explorer un sanctuaire de Cybèle, où deux statues assises de la déesse ont été retrouvées.

IV

Sans avoir fait de fouilles eux-mêmes, MM. Perdriset et Bessey ont rapporté d'un voyage dans la Syrie du Nord un grand nombre de photographies de monuments mal connus jusqu'ici ou récemment découverts¹. Ce sont surtout des stèles funéraires, d'époque gréco-romaine, représentant le cavalier héros et le banquet funéraire : aucune n'est particulièrement intéressante. Mais il faut au moins signaler une sculpture en pierre, d'époque romaine probablement, provenant de la nécropole d'Antioche. Quelqu'elle soit dans un état lamentable de mutilation, et quelque'elle ait déjà été signalée autrefois par Renan, elle méritait d'être reproduite, à cause du doute même qui subsiste sur son interprétation. Un ancien voyageur avait reconnu dans la figure principale de ce bas-relief représenté un sphinx. Renan y avait vu un buste de Charon ; mais à l'en, dans l'art antique, un autre exemple de Charon imberbe? M. Perdriset n'hésite pas à reconnaître dans cette figure jeune le dieu Attis ou Mithra, collès du héros oriental. La question reste ouverte.

A l'autre extrémité du monde grec, M. Dobrusky nous parle d'un sanctuaire inconnu des Nymphes Naiades, découvert à Bardana de Thrace². Ce n'était point un temple riche : une modeste chapelle, avec quatre murs et un toit recouvert de tuiles. Mais l'abondance des ex-voto trouvés sur ce point prouve le succès de ce sanctuaire, au moins parmi les populations agricoles et pauvres de la région. Ces ex-voto sont bien modestes en effet : ce sont surtout des lampes, des miroirs, des fioles à parfums. Ce sont aussi, en grand nombre, des bas-reliefs en terre. Tous, sans exception, représentent trois nymphes debout, avec des attributs divers : pommes, rinceaux portant trois roses, épis, patères, bandulettes ; généralement aux pieds des nymphes, une urne renversée, d'où l'eau s'écoule. Sur un des bas-reliefs, on voit, à côté des nymphes, un prêtre debout devant un autel où il fait une libation ; sur un autre, Zeus et Héra sont

1) Bull. de Corr. hell., 1887, p. 73-84.

2) Bull. de Corr. hell., 1887, p. 118-140.

associées aux nymphes. Ces monuments ne sont pas de belles œuvres d'art, et sont de basse époque; du 11^e ou du 12^e siècle de notre ère. Au moins nous disent-ils, avec les inscriptions qui y sont gravées, quelque chose du culte thrace des nymphes, qu'on connaissait mal jusqu'ici.

Les musées contiennent souvent des monuments qui, considérés isolément, paraissent insignifiants. Il suffit qu'un archéologue aie les rapproché d'autres monuments semblables pour qu'ils paraissent très significatifs. Cela est vrai pour l'histoire de l'art; c'est vrai aussi pour l'histoire religieuse. C'est ainsi que M. Friedrich a récemment pu donner un mémoire fort intéressant sur le culte d'Aphrodite à Aphrodisias de Carie, en partant de l'examen d'un certain nombre de statues en marbre, qui sont disséminées dans plusieurs musées, et que personne n'avait eu l'idée d'étudier jusqu'ici¹. En dépit de quelques différences de détails, toutes ces statues sont pareilles; elles représentent manifestement la même divinité. C'est une femme debout, dans une attitude hiératique, les deux pieds joints, les deux avant-bras tendus en avant. Ce qui fait l'originalité de cette figure, c'est son vêtement, un chiton talaire, un lourd manteau qui est posé sur la tête comme un voile et retombe sur les côtés et le dos en plis épais, enfin une troisième pièce, une sorte de tablier qui descend aux genoux. Ce tablier présente cette particularité très étrange qu'il est décoré en zones décorées de figures en relief. Telle qu'elle est, cette déesse a une apparence orientale très marquée; elle fait penser tout de suite à la Déesse de Samos, à l'Artémis d'Éphèse, à l'Artémis chypriote. Mais il est manifeste, à première vue, qu'elle ne se confond avec aucune de ces divinités. Il a suffi à M. Friedrich de voir les quelques textes anciens concernant l'Aphrodite carienne, et de se reporter aux monnaies d'Aphrodisias pour se convaincre que toutes ces statues représentent l'Aphrodite adorée à Aphrodisias de Carie; sur les statues comme sur les monnaies, c'est le même vêtement, la même coiffure (une couronne de laurier et un peigne), le même bracelet de bijoux, le même tablier couvert de figures en relief. L'examen minutieux des reliefs qu'a fait M. Friedrich précise le caractère de la divinité représentée. C'est avant tout l'Aphrodite presque, déesse des amours; les figures principales des reliefs sont des Éros, avec des attributs variés: flambeau, thyrsification, couronne, arc. Mais c'est aussi la grande déesse orientale, qui préside à toutes les forces de la nature, la déesse de la vie même. Le ciel, la terre et la mer sont les représentés par des symboles parlants; le ciel par des

1) *Abhandl. Mittheilungen*, 1887, p. 331-340, pl. XI-XII.

l'ouest de Zoug et d'Hera, de Hélios et de Séléné; la terre par des Ilgares d'Éros et de Charitas; la mer par des tritons et des dauphins. D'ailleurs, et l'esprit de ces représentations est oriental, les sujets sont bien grecs. M. Friedrich a bien fait sentir ces caractères mixtes de l'Aphrodite carienne¹.

Après le type de l'Aphrodite asiatique, lourdement vêtue, surchargée d'ornements et de bijoux, voici le type de l'Aphrodite nue. On est né ce type? Il n'y a pas longtemps, on le sait, M. St. Helmand avait soutenu que le type de la déesse nue est tout à fait étranger à l'ancien art syro-babylonien et qu'il doit être considéré comme une création de la civilisation grecque (statuettes chypriotes; idoles des Cyclades). Aujourd'hui, M. von Fritze affirme que cette conception est fautive et que le prétendu « ouvrage oriental » est bien la vérité². Le type de la déesse nue est un type asiatique; il apparaît très anciennement en Assyrie, comme le prouvent des statuettes qui ont été trouvées à Nippur et que M. von Fritze publie pour la première fois. Elles sont beaucoup plus vieilles que les plus anciennes idoles chypriotes du même type; les assyriologues sont d'accord pour affirmer qu'elles datent de l'époque de Sargon I (2300 av. J.-C.) ou de Ur-Nur (2300 av. J.-C.). Il est par conséquent certain que le type a été importé en Grèce de l'Orient asiatique, par l'intermédiaire de Chypre. A Chypre, ces idoles représentent évidemment l'Aphrodite pophitaine. A Nippur, il est vraisemblable qu'elles représentent aussi la déesse de la fécondité, quel que soit son nom; elles ont les bras croisés sur la poitrine, les mains prenant les seins.

Les deux musées d'Athènes et de Munich renferment plusieurs centaines de petites statuettes en plâtre, d'un caractère vulgaire, ex-voto très nombreux destinés à être posés sur un autel ou suspendus sur les parois d'un temple. Toutes proviennent de Lacédémone; jamais on n'en a trouvé de pareilles ailleurs. M. Perdriset qui les étudia dans un article où il en reproduit un grand nombre³ nous explique qu'elles proviennent toutes de deux des plus anciens sanctuaires du pays de Sparte — la Ménéléion (sanctuaire d'Hélios et Ménélas à Thérapia, près de Sparte) et l'Amycléion, sanctuaire d'Apolon Amycléen. Elles représentent des dieux (Athéna, Artémis), des êtres fantastiques (centaures, divinités ailées); beaucoup sont des figures d'hommes, de femmes et d'animaux; on y

1) Il est intéressant de noter qu'une ou même des statuettes peuvent certainement d'Aphrodite.

2) *Zeitschrift des arch. Instituts*, 1891, p. 193-201.

3) *Revue archéologique*, 1897, I, p. 3-19.

voit des cavaliers, des hoplites, des joueurs de flûte. Ces offrandes, de style archaïque, paraissent dater de la première moitié du VI^e siècle.

On discutait longtemps encore, et peut-être en vain, sur l'interprétation des bas-reliefs funéraires. Il serait long de faire le compte de tout ce qui a été écrit sur ce sujet. Sans doute nous aurons la part de symboles que les sculpteurs ont prétendu faire entrer dans ces représentations d'apparence familière? En tout cas les archéologues ne se laissent pas de se poser la question. Aujourd'hui M. de Ridder étudie spécialement la poignée de mains sur les bas-reliefs funéraires attiques¹. Beaucoup de bas-reliefs représentent des groupes familiaux où le mort occupe la main à un membre de sa famille. On nous transporte cette scène? Ce n'est pas dans l'Hadès; aucun détail n'indique que nous soyons dans le royaume des morts; l'attitude des personnages n'est pas celle de bienheureux qui accueillent un survenant. Les scènes de famille se passent manifestement sur terre; mais ce ne sont pas, à proprement parler, des scènes d'adieux (il n'y a pas d'ombre de tristesse sur ces visages). Ce sont pour tant des réunions de famille. La stèle étant consacrée au mort, le sculpteur a voulu représenter le mort au milieu des vivants. C'est le mort revenant parmi les siens pour prendre part aux joies domestiques. Au lieu de représenter le mort tout seul, sur la stèle qui surmonte son tombeau, l'artiste associe les survivants au mort, et recompose ainsi la famille de famille tel qu'il était au moment du trépas. Par une sorte de convention familière, populaire et naïve, il réunit dans une action commune ceux qui peuvent encore y prendre part, et celui qui vient de quitter la terre. Le vivant se passe auprès du tombeau, lieu idéal où les membres séparés d'une même famille peuvent se rejoindre et s'unir à nouveau. Il est remarquable que le mort n'est pas figure idéalisée, avec une taille supra-humaine. C'est vraiment une réunion de famille à laquelle nous assistons; tous, le mort et les vivants, sont figurés du même, comme des vivants. La poignée de mains n'est-elle pas l'acte naturel par lequel des parents témoignent de leur union, de leur affection fraternelle?

J'ai peur que ces déclamations interminables n'ajoutent pas grand'chose à notre connaissance des idées des Grecs sur la mort et la vie d'entre-tombe. L'auteur s'est peut-être donné beaucoup de mal — car son article est plein de science — pour développer une thèse qui ne paraît pas très neuve et qui en tout n'a pas grande portée. C'est encore des bas-reliefs funéraires que s'occupe M. von Fritz, mais à un autre point de vue, dans

1) *Revue archéologique*, 1907, I, p. 373-381.

un article intitulé : *Zu den griechischen Totenmahreliefs* ¹. On sait combien sont nombreux les bas-reliefs où est figurée une scène de banquet. L'opinion la plus répandue est que ces bas-reliefs représentent le mort venant sur terre, au tombeau, recevoir les offrandes qui lui sont apportées par ses parents ou ses admirateurs ; cette opinion peut, en effet, s'appliquer à un petit nombre de monuments ; mais elle est fautive, non seulement l'appliquer à la grande masse des représentations de banquet. M. von Fritze essayant à une critique minutieuse les bas-reliefs en question, et arrive à la conclusion que, dans le plus grand nombre des cas, il ne s'agit pas du tout d'un banquet funéraire au tombeau. Le mort est représenté hérodé, dans l'autre monde, y prenant son repas, comme il avait coutume de faire sur terre. On sait assez combien exacte est cette idée que les morts, dans l'Hadès, continuaient à vivre, à boire et à manger, comme sur terre. Le banquet des bas-reliefs est un banquet dans l'autre monde, et pas autre chose. Le défunt est figuré allongé aux Champs Élysées. Certains détails sont en effet très caractéristiques : 1° Sur beaucoup de ces monuments, on voit un serpent et un cheval, attributs essentiellement chthoniens. C'est la preuve que le mort est représenté hérodé, dans l'autre monde. — 2° A côté de la table qui porte le vin, les gâteaux et les fruits, on voit souvent un thymiatéron. Or, comme nous le savons par bien des textes anciens, le thymiatéron était un accessoire obligé dans les festins. Au contraire, il ne saurait être ici question d'un attribut funéraire ; les offrandes d'olives aux morts n'ont eu leur apparition en Grèce que très tard, à l'époque gréco-romaine. — 3° Enfin et surtout, les gâteaux qui sont figurés sur ces bas-reliefs sont manifestement de ceux que les anciens appelaient *τυράλλες*, rassemblables à leur forme. Or aucun texte ancien ne parle jamais de ces *τυράλλες* comme d'offrande aux morts ; sur aucun lécythe blanc à représentation d'offrande à la table on ne voit de gâteaux de cette forme ; les gâteaux d'offrande funéraire étaient d'une tout autre espèce. Au contraire, nous savons par les auteurs et par les monuments, en particulier tout de vases peints où sont figurées des tables de banquet dans des tableaux de genre, que les *τυράλλες* faisaient partie du second service (*δεύτερος γαστήρ*) dans les dîners ; on les servait en même temps que le vin et les fruits, comme dessert. — Tout d'accorde donc à démontrer que nous avons affaire à un banquet ordinaire et non à un banquet funéraire ; encore une fois, ce

1) *Attische Mittheilungen*, 1884, p. 347-366.

n'est pas autre chose qu'un sacrifice dans l'Hades, semblable à ceux qui ont lieu sur terre. La démonstration de M. von Fritze s'appuie sur le commentaire d'un certain nombre de bas-reliefs très curieux, dont quelques-uns inédits.

Le numismatologue nous apporte une étude sur un détail peu connu du culte éléusien¹. Au Musée d'Éléusie sont conservés un certain nombre de récipients en terre cuite, de forme très particulière, qui ont bien l'air d'être des ampouilles à encens. Or, sur quelques vases peints peignant précisément d'Éléusie, on voit des personnages qui portent sur la tête, fixé au moyen de banderoles, un objet tout semblable. Une de ces peintures de vases est particulièrement curieuse; on y voit une femme dont la tête est surmontée d'un de ces bâtons attribués; elle tient à la main deux torches allumées; derrière elle une autre femme tient à la main une torche, dont elle dirige le bout allumé vers le vase posé sur la tête de sa compagne. Il s'agit évidemment d'enflammer l'encens qui est enfumé dans le vase. Celui-ci est donc un thymiatérion. Nous ne savons pas quel rôle jouait exactement l'encens dans les cérémonies du culte éléusien; mais nous le devinons: si ailleurs les textes confirment le témoignage des monuments figurés. On a remarqué que dans l'Hymanne homérique à Déméter les épithètes formées du verbe *thuo* sont nombreuses et reviennent souvent: *thúeoss*, *thúeoss*, *thúeoss*; de plus plusieurs inscriptions d'Éléusie parlent de *thúeoss* et de *thúeoss* peupliers. Voilà plusieurs faits concordants. On pourrait donc penser qu'il s'agit d'une procession sacrée, aux Éléusies, où les fidèles portaient des torches, tandis que l'encens brûlait sur leurs têtes. M. von Fritze croit plutôt qu'il s'agit d'une danse argistrique; car, sur une peinture de vase, à côté de femmes s'avancant le flambeau à la main, et le thymiatérion sur la tête, on voit un personnage qui danse, couronné de fleurs et des rinceaux à la main, et un autre qui joue de la flûte.

V

Parmi les nombreux monuments figurés qui ont été pour la première fois publiés l'un d'entre eux et qui intéressent plus ou moins directement l'histoire religieuse, je suis obligé de faire un choix, pour ne pas allonger

1) *Monnum. Numismat.* 1897, p. 163-174, avec des illustrations dans la revue.

entre mesure cette Chronique. Je ne veux qu'en signaler quelques-uns, rapidement.

Le sujet d'Ulysse et de ses compagnons sortant de la caverne de Polyphème est un de ceux que les peintres de vases ont le plus aimé. M. Perdriguet publie un lécythe à figures noires, du VI^e siècle avant J.-C., où ce sujet est figuré, et il en profite pour étudier l'histoire de ce type dans l'art grec¹. Il remarque que, dans l'*Odyssée*, Ulysse seul sort de la caverne, sous le ventre d'un bœuf auquel il se tient suspendu avec deux autres, tandis que, sur le lécythe, tous les fugitifs sont attachés sous le ventre d'un bœuf auquel ils sont liés avec des cordes. — Le même sujet est figuré sur un vase très archaïque d'Égine que M. Pallat publie pour la première fois².

Une légende assez obscure rapporte qu'à la naissance de Dionysos, la terre, pour protéger et entourer l'enfant, aurait fait courir autour des colonnes du palais de Cadmos les rameaux verdoyants d'un lierre-touffu. En souvenir de cette légende, on célébrait à Thèbes le culte de Dionysos Perikionios; la statue du dieu était une colonne entourée de lierre grimpant. M. Otto Kern publie un lécythe inédit à figures noires, de style fort grecque, où on voit une colonne portant un masque de Dionysos; des femmes s'approchent pour la couvrir de lierre. C'est la colonne sacrée de Dionysos Perikionios³.

On connaît la légende gracieuse du jeune Hylas, le compagnon d'Héraclès, attiré par les nymphes séductrices et entraîné par elles au fond de leur demeure. Aucune légende n'a plus tenté l'imagination des peintres qui ont décoré les habitations d'Herménanthe et de Pompéi. Nous devons à M. Tisch de nous faire connaître quatre peintures murales inédites de Pompéi, représentant, avec des variantes, le même sujet⁴. M. G. Korte en publie une cinquième⁵.

M. de Hübner publie une série de miroirs grecs à reliefs de la fin du V^e et du IV^e siècles avant J.-C.⁶. Nous ne faisons que signaler son étude qui est avant tout une étude d'art, mais qui contient d'intéressantes remarques sur la représentation de divers mythes dans l'art grec de

1) *Revue archéologique*, 1897, II, p. 33-37.

2) *Athenische Mittheilungen*, 1897, p. 327.

3) *Jahrbuch des arch. Instituts*, 1896, p. 113-116.

4) *Jahrbuch des arch. Instituts*, 1897, p. 86-91, pl. 1-4.

5) *Jahrbuch des arch. Instituts*, 1896, p. 15.

6) *Monumenti Fies.*, IV, 1897, fasc. 1, p. 77-109.

l'époque classique. Les sujets qui reviennent le plus souvent sur ces vitrines sont les amirants : Europe sur le lionceau ; Aphrodite sur le cygne ; Apollon sur le bouc ; Mars enlevant Orithyie ; Néptide sur un monstre marin.

M. Henzy nous fait connaître une délicieuse statuette en bronze du Musée de Clamart, qui représente Athéna. La déesse est armée (elle devait porter le bouclier et la lance, et elle porta encore le casque), mais elle est gracieuse, souriante et pudique. Il est remarquable qu'elle ne porte pas l'égide, et M. Henzy ne serait pas éloigné de penser qu'on peut reconnaître, dans l'omission du redoutable symbole, une intention pacifique. « Une femme, une déesse armée personnelle pour les Hellènes, non seulement le génie de la guerre intelligente, mais le sage et subtil, la concorde dans l'action comme dans le conseil. » M. Henzy décrit ainsi la statuette : « Minerve est représentée debout, marchant droit devant elle, les pieds presque dans la même axe; cependant le pied droit, placé en arrière, est appuyé sur la pointe et accentue déjà le mouvement. Les bras manquent. On observe néanmoins que l'épaule gauche est légèrement penchée en avant, comme pour soutenir le bouclier, tandis que l'épaule droite se relève un peu en arrière, sans doute pour porter la lance, mais non pour la darder contre l'ennemi. La pose, moins tendue, devait se rapprocher de celle de la déesse tenant son arme à demi relevée, dans une attitude plutôt défensive que protectrice. » Il faudrait citer tout l'article de M. Henzy qui est un modèle de compétence archéologique, d'élégance et de style.

Comment enfin ne signalerais-je pas cet admirable buste hispanique d'Éleph qui a été découvert l'an dernier en Espagne par notre ami M. Paris, et qui a pu, grâce à lui, entrer au Musée du Louvre? Tous les Français qui intéressent les choses de l'art connaissent aujourd'hui cette œuvre d'un Espagnol d'il y a plus de deux mille ans, si étrange à la fois et si belle, si étrange, avec l'insolence exotique de sa coiffure et de sa parure, et belle en même temps qu'elle n'est pas l'égale des modèles de l'art grec le plus pur; je me ferai scrupule de décrire tel un chef-d'œuvre que personne n'ignore plus; et je ne puis que prier le lecteur de se reporter à la belle publication qu'en a faite M. Paris lui-même¹.

1) *Monuments Piot*, IV, 1897, fasc. 1, p. 1-11, pl. 1-11.

2) *Monuments Piot*, IV, 1891, fasc. 2, p. 137-138. Voir aussi l'article de M. Perrot, dans la *Revue des études grecques*, 1893, I, et celui de M. Th. Reinach, *Revue des études grecques*, 1896, p. 29.

Un mot seulement sur l'interprétation du type. C'est à coup sûr une figure de mortelle que nous avons sous les yeux. C'est un buste — et non par la partie supérieure, brisée, d'une statue — et un buste de caractère votif ou funéraire. Par derrière, entre les deux épaules, une cavité est creusée. M. Paris suppose, avec beaucoup de vraisemblance, que cette cavité devait contenir les centres ou toute autre relique de la défunte dont le monument voulait représenter l'image, peut-être aussi des offrandes à la morte. Au surplus, s'il était démontré que ce buste provenait d'un sanctuaire et non d'une nécropole, on ne serait pas obligé pour cela d'y voir une figure de divinité : ce pourrait être une morte béatrice. Qu'on se rappelle la grande statue de même style, trouvée au Caire de las Santos, et dont on a exposé, au Louvre, le moulage à côté du buste original d'Elché, et qu'on se rappelle ce qu'en disait jadis M. Héron de Villefosse : « Nous avons devant les yeux l'image votive d'une femme de haut rang qui a voulu être consacrée en effigie dans le sanctuaire et représentée comme adorante. Il n'est même pas nécessaire d'en faire une prêtresse ! » Cette conclusion peut valoir aussi pour le buste d'Elché. Quoi qu'il en soit, la dame d'Elché est un des joyaux du Louvre, et la découverte d'une pareille œuvre d'art a dû remplir de joie l'âme de celui qui l'a faite. Puisque j'ai pris ici, pour une fois, la place de M. Paris, je suis heureux d'avoir pu finir cette chronique sur son nom.

LOUIS COYNE.

Nancy, juillet 1898.

(1) Bull. de Corr. hell., 1891, p. 415 et pl. XVII.

UNE VERSION CAMBODGIENNE

DU « JUGEMENT DE SALOMON »

On a souvent parlé du « Jugement de Salomon » (1) qui est raconté dans un Itâkâ cambodgien, le *Sâtra Châm Mahâvâth* ou « Livres du noble Mahavâth », mais on ne l'a ni traduit ni publié. Je crois même qu'il n'est connu que par les six ou huit lignes que M. Moussy lui a consacrées dans son *Royaume du Cambodge*.

C'est un très joli petit conte qui fait partie d'un très gros ouvrage écrit sur 450 folles environ, formant 15 ligatures; chaque folle contient 5 lignes au recto et 5 lignes au verso et ces lignes mesurent 49 centimètres.

Ce gros ouvrage est l'histoire d'un accident du Buddha remontant à une époque indéterminée, mais très lointaine. Le Buddhavatta dont il s'occupe naquit dans un pays situé à l'est¹ de Mitha-hauri mais dépendant de cette grande capitale et obéissant au roi Prâs-hai Vithâras. Son père était un riche sâthay² ou commerçant, nommé Sârévâth, chef de mille autres plus petits sâthay et sa mère, l'épouse du même sâthay, avait nom néang Sâmandâ téry³. Quand, étant venu du paradis se réincarner sur terre, cet enfant prédestiné naquit, les mille femmes des petits sâthay mirent au monde chacune un garçon, et ces mille garçons furent les compagnons de jeu d'abord, les porteurs plus tard de Châm Mahavâth. Tout jeune encore, le fils du noble sâthay se distingua par ses vertus et surtout par son esprit judicieux, sa science et son habileté

1) Bâthm yâm bakhâm arâm ; le mot yâm, bakhâm, désigne l'est en cambodgien, et le mot arâm est l'allération du mot grama, village.

2) Du pâli sâthi (sâthay en hindoustani), marchand, négociant, banquier.

3) Neang Sâmandâ, déesse; du cambodgien néang, dame, et du pâli dant, déesse, nom qui est aussi donné aux princesses.

à résoudre les questions les plus difficiles. Quelque enfant, si l'on construit une salle de justice et se mit à juger les affaires que les plaigneurs lui apportèrent. Notre récit continue le quatrième de ces jugements. Plus tard, Chau Mekoseth fut appelé par le roi auquel sa naissance avait été annoncée par un orage et mis par lui au nombre de ses conseillers brahmanes. Tout le livre est consacré au récit des luttes que le Chau Mekoseth dut soutenir contre ces brahmanes jaloux de sa science et de son influence, au titre des dignités que le roi lui donna et qu'il résolvait toujours, à ses diatribes, à son administration, à la défense de la ville royale qu'un roi voisin, Préas-hat Cholloney de Bânchédi-karrey, déjà vainqueur de cent rois, voulait réunir à ses conquêtes, et enfin à déjouer les complots que ce roi ennemi faisait contre le roi Préas-hat Vi-térœa. Tout ce récit est intéressant, mais long, plein de détails instructifs mais souvent fastidieux. Le commencement est d'une facture très soignée; et notre récit est à ce point de vue l'un des plus remarquables. La partie consacrée à la guerre entre les deux rois est moins bien écrite, un peu diffuse. Plus loin, le beau style du commencement disparaît aux lignes 10 et 11 pour raconter l'histoire du perroquet que Préas Mekoseth a chargé d'une mission secrète et de la mort que ce perroquet eût pour la remplir. J'ai donné ce dernier récit dans *Cambodge, contes et légendes*, mais je l'ai donné d'après un texte en vers. Je le retrouve dans le *Sitra Chau Mekoseth*, qui est en prose, sans aucune autre forme, beaucoup plus long, aussi intéressant, mais sans toutes les beautés que le texte en vers contient.

Ces beautés ont fait croire à M. Barth, un peu surpris, que le récit avait subi du traducteur quelques toilettes. Il sera facile de voir par le « Jugement de Salomon » que je donne ici sous le titre de *La mère, l'enfant et la gâchikoney*, et plus tard par l'ouvrage tout entier, quand je le publierai, que les œuvres de la littérature khmère peuvent paraître en Europe avec une traduction aussi littérale que possible, sans qu'on soit obligé, pour leur donner de l'intérêt, d'ajouter quelque chose à ce qu'elles sont.

Ce *Sitra*, connu dans tout le Laos et au Siam, est écrit en khmère moderne. Mais il contient quelques termes vieillies, des mots qui ne sont plus guère connus que des lettrés, et surtout des formes qui ne sont plus employées.

Quand j'aurai dit que le *Sitra Chau Mekoseth* est présenté comme un récit fait par le Buddha, à ses Bhikkhus un jour qu'il les instruisait dans le monastère du Jétavana, et que le narrateur prétend y raconter

une de ses existences antérieures, j'aurai démontré qu'il faut considérer le *Sutra Chau Mahasoth* comme étant l'un de ces *Jataka* cambodgiens, encore inconnus, qu'il est si intéressant de retrouver.

La mère, l'enfant et la yéakkhocney.

En ce temps-là, il y avait une femme qui venait d'avoir un enfant ; le tenant dans ses bras, elle fut se mettre à l'eau afin de baigner son petit et de lui laver la figure. Quand elle eut achevé de le laver, elle remonta à terre, coucha son enfant sur un *sâmpot*¹, puis redescendit à l'eau pour se baigner à son tour. Or, il arriva qu'une yéakkhocney², qui venait-on ne sait d'où, vint en cet endroit ; elle vit l'enfant de la femme qui se baignait et, de suite, dans son cœur, elle désira l'avoir pour le manger. Elle prit alors la forme d'une femme de notre monde et, s'adressant à la mère, lui dit :

— Mon amie, cet enfant est-il à toi ?

La mère répondit :

— Oui, mon amie, cet enfant est mon enfant.

Alors, la yéakkhocney fit semblant de s'amuser avec l'enfant, puis tout à coup elle le prit dans ses bras et s'enfuit en l'emportant.

Quand la mère vit que cette femme s'enfuyait en emportant son enfant, elle sortit vivement de l'eau, vêtit son *sâmpot* et se lança à la poursuite de la voleuse ; l'ayant rattrapée, elle la saisit par la bordure de son *sâmpot* en disant :

— Eh ! où vas-tu donc ainsi avec mon enfant, où vas-tu ?

Alors ces deux femmes se mirent à se disputer, puis à se disputer encore, si bien que le bruit de leurs voix vint jusqu'aux oreilles de Chau Mahasoth. Il les fit appeler et les interroger :

1) Langoust, coque.

2) Yéak Samle, ogresse, du pili yéakhiat.

— Quelle est la cause de votre dispute ? dit-il.

Puis il ajouta :

— Allons, vous autres, consentiez-vous à me confier votre affaire ? Voulez-vous que j'examine, que je juge, que je décide entre vous ?

Les deux femmes répondirent :

— Chas¹, nous sommes contentes que vous examiniez, que vous jugiez cette affaire, que vous décidiez entre nous.

Le Præs Pouthisath² fit alors apporter l'enfant et le fit coucher à terre, puis mettant les deux mains de l'enfant entre les mains de la yéakkhmœy et les deux pieds entre les mains de la mère, il leur dit avec son intelligence et sa ruse :

— Eh bien ! tirez, celle qui sera la plus forte, qui entrainera l'autre, sera la mère de l'enfant.

Les deux femmes tirèrent à elles, mais l'enfant cria si fort que la mère, à son cri, sentit à son cœur comme une brûlure, comme une plaie brûlante. Prise de pitié, elle lâcha les pieds de son enfant et, demeurant debout, elle se mit à pleurer en sanglotant.

Quant à la yéakkhmœy, qui avait tiré avec inconscience sur l'enfant, elle restait là debout, indifférente et silencieuse.

Le savant Chas Mahasoth interrogea alors les gens qui étaient là, en disant :

— Eh ! jeunes gens ! ne pensez-vous pas que la mère de l'enfant est celle de ces deux femmes qui a eu pitié de lui dans son cœur, qui a eu compassion pour son fils ?

Tous les jeunes gens répondirent :

— Seigneur, grand maître, la mère de cet enfant est certainement celle qui l'aime beaucoup dans son cœur ; celle qui a eu pitié de lui, qui a eu compassion pour son fils.

Le Pouthisath leur dit :

— Il suffit ; de ces deux femmes, l'une est restée debout, pleu-

1) Chas, pour méchant, malice. Chas signifie aussi « anéant » et méchant signifie aussi « seigneur, prince ».

2) Du père, très haut, bodhisattva, Buddha futur.

rant, l'autre a pu tirer sur l'enfant, selon vous quelle est la mère ?

Les jeunes gens répondirent :

— Celle qui a pleuré est certainement la mère de l'enfant.

Le Pouthisath leur demanda encore :

— Savez-vous ce qu'est la femme qui a volé l'enfant ? savez-vous ce qu'elle est ?

Les jeunes gens répondirent :

— Non, nous ne le savons pas ; aucun de nous ne le sait.

Le Pouthisath leur dit :

— Celle qui a volé l'enfant d'autrui est une yéakkhoney qui a pris la forme d'une femme.

Alors tous les mabachun¹ qui étaient là dirent au Chau Mohasoth :

— Seigneur, grand maître, comment pouvez-vous reconnaître que cette femme est une yéakkhoney qui a pris la forme d'une femme ?

Le Chau Mohasoth répondit :

— Je reconnais que cette femme est une yéakkhoney : à ses yeux que les paupières ne recouvrent jamais, à la couleur de ses yeux qui sont rouges, à ce qu'elle ne projette pas d'ombre, et à cela surtout que son cœur est sans pitié pour autrui. C'est à tout cela que j'ai reconnu que cette femme est une yéakkhoney.

Ceci dit, le Prêtre Pouthisath interrogea la yéakkhoney en disant :

— Eh ! fille, qu'es-tu ?

La yéakkhoney répondit :

— Je suis yéak.

Le Prêtre Pouthisath lui dit encore :

— Pourquoi as-tu volé cet enfant ? qu'en voulais-tu faire ?

La yéakkhoney répondit :

— Je l'ai pris pour le manger.

1) Genre du peuple, du pâl mabachun, multitude, peuple, population.

Alors, le Ponthiaoth le fit frapper aux mains et aux pieds; puis, avant de le renvoyer, il lui fit un peu de morale.

La mère de l'enfant tousa grandement les saintes lumières de Chian Mahoseth, qui venait, avec un si grand esprit, d'examiner, de juger et de régler son affaire. Le Chian Mahoseth fit de suite remettre l'enfant à sa mère.

Adhémar LAMHON.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

KARL BEHR. — **Das Buch der Richter.** — Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1897; in-8, xxiv et 347 pages. Prix de souscription, rub. 2,50; séparément, rub. 3,00; relié, rub. 4,00.

A. HARTMANN. — **Das Buch Hesekial.** — Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1897, in-8, xxiv et 250 pages. Prix de souscription, rub. 4; séparément, rub. 6; relié, rub. 7.

Ces deux ouvrages forment la troisième et la quatrième livraison du Commentaire sur l'Ancien Testament publié sous la direction de M. le professeur Marti de Berne et dont les deux premières livraisons ont été analysées et critiquées précédemment dans cette *Revue* (t. XXXVII, p. 241 ss.). Ce qui a été dit alors de l'ordonnance générale de ce commentaire s'applique aux deux nouvelles livraisons. Les deux renferment, outre une introduction générale au commencement, un registre détaillé à la fin, et sont numérotés les principaux sujets qui y sont traités.

Si nous considérons ces deux livres de plus près et séparément, en commençant par celui de M. Budge, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg, nous avons à faire remarquer tout d'abord que nous y trouvons développées plus en détail et corroborées, souvent aussi rectifiées, les idées que notre auteur a exprimées dans un précédent ouvrage sur le livre des Juges et ceux de Samuel (voy. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXII, p. 376 ss.). Il maintient, contre certains contradicteurs, son opinion, que les parties les plus anciennes du livre des Juges proviennent des sources jehviste et élohiste qui sont déjà à la base de l'Hexateuque. A la première de ces sources auraient été empruntés Jug. I, 1-II, 5, 23 et III, 2, l'histoire d'Elul, de Jabin, de Gédéon, d'Abimelec, de Jephté et de Samson, ainsi que celle qui raconte la sé-

gration des Danites et les scènes de Guibon. L'autre source aurait fourni une seconde version de ces mêmes sujets, ceux de Jabin et de Samson exceptés. Par contre, c'est à elle que nous devrions l'histoire de Jéshara et de Barak. Un rédacteur, ayant écrit vers 1350, aurait combiné les matériaux de ces deux sources se rapportant à l'époque des Juges, comme on combine, vers le même temps, les récits de ces deux sources sur les époques antérieures. L'école deutéronomiste aurait retravaillé une première fois cette œuvre de compilation. Nous retrouverions les traces les plus visibles de cette nouvelle rédaction dans Jug. ix, 6-11, 6. Une seconde rédaction de la même école aurait enchaîné nos récits dans le cadre caractéristique qui en fait une série de tableaux semblables, où nous retrouvons invariablement dans l'ordre suivant : l'indépendance d'Iraël, le châtiment de Dieu, le repentir du peuple et sa délivrance par le secours divin. Cette même rédaction aurait fait des anciens héros d'Iraël autant de juges et aurait ainsi donné naissance à un livre des Juges. Mais, pour former un tout parfaitement arrondi, elle aurait ajouté Jug. i, 1-11, 6; ix, xvi et les parties originales de xvii-xxi. Elle aurait en outre ajouté ce qui se rapporte au juge Othniel et Jug. viii, 23-35. Un rédacteur encore plus récent aurait, vers 400 environ, rattaché de nouveau au livre des Juges les morceaux précédemment éliminés. D'après notre auteur, c'est ainsi que fut constitué le livre actuel des Juges, sauf quelques additions encore plus modernes que l'on constate surtout dans les chapitres xi et xii. Dans un tableau synoptique, il met sous les yeux du lecteur le résultat de son étude critique sur notre livre.

Aux preuves que M. Hulde avait déjà fait valoir antérieurement à l'appui de ses thèses concernant les sources du livre des Juges, il en ajoute de nouvelles et il parvient ainsi à rendre son point de vue fort vraisemblable. Aussi celui-ci a-t-il rencontré, à côté des contradicteurs, des partisans très convaincus. Présente maintenant avec des arguments plus choquants et plus vifs, il pourrait bien finir par résoudre la contradiction ou silence et obtenir une adhésion plus complète que dans le passé.

La grande valeur de son commentaire consiste surtout dans les notes minutieuses que l'auteur a apportées aux questions qui ont trait à la composition du livre des Juges et dont nous venons de parler. Les problèmes exégétiques et les problèmes archéologiques sont, par contre, passablement secondaires. Cela provient sans doute du fait que notre commentaire, intitulé *Kurzer Hand-Commentar*, doit être réduit au strict nécessaire, pour ne pas devenir trop volumineux. L'excellent commentaire anglais

de Moore, paru en 1896 et beaucoup plus riche en détails, peut donc servir de complément à celui de M. Budde.

Bien que ce travail soit en abrégé, il nous fournit, partout où il y a lieu de le faire, des indications, brèves il est vrai, mais précieuses, sur la valeur de certains récits au point de vue de l'ancienne religion Israélite. Ces observations sont en général parfaitement justes et prouvent que l'auteur possède une intelligence très saine de l'histoire religieuse d'Israël. Notre seul regret, après la lecture attentive de cet excellent commentaire, c'est que les raisons déjà mentionnées n'aient pas permis à l'auteur d'étendre davantage son ouvrage et de développer plus complètement tout de questions intéressantes sur la religion de l'ancien Israël, soulignées par nombre de textes du livre des Juges.

Si nous passons au commentaire de M. Bartholet sur le livre d'Ésaïe, nous avons à faire remarquer tout d'abord que l'auteur n'est plus un inconnu pour le monde théologique, mais qu'il a prouvé, par une publication précédente, son aptitude dans la traction des questions critiques et historiques se rapportant à l'Ancien Testament; nous voulons parler de l'excellente monographie parue en 1896 et intitulée : *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*. Bien que M. Bartholet ne soit encore que Privatdozent à l'Université de Bâle et ne se trouve qu'aux débuts de sa carrière, il a déjà montré par ce premier travail qu'il y avait en lui l'étoffe d'un maître.

Son commentaire, dont nous devons rendre compte, confirme ce jugement. Dans l'introduction, il caractérise d'abord, en quelques pages lumineuses, la situation historique du temps d'Ésaïe. Dans les pages suivantes, qui concernent le prophète lui-même, la figure de celui-ci est dépeinte dans tous ses traits essentiels et originaux. M. Bartholet, tout en accordant qu'Ésaïe était avant tout un prêtre, un écrivain, un théologien et même un précurseur d'auteurs apocalyptiques, affirme néanmoins avec raison qu'il est encore, plus qu'on n'a voulu le reconnaître de nos jours, un véritable prophète, qui s'est livré à l'enseignement oral, à l'exemple de ses prédécesseurs. Il fait ressortir, avec une moins de vérité, que le livre d'Ésaïe est avant tout une théodicée, qui doit au regard la gloire ou la souveraine puissance de Jahvé, menacée apparemment par la catastrophe nationale de son peuple, enchaîné en exil.

À l'instar de ce que nous avons déjà constaté dans les autres firmans auxquels ce commentaire fait suite, celui-ci ne se contente pas des explications de détail, nécessaires pour l'interprétation des

toutes les fois, que nous avons des notes paraphrastiques et plus générales pour éclaircir certains sujets spéciaux et particulièrement intéressants. Une note de ce genre accompagne le chapitre premier de notre prophète, où il est question de la vision que celui-ci eut au début de sa vocation et dans laquelle Dieu lui apparut sous une figure d'une originalité étrange, ayant la forme d'un chariot à quatre roues, complétement garni d'yeux, et orné de quatre images représentant l'aigle, le lion, le taureau et l'homme. Les chérubins, comme on appelle cette figure, ont donné lieu aux explications les plus diverses. M. Bartholet s'arrête à l'idée fort simple, mais, semble-t-il, plus vraie que tant d'autres, beaucoup plus recherchées, que notre prophète fut inspiré, dans cette vision, par les chariots qui servaient, au temple, à transporter des bassins d'eau pour l'usage des sacrifices. Ces chariots n'avaient en effet pas seulement quatre roues, mais portaient aussi des figures symboliques, comme celles du chariot rémoraire d'Ézéchiel.

M. Bartholet rattache surtout nos séries d'observations judaïques à Éc. II et III, où il est dit que Dieu fit assaillir un prophète au voleur, pour le rendre apte à remplir son ministère. Il fait remarquer que l'homme antique, qui ne distinguait pas aussi nettement que nous le domaine physique du domaine spirituel, n'attribuait pas à la divinité un effet purement matériel : que la conception d'Ézéchiel à ce sujet lui fut suggérée par le fait que, depuis la promulgation du code deutéronomique, la parole de Dieu n'était plus une inspiration purement mentale, comme pour les anciens prophètes, mais un livre, un code sacré, que la prophétie n'était plus avant tout le résultat de la communion du voyant avec Dieu et n'avait plus pour base les faits historiques, que c'était plutôt une matière objective et préexistante, qui s'imposait au prophète d'en haut et du dehors ; que la personnalité du prophète et l'histoire étaient ainsi sacrifiées à l'enthousiasme et que la religion prenait un caractère très extérieur.

Pour expliquer certains actes symboliques fort étranges accomplis par Ézéchiel, — comme celui de rester couché de longues semaines sur un côté pour porter l'iniquité de la maison d'Israël, et ensuite un temps indéfini, mais encore très long (40 jours), pour porter l'iniquité de la maison de Juda, — M. Bartholet, à la suite de M. L. Klostermann et Volz, admet que notre prophète était sujet à des attaques de catalepsie. D'après cela, ces actes seraient réellement en Dieu et ne seraient pas de pures fictions, comme on l'a prétendu. Nous sommes portés à

croire que cette manière de voir pourrait bien renfermer une large part de vérité et qu'elle mérite en tout cas d'être prise en sérieuse considération, au lieu d'être décriée à la légère, comme on l'a déjà fait.

Ces quelques exemples, qui pourraient facilement être multipliés, si nous n'étions pas tenu de nous borner dans un simple compte-rendu comme celui-ci, prouvent suffisamment que le commentaire de M. Bertholet répond en tout point aux livraisons précédentes du même ouvrage collectif. De même l'élégance de détail est fort satisfaisante et réalise de sérieux progrès sur les commentaires plus anciens. Le livre d'Ézéchiel compte parmi les livres de la Bible hébraïque dont le texte a été le plus altéré par les copistes. Il renferme des passages tout à fait intelligibles. Mais de nos jours on a reconnu que, pour ce livre, comme pour d'autres, la version des Septante a été faite d'après un texte plus primitif et plus correct que celui qui est parvenu jusqu'à nous. Plusieurs savants, parmi lesquels surtout Cécill, se sont appliqués à recueillir, avec le plus grand soin, le texte d'Ézéchiel, autant que cela est encore possible. M. Bertholet a largement profité de tous ces travaux préliminaires, qui se sont surtout multipliés depuis une dizaine d'années. Son commentaire réalise donc, sous ce rapport, un grand progrès sur tous les commentaires plus anciens d'Ézéchiel.

Il fournit aussi des preuves abondantes, surtout dans l'interprétation des chapitres II-XXIII, qui s'y prêtent le mieux, que notre prophète occupe, touchant les prescriptions rituelles, une place intermédiaire entre le code deutéronomique et le code sacerdotal, qu'il forme évidemment la transition de l'un à l'autre. Notre auteur augmente donc le nombre des théologiens, déjà fort respectable, qui ont adopté les principaux résultats critiques de l'école de Reuss sur le Pentateuque. Ces résultats sont d'ailleurs si probants, ils reposent sur des arguments si multiples et si solides, que les défenseurs du point de vue opposé se font de plus en plus rares.

C. DIETZENHAGEN.

H. S. VONKEV. — *Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse, belysning af hestemuskelen af den mytologiske metode*. Første bind : *Rig-Veda og Edda Indledning og første bog*. — Copenhague, Lehmann et Stage, 1897, in-8°, cxxx-500 pages.

Le grand et remarquable ouvrage, dont nous annonçons ici le premier

volume, ne se propose rien moins que de donner une vue d'ensemble sur le développement religieux de l'humanité entière. L'originalité et l'intérêt capital de ce livre c'est de présenter ce développement sous forme d'une anthèse très particulière et bien tranchée : le contraste entre le naturalisme ou culte de la nature et l'animisme. Les études de l'auteur visent toujours à ce but, même dans les détails à première vue insignifiants de son exégèse des Védas. Mais cette préoccupation constitue en même temps le côté faible de l'ouvrage, car la réalité ne se laisse pas enligner par l'idée du mythologue, sans altération ni sans dommage pour sa complexité naturelle, d'une interprétation parfois si incertaine.

Il veut dire que l'animisme est un élément tout à fait nuisible dans le développement religieux (cf. pourtant la remarque, p. 504). Il nie ce qu'il y a de plus vivant et de plus actif dans la religion.

Le public qui lit le danois connaît depuis sept ans déjà l'introduction générale, publiée en 1890 comme premier fascicule du premier tome, maintenant achevé, dans laquelle M. Volskov pose la base ethnologique de ses idées sur l'histoire des religions. Le compte rendu que nous nous efforçons d'en faire, ainsi que des études védiques contenues dans ce même volume, fera peut-être désirer à quelqu'un que l'ouvrage et original de M. Volskov soit traduit en partie ou même en entier dans une langue plus généralement connue.

Les religions, selon M. Volskov, sont *autochthones*, la théorie des migrations ne s'accordant pas avec la science des religions (ivii); car les mythes sont toujours dépendants du lieu où ils se trouvent. Si la religion est autochtone, il en est de même pour tous les peuples et pour toutes les civilisations. L'histoire abonde en exemples de l'incapacité d'une nouvelle race à supplanter la civilisation de la race originelle. Les Égyptiens sont encore les mêmes qu'aux temps des premiers Pharaons. Les montagnes de Zagros étaient la frontière entre les Aryens et les Sémites déjà 1500 avant J.-C., lors de la conquête de Babylone par les Césariens (xxiii), et elles le sont encore. On voit maintenant les traces des Visagodas, des Vandales, etc., qui ont envahi l'empire romain et se sont fixés en Europe et en Afrique? (xxv). Les Tchèques sont la race autochtone de la Bohême. Après la chute de la Montagne Blanche (1620) les Allemands s'y sont précipités en si grand nombre qu'on finit de fronte que il ne restait que 700 000 hommes des trois millions de peuple originel. Il y a quelques années Pologne ne comptait que 8,000 Allemands sur une population de 124,000 habitants. Les Anglais ne seront pas fixés aux Indes, tant que leurs enfants qui y sont nés mourront

qu'ils ne sont pas arrivés en Europe avant leur découverte. M. Vodkaïev insiste surtout sur la civilisation des Esquimaux (20) et des Lapons, civilisation aussi développée et aussi admirable dans son genre qu'aucune autre. N'importe quel autre peuple avec la civilisation la plus avancée, avec les armes les plus parfaites, avec les méthodes les plus rigoureusement scientifiques, périrait certainement dans ces régions d'où les Esquimaux ont réussi à tirer leurs moyens d'existence pendant de longs siècles.

Les exceptions à l'autochthonie de toutes les races sont au nombre de deux et elles ne sont que des confirmations de la règle.

Voici la première : Les peuples conchidiens, lorsque les conditions d'existence sont les mêmes, peuvent se remplacer les uns les autres aussi bien qu'ils veulent. La seconde exception à l'autochthonie de toutes les races, la voici : Que faire de l'Amérique du Nord qui constitue une grande objection à la thèse de l'auteur ? M. Vodkaïev répond : Si la race originale d'un pays est tirée par les conditions particulières de ce pays, elle est impossible à détruire; si non, elle doit céder à d'autres, qui savent mieux en utiliser les ressources. Tel est le cas avec les Indiens nomades et chassants vis-à-vis des agriculteurs venus d'Europe.

Quant aux temps préhistoriques, M. Vodkaïev trouve deux preuves par analogie de l'autochthonie originelle des Indo-Germains, l'une dans l'unité ethnographique de l'Amérique, l'autre dans celle de la Polynésie. On admet que tous les peuples de l'Amérique appartiennent à une seule race. Les différences ne sont donc guéres que sur une race primitive; qui partout dans tout le continent la même langue; car les Hurons, par exemple, ne peuvent pas être les descendants des Aztèques, etc. Cette race, « le Mongol primitif » (« Urmongol ». XXVI), est venue par le détroit de Behring avec les nations les plus primitives, avec une langue si peu développée qu'elle pouvait servir de fondation à la fois pour les langues polynésiennes et pour les langues agglutinatives de l'Amérique. Quelles sont les conclusions à tirer de là? Avant que les peuples fussent différenciés il peut admettre qu'il y eut un temps sans civilisation, c'est-à-dire l'époque d'extension de la race humaine; époque qui a duré jusqu'à ce que la terre fût entièrement occupée; c'est alors seulement que les différentes civilisations commencent. Le « Urmongol » qui est déjà presque complet, la préhistoire n'ayant rien à faire avec la formation de l'homme (21, 22), était, comme on l'a dit moins exactement des Australiens du sud-ouest : un vagabond, qui se nourrissait de tout, un « ramasseur », dans le sens le plus exact du mot, de tout ce qui était facile à trouver. Cette hypothèse sur le « ramasseur » primitif a aussi été adoptée plus

terd par M. Hahn dans son ouvrage *Denkmal und Baubo*, dont M. Maillier a donné un compte-rendu dans cette Revue (XXXV, 363 et.). Le rempasseur primitif se tire d'affaire dans une nature où au hasard d'une certaine culture succomberait fatalement (xxxix). Il n'émigre pas, mais il s'étend, comme une plante, comme un arbre se propageant, jusqu'à ce qu'il soit forcé de développer une civilisation particulière pour chaque endroit, faute de place pour vivre sans civilisation. L'uniformité chez le « rempasseur primitif » explique l'universalité de l'animisme (xlv). M. Védikov ne trouve pas des paroles assez énergiques pour ridiculiser la théorie classique des migrations des peuples civilisés, ces races d'une certaine culture qui se promènent librement, personne ne sachant pourquoi et comment, ni d'où elles viennent, à travers les continents et les climats, pour se couper près d'en les autres un étudiant ventileux avec une exclamation d'admiration sur les livres « (xli). La théorie des migrations n'explique point, selon M. Védikov, les différents degrés de la civilisation humaine.

À l'époque d'extension succède l'époque de civilisation. Les grandes civilisations de l'Égypte, de la Mésopotamie, du Mexique, du Pérou, etc., se trouvent toutes dans la zone torride, dans la région sans pluie, où un fleuve ou un lac permettent l'irrigation artificielle. Ainsi, par exemple, le Victoria-Nyanza n'a pas donné lieu à une civilisation, car là l'agriculture ne réclame aucun travail.

Les grandes civilisations antiques commencent au moment même où les hordes de chasseurs et de nomades se forment. Les premières ne sont pas un développement de ces dernières; car un peuple « sauvage » ne devient jamais de lui-même tout à fait agriculteur sans une longue influence des civilisations avoisinantes. En effet, une différence tranchée existe entre le véritable agriculteur et le nomade chasseur, qui lui est supérieur au point de vue religieux; il apprend à adorer et à vaincre la nature et il se dégage ainsi de l'animisme qui règne dans les grands empires antiques avec une tyrannie absolue; il lui est supérieur par la langue et par la forme de société, comme il lui est inférieur à d'autres égards. Chaque progrès dans l'organisation sociale, dans la religion, dans la science, le langage, la poésie, la philosophie, vient des peuples « sauvages » (Naturfolk) et des civilisations secondaires fondées par eux. Et les grandes civilisations primitives ont disparu, sauf au Chine où l'animisme a été modifié par un rationalisme naturaliste.

La seconde induction par analogie sur laquelle se fonde M. Védikov est tirée de l'unité ethnographique de la Polynésie. La théorie du « ra-

l'homme primitif » est la première qui puisse expliquer le double fait, jusqu'ici mystérieux, que les Polynésiens parlent la même langue depuis la Nouvelle-Zélande jusqu'aux îles Sandwich, d'Ellén à l'île de Pâques, tandis que les îles de l'ouest, les îles Mélanésiennes, sans parler des îles de la Sonde, ont des différences de langue très marquées. La mer a servi de marché aux « ramasseurs » de la Polynésie, et ainsi elle les a maintenus en contact continuel, tandis que les îles de la Mélanésie présentent des différences de langue, ou même la différence entre la côte et l'intérieur, qui réclament une civilisation différente. De là viennent la séparation et la différence entre les langues et entre les peuples. Le « ramasseur » de l'intérieur n'a rien de commun avec le pêcheur de la côte. L'hypothèse de l'arrivée d'un nouveau peuple devient donc d'autant inutile que déraisonnable pour expliquer ces différences. En entrant au nord et au sud, soit la grande mer avec ses îles, soit les landes du Groenland, soit les prairies de l'Amérique du Nord, favorisent le contact des peuples et la parenté des langues; mais les vallées fertiles, séparées par des montagnes et arrosées par des rivières ou des forêts, ou même la terre capable d'une haute culture, donnent lieu à un isolement de peuples et de langues, dont le Brésil nous offre l'exemple le plus évident.

M. Voltaire ne connaît que trois races (et) au dehors des peuples languissantes à classer, les Hautes, les Étrusques, les Assyriens et d'autres peuples de la Caucasie, les Dravidiens, etc. (xxxv), tous près des frontières occidentales les plus lointaines. Ces trois races ne se rencontrent que sur les montagnes et les plateaux de l'Érythrée; ce sont les Éthiopiens, les Indo-Germains et les Sémites, auxquels il rattache tous les peuples de l'Afrique, en se fondant sur ces deux préjugés : la parenté linguistique entre les Sémites et les peuples de l'Afrique du Nord, et l'unité ethnographique de l'Afrique entière, proclamée surtout par H. Meinhart. Cette division s'appuie sur les caractères physiques des races, sur les différences extérieures existant ou même sans distinction bien marquée. Les Sémites méprisent et méritent la nature, ils ont un entêtement pour ce qui est purement logique, et ils ont un tempérament foudroyant. Ainsi ils forment un contraste avec les Indo-Germains, chez lesquels la science moderne n'est qu'une exploitation de l'instinct et du culte de la nature des anciens Aryens. Les Mongols sont caractérisés par un rationalisme paillard et baroque; mais ils ne se sont jamais parfaitement dégagés de l'anthropisme. Les Indo-Germains sont les derniers, les Sémites ayant fondé deux empires (les Sémoïtiques-Araméens d'abord sémites) et les Mongols trois, pendant que les Indo-Germains étaient encore des

barbares. Ces derniers ont tout appris des autres : l'industrie, l'agriculture, les arts, le commerce, etc., mais ils sont devenus maîtres pour toujours grâce à leur naturalisme. Nous voici arrivé au principal objet de l'ouvrage : l'animisme et le naturalisme.

L'animisme fait de l'homme le centre de l'univers. La volonté tyrannique des morts crée les phénomènes de la nature. Et eux-mêmes sont dominés par le prêtre au moyen du sacrifice et par les formules sacrées dont il a seul le secret. Donc la magie règne partout et tue le progrès. Le naturalisme implique l'unité et les lois de l'univers, que le laïque comme le prêtre n'ont qu'à étudier et à adorer. Or, ces deux formes de culte se trouvent partout réunies. Mais les Indo-Germains sont seuls à avoir tiré les conséquences du naturalisme. Ainsi la religion la plus élevée de Dieu chez les Juifs est due à une influence persane et celle des chrétiens à une influence grecque. Nous sommes très curieux d'en voir les preuves.

La reste de l'Introduction applique les données précédentes aux Indo-Germains pour établir leur autochthonie dans les pays actuels occupés par cette race. Il est, selon M. Vedachy, assez absurde d'attribuer l'usage du fer ou du bronze à une nouvelle race conquérante et d'expliquer les similitudes entre les mots désignant vache, cheval, etc., par un développement continu qui aurait créé une certaine culture avant la séparation des races indo-germaniques, que de dire que les mots *végling*, *amon*, *affehun*, etc., prouvent que le peuple indo-germain ait été chrétien avant d'avoir quitté la patrie commune pour s'établir dans les différents pays où nous le trouvons plus tard.

Le plan de l'ouvrage lui-même est le suivant. La première partie dont nous annonçons ici le premier tome a pour but de prouver que le Rig-Véda nous met en présence d'un peuple qui, arrivé à un naturalisme développé, retombe dans l'animisme; il contiendra également des études védiques et védiques pour résoudre l'écueil de la philologie comparée.

La seconde partie sera une monographie sur l'animisme chez les peuples sauvages pour montrer, contre Spencer et Lippert, que le culte de la nature y existe déjà sous le masque du mort.

La troisième reprenait les recherches sur le naturalisme et l'animisme chez les Aryens, en montrant en détail toute la portée pour l'histoire des religions et décrivant l'évolution normale d'une religion. Le grand intérêt, que ce travail nous inspire, nous donne le droit de souhaiter que les volumes qui restent ne se fassent pas attendre aussi longtemps que le premier. On ne pourra discuter plus longuement les idées de l'auteur que quand

on aura connaissance de toute son œuvre. Nous nous bornons ici à résumer brièvement les résultats réels ou prétendus de ce premier volume.

Il est consacré à démontrer comment un des peuples indo-germaniques a saisi le précieux héritage du naturalisme pour s'abandonner aux excès malheureux d'un animisme outré, qui engendra de nouveau les grossièretés de l'animisme primitif (p. 372). L'auteur entend prouver ainsi de la façon la plus convaincante que le sort d'un peuple dépend du triomphe du naturalisme sur l'animisme.

Le caractère naïf et primitif du Rig-Véda n'est qu'une illusion. Le mètre, la composition des strophes, le style, les conditions extérieures, qui nous révèlent une civilisation moderne avec une science méthodique, la vie des villes, etc.; tout indique une littérature soignée et artificielle qui a derrière elle un long développement. Les auteurs sont des prêtres, des poètes de métier. Il en est de même pour les idées : la nature y a déjà conquis sa place aux dépens de l'animisme ; dans la culte, une adoration élevée de la nature a succédé aux caprices de l'animisme. Mais les Védas nous font assister à un drame silencieux et fatal des plus terribles : les prêtres écartent les principes du naturalisme pour donner toute l'importance au sacrifice et devenir en même temps eux-mêmes les maîtres de la terre et du ciel, des hommes et des dieux. Le Rig-Véda n'est pas seulement, comme Bergaigne le voulait, un rituel mystique du sacrifice ; le naturalisme s'y trouve avec l'animisme. Le panthéon des Védas se compose de deux groupes (p. 356), dont l'un appartient à l'antiquité glorieuse ; ici nous avons des divinités qui égalent n'importe lesquelles en beauté et noblesse. Le second groupe qui comprend Agni, Soma, etc., sont les dieux du sacrifice, n'est en somme qu'une honnête, sous laquelle s'agit le panthéon des brahmanes, qui maintiendront par leur discipline l'Inde pour des milliers d'années dans les ténèbres de l'animisme, mais qui développeront en même temps des vertus morales de douceur et de charité.

L'intrusion successive des idées animistes et sacerdotales dans les idées du pur naturalisme est signalée par l'auteur chez quelques-unes des divinités des Védas.

Agni apparaît très peu comme le feu du foyer. L'Avesta, quoique plus récent et plus prosaïque, parle du feu avec plus de sentiment et de piété. Dans les pages 90-93 M. Vodikov critique la supposition arbitraire aussi par Bergaigne comme une évidence, qu'Agni est le feu de l'univers : le soleil et les éclairs. Non, Agni — aussi l'Agni des eaux, l'Agni qui chasse les ténèbres, etc. — est toujours le feu du sacrifice. Le mystère

d'Agni caché dans les combustibles, créé par le frottement, fondant le fer, etc., a supplanté tous les autres éléments constitutifs de notre divinité. Les descriptions et les images ou apparences les plus profondes et les plus singulières qui parlent du cheval, du taureau, des femmes effluées, de la mer, etc., ne se laissent expliquer que comme une description prescrite et réalisée de l'allumage, de l'entretien et de l'effet du feu du sacrifice. Si on demande pourquoi Agni, le feu, n'a pas donné lieu dans les Védas aux mythes si naturels sur le soleil et sur la lune, on ne peut pas alléguer, pour excuser ces prêtres auteurs, leur incapacité d'étudier et de contempler la nature; au contraire, l'esprit védique nous donne ailleurs des preuves éclatantes d'un sentiment admirable de la nature. Il n'y a qu'une réponse. Ils comprenaient (p. 210) que tout pouvoir au ciel et sur la terre leur venait du sacrifice.

La seconde figure, la plus caractéristique des Védas, est le *Soma*. Son parallèle iranien, Haoma, ne prouve nullement que la culte de Soma appartienne à un état indo-aryen hypothétique antérieur à la séparation des deux peuples. Soma et Haoma diffèrent radicalement: les seules ressemblances sont d'abord le nom, qui ne prouve rien dans deux langues parentes, ensuite la vérité banale et générale dans toutes les races qu'en a connu et qu'on a beaucoup estimé un certain breuvage enivrant. Le *Soma* est le breuvage du sacrifice. Tout est là. Tous les textes dans lesquels on voit en *Soma* le soleil, l'éclair, les étoiles, etc. (p. 251), ont une signification plus uniforme. *Soma* appartient au sacrifice, et le sacrifice à son tour règle tout, la lumière, la pluie, etc. *Soma* a rêvé par une voie détournée à réaliser ce qui était impossible pour Agni: neutraliser le grand dieu naturaliste Indra; Indra tira sa force de *Soma*. — *Soma* a vraiment signifié la lune, non comme M. Hillebrandt (*Soma und verwandte Götter*) le veut, mais selon cette autre combinaison: la décroissance de la lune est, chez beaucoup de peuples, non pas seulement chez les Hindous, expliquée par le fait, que les dieux la mangent. Selon la doctrine védique, le *Soma* est la nourriture des dieux. Donc la lune est faite du *Soma*. Le *Soma*, qui était le breuvage sacré, le roi des plantes, devient dans le Rig-Véda lui-même dieu.

Aditi, qui était d'abord la plus belle représentation qu'aucune religion puisse invoquer (p. 372) de l'éternelle jeunesse de la nature féconde, le complément de Riti, l'ordre nécessaire de la nature, a fini par désigner le sacrifice et par devenir une déesse, dont la seule fonction est d'être une mère de dieux.

Tvashtar, originairement un des dieux de la pluie, donc, selon une

Idée qui nous est devenue familière par toutes les mythologies, un dieu de la naissance, a une tendance à devenir l'artisan divin dans les Védas, mais il est mis en rapport avec le sacrifice, et, devenu inutile dans le sacrifice, il ne vit que d'une existence vaine et secondaire.

Les *Aptar* énigmatiques ont aussi débâté comme génies de la pluie et de la rosée, mais n'ont pu se maintenir avec leur caractère auguste et antique dans le moyen âge superstitieux et animiste qui dure encore aux Indes. Les *Maruti*, d'abord les éclairs, puis les dieux des éclairs, ont en l'honneur équivoque d'être employés pour désigner les poètes eux-mêmes.

L'auteur n'a pas, au moins pas encore, appliqué sa thèse à l'ensemble des idées et des cultes sémitiques et indo-germaines que nous appelons le christianisme. Il saute aux yeux, que ses thèses projetant une certaine lumière sur l'histoire du christianisme, spécialement sur les rapports entre le catholicisme et le protestantisme, qui sont plus que deux nuances confessionnelles. Mais nous considérons comme aussi arbitraire de comprendre les Védas comme une fabrication intéressée des poètes jaloux de leurs pouvoirs que de donner une telle explication du catholicisme sacerdotal.

L'auteur lui-même attribue moins d'importance aux résultats; parfois nouveaux, établis par lui, qu'à la méthode, par laquelle il veut remplacer toutes les méthodes employées au général jusqu'à maintenant dans les recherches mythologiques: « Expliquer le mythe par lui-même — les yeux pourtant ouverts sur toutes les analogies — en cherchant des éclaircissements dans toutes les manifestations du même état religieux fondamental, voilà ma règle si simple et si claire » (pp. viii-ix). C'est ainsi qu'il caractérise son procédé.

M. Vishakor, qui s'est fait connaître comme critique littéraire très indépendant et d'une haute valeur avant de se produire au lignon compatriote des Raski, des Westergaard, des Fausbøll et des autres danois qui ont excellé dans ces études, a un style très imagé et très coloré, parfois peut-être un peu prolixe. Les remarques de l'auteur sont souvent originales, toujours intéressantes, même quand elles se rapportent par nécessité dans la suite de ses idées et même quand elles ne paraissent pas.

L'ouvrage est édité avec le concours du Gouvernement danois.

Nathan SANCHEZON.

C^{te} GODET D'ALVIELLA. — **Ce que l'Inde doit à la Grèce.** *Des influences classiques dans la civilisation de l'Inde.* — Paris, Ernest Lacroix, 1897, 206 pages in-8°.

Le titre du livre si intéressant de M. G. d'A. en indique à merveille le sujet. Après une introduction sur l'histoire des Grecs dans l'Inde, l'auteur passe tour à tour en revue l'influence palpable et évidente de l'art classique sur l'art indien, — puis l'influence déjà plus incertaine et flottante de la littérature et de la science classiques sur la culture scientifique et littéraire de l'Inde (médecine, astronomie, mathématiques, alphabets, grammaires, théâtre, folk-lore, etc.) — enfin l'influence infiniment plus discutable et plus insaisissable encore des idées antiques et chrétiennes sur les philosophies et les religions hindoues. Il va de soi que nous ne pouvons le suivre dans tous les détails de cette étude : il y faudrait un article aussi étendu que le livre même, du moins aussi long que ceux qu'on compare à M. G. d'A., M. L. de la Vallée-Poussin, vient de lui consacrer dans le *Musée belge*. Disons du moins que l'on trouvera sur tous les points la même documentation abondante et choisie, le même art de poser la question dans ses vrais termes, le même souci de ne pas augurer simplement les faits mais de les mettre judicieusement en valeur, la même sympathie à l'égard des deux civilisations en présence, la même compétence aussi ; mais nous en voudrions de ne pas relever encore l'extrême courtoisie dont l'auteur fait preuve dans la discussion ; surtout nous devons signaler l'absence de pédanterie purement livresque, un sens vif de la réalité historique et un usage, nouveau en ces matières, de l'expérience pratique que l'auteur a acquise dans ses voyages des hommes et des choses de l'Inde : tout concourt à rendre ce livre d'une lecture aussi agréable qu'instructive et nous ne saurions trop le recommander, non seulement aux spécialistes, mais à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la civilisation. Assurément la plupart des solutions actuelles aux problèmes qu'il agit ne sont encore que provisoires : du moins nous y trouvons, dressé dans un rare esprit d'impartialité, le bilan d'un siècle d'études, et déjà plusieurs points semblent définitivement acquis. Ici encore l'espèce de miracle de Chine que l'ancienne école d'érudition élevait volontiers entre les peuples de l'ancien monde s'élève de nouveau avec le développement de nos connaissances : il y a eu contact et contact prolongé, dans la région

du nord-ouest de l'Inde, entre la civilisation hellénique et le monde indien, pendant les siècles qui suivirent l'expédition d'Alexandre. Nous croyons volontiers avec M. G. d'A. que l'Inde se reconstruit et que nous pourrions entrevoir les Yavanas de Ménéandre à travers les Maghâs d'Alabar et les Anglais de la Compagnie ou de la Reine-impératrice. Alors comme aujourd'hui l'Inde semble avoir emprunté à l'Occident non les doctrines religieuses ou philosophiques dont elle-même était soustraite, mais des objets matériels, des détails pratiques, des connaissances positives; de même qu'on nous la voyons de notre temps recevoir, à défaut d'art, des points de chemin de fer et des architectures de gare, le télégraphe, des machines, quelques livres de sciences et quelques instruments de laboratoire; de même elle ne semble avoir pris aux Grecs que des procédés techniques de leur art, des notions d'astronomie, des recettes de médecine, peut-être des moyens grammaticaux : tout cela fut d'ailleurs si vite transformé à la mode indienne qu'un peu plus tard nous avons peine à reconnaître son leur dérivement lorsque aussi bien les notions scientifiques que les statues. En somme, M. G. d'A. a raison de conclure que « la part de la Grèce dans la civilisation de l'Inde a été peu considérable », et, à tout prendre, l'originalité de l'esprit indien se tira de l'épreuve à son honneur. Mais est-ce si difficile à soutenir ne dut-il point rînger à son tour et ne demandât-il rien en échange? Si nous ne voyons pas aujourd'hui que la religion de leurs nouveaux maîtres ait la moindre prise sur les populations hindoues de l'Inde, en nous parle en revanche de l'influence des *Opusculata* sur la philosophie allemande de ce siècle et de doctrines (voire même de sectes) théosophiques, d'origine indienne, répandues tant en Europe qu'en Amérique : n'est-il pas vraisemblable — et plusieurs indices nous le donnent à penser — que l'Inde exporta dans le monde ancien, avec ses épées et ses javaux et nombre de ses légendes, quelques-unes de ses conceptions si originales du monde et de la destinée humaine? Surtout il est bien plus difficile de vérifier l'emprunt d'une idée que celle d'un objet matériel et il ne semble pas que nous soyons encore en état de faire le départ de ce qui peut revenir à l'Inde dans les théories théosophiques qui courent le monde moderne et gréco-romain. Du moins est-ce avec grand' raison que M. G. d'A. devient de moins en moins affirmatif en faveur de l'influence presque à proprement qu'il trouve dans son étude, et que, dans sa troisième partie consacrée aux « échanges philosophiques et religieux entre l'Inde et l'antiquité classique », il n'ose décider de quel côté fut l'emprunt, ni même s'il y eut emprunt. Nous ne pourrions qu'ajouter ce sage réserve et

surprenante avec son propre jugement dans des questions encore aussi obscures : mais qui sait s'il ne sera pas parvenu à affirmer un jour que l'Inde a donné après tout quelque chose de plus précieux qu'elle n'a reçu et qu'elle a échangé l'or des idées métaphysiques et morales contre l'airain des inventions et des procédés industriels des Barbares d'Occident?

A. FOUCHER.

JOGENDRA NATH BHATTACHARYA. — *Hindu Castes and Sects.* — Calcutta, 1886, in-8°, xvi-623 pp.

La vie de l'Hindou se développe au sein de deux groupes, l'un social, l'autre religieux : la caste et la secte. Un tableau complet de ces multiples organisations, étudiées dans leur structure et leur activité, fournirait à l'indologie et à la sociologie un ensemble inappréciable de documents. L'auteur n'est pas allé jusqu'à faire ce vaste inventaire : la multitude des faits déconcerte l'imagination, et il finit par multiplier les monographies avant d'en tenter une synthèse dans les conditions d'exhaustivité imposées par la science. Cette objection s'est présentée avec acuité à l'égard de M. Bhattacharya, mais elle ne l'a point arrêtée. Il a considéré que Calcutta, où il habite, était un lieu de résidence ou de passage pour une multitude d'Hindous venus de tous les points de la péninsule; auprès de qui il pourrait se renseigner facilement sur leurs pays respectifs. Il a donc interrogé ces hommes, consignés par écrit leurs dépositions, numérotés chaque dossier, et le livre s'est trouvé fait. On aperçoit du premier coup l'imperfection d'un tel procédé : nous sommes au face d'une masse de renseignements de seconde main, dont la valeur dépend de la clairvoyance et de l'impartialité d'observateurs incertains. De plus, les parties de l'ouvrage présentent une disproportion manifeste : l'information est tantôt abondante, tantôt maigre, tantôt nulle. Le chapitre sur les castes criminelles, par exemple, est une sèche énumération de noms. Au contraire il y a plus d'une page intéressante sur la région que M. B. connaît de vive, c'est-à-dire le Bengale et particulièrement Nadia. Cette ville, situ. à 25 lieues environ au nord de Calcutta, est la patrie du réformateur Chaitanya et le principal siège de sa secte; c'est de plus un

centre renommé de culture sanscrite, et ses pandits jouissent d'une haute réputation. Or M. Bhattacharya est président du Collège des pandits de Nadiya : il se trouve par là en possession de données sûres et précises sur l'état des communautés religieuses et des écoles de cette région. Or on jugera par ce qu'il raconte au sujet des Tagore de Calcutta. Les Tagore sont brahmanes d'origine, mais déchus de leur caste depuis le XVII^e siècle. A cette époque, disent-ils, leur ancêtre Parashotaman eut le malheur de respirer l'air du temple d'un musulman : en conséquence de cette anomalie, il fut expulsé de sa caste et contraint de quitter le pays. Un de ses descendants se tira à Calcutta, où la famille fit une rapide fortune. Riches, humbles, mais toujours modestes, ils n'ont plus d'autre préoccupation que d'effacer cette tache pénible : dans ce but, ils se sont misessés aux « grande pandite de Nadiya » : Raja Krishna Chandra reprit un jour l'office de cent mille requies, non pas même pour accorder à dîner chez un Tagore, mais pour lui faire une visite de quelques minutes. Le pandit, imbu d'antiques préjugés, refusa le cheque et la visite. Des offres semblables ont été faites et déclinées à plusieurs reprises ; toutefois la révérence des pandits de Nadiya, s'il faut en croire leur président, commencerait à fléchir : en un nous espéons à quel chiffre elle cessera définitivement.

La seconde partie de l'ouvrage, consacrée à la description des sectes, commence par une longue introduction, où l'auteur expose, avec une certaine complaisance, le résultat de ses réflexions sur la philosophie de la religion. En bref, sa conclusion est que la religion ou, comme il l'appelle de préférence, l'« art théocratique », est une « occupation pratiquée par des prêtres solitaires sur la crédulité des foules. Ce point de vue est second : il permet à M. B. d'expliquer aisément, les mythes et les légendes. Par exemple, les avatars animaux de Vishu sont un moyen imaginé par les Brahmanes pour rabattre l'orgueil des Kshatriyas : lorsqu'il se vantent-ils que Vishu-Rama s'est incarné dans leur caste, on leur répond qu'ils partagent cet honneur avec les sangliers et les tortues. De même la légende d'après laquelle Parvati a imploré l'alliance de Shiva n'est qu'un moyen de suggérer aux jeunes filles qu'il serait plus méritoire de confier les yonis que de les obliger à d'humiliantes sollicitations. Ces vues ne manquent pas de hardiesse : peut-être M. B. n'en exagère-t-il la nouveauté. Le *Samcatargamamangala* parle d'un certain Brinopati qui en avait d'analogues : « Les rites funéraires, disent-ils, sont un moyen d'existence inventé par les Brahmanes : il n'y a pas d'autre explication possible. » Il disait encore : « Les auteurs des trois Védas

sont des farceurs et des coquins. » M. B. n'est, après tout, qu'un *Bhattacharya*.

Si instructif que soit cet exposé — au moins pour la psychologie des classes éclairées de l'Inde — peut-être eût-il mieux valu le réserver pour le grand ouvrage dont M. B. nous fait espérer la prochaine publication. Le livre aurait pu en outre être allégé, sans inconvénient, du chapitre sur le bouddhisme, par lequel il se termine. Il ne serait pas pour cela sans queue ni tête : le reader formé au lent complet qui se suffit à lui-même, ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait rien emprunté d'ailleurs; ou y retrouve notamment, en grande partie, le célèbre mémoire de Wilson. Mais enfin M. B. a donné une forme nouvelle aux renseignements anciens et en a ajouté de nouveaux. C'est ainsi qu'il visite la veuve de Dala Hari, actuellement chef de la caste fondée par son mari : il décrit avec le sourire indulgent de l'homme supérieur le *measungla* *jarpou* de cette théologienne, mais il redouble de gravité dès qu'elle lui offre l'hospitalité. « Je refusai aussi poliment que je pus; mais, considérant la courtoisie qu'elle m'offrait, je ne pus m'empêcher de regretter que la barrière de la caste m'eût mis dans l'impossibilité absolue de lui rendre sa visite. » L'ouvrage de M. Bhattacharya ne sera pas inutile. Il réunit des faits connus mais dispersés, il en offre même d'inédits, dont on pourra faire usage après vérification. Un index assez détaillé en rend la consultation facile.

L. FEUILLÉ.

Pahlavi Texts. *translated by E. W. West.* Part V. Oxford, at the Clarendon Press. 1898, in-8° (Annals *Sacred Books of the East*).

Dans ce volume, M. West a réuni sous le titre de *Marzban of Zoroastrianism*, la traduction d'une série d'extraits du *Book of the Holy Spirit* et du grand traité de Zoroastrianism. On sait que le *Book of the Holy Spirit* dont les manuscrits sont très rares et que le docteur Pestkotnik avait commencé d'éditer et de traduire avec un luxe bien inutile, est une vraie encyclopédie religieuse, compilée vers le 12^e siècle de l'ère chrétienne sur une foule de traités pehlvis aujourd'hui disparus. L'ouvrage de Zoroastrianism est beaucoup moins considérable et traite surtout de questions cosmologiques, de telle sorte qu'il se rapproche assez du *Thaltheah*; certains passages sont

mêmes communs en traits de Zol-Séperum et au Grand Bamdehsack dont le manuscrit a été rapporté de Perse par le mollah Kioddahkhal.

Les extraits traités par M. West portent sur la naissance miraculeuse de Zoroastre, son enfance, les dangers auxquels il échappa, l'époque de sa prédication et sur l'essor de la nouvelle religion prêchée par le roi Goushasp; on en trouvera le détail complet dans la préface de ce volume.

Il est certain que les textes sur lesquels le Dinkart a été compilé étaient tous des traductions ou des commentaires pehlvis de l'Avesta; mais ce sont en nombre d'antiques, et il faut bien dire d'ailleurs que les compilateurs de cette énorme encyclopédie n'ont jamais cherché à faire croire qu'ils accomplissaient une œuvre originale; mais, à côté des textes qui ont certainement leur source dans l'Avesta, il en est d'autres qu'il semble difficile d'y rattacher et qui ont tout l'air d'être des emprunts à des religions étrangères, au Christianisme et au Judaïsme. On n'y trouve naturellement point d'emprunt à l'Islam, et cela se comprend aisément quand on pense quels sentiments les Zoroastriens nourrissaient à l'égard des conquérants sémitiques qui avaient détruit l'empire des Sassanides. Le nom de Mahumet et des Musulmans n'est pour ainsi dire jamais prononcé dans la littérature mazdéenne, même de l'époque. Il était impossible que le Zoroastrisme, le Christianisme et le Judaïsme ne fussent pas mis en contact en Perse après la conquête arabe; il y eut toujours beaucoup de Juifs dans ce pays depuis l'époque des Achéménides et ils paraissent avoir vécu, à quelques persécutions près, assez tranquilles sous les Sassanides. Les Chrétiens étaient bien moins nombreux, mais il y en avait un certain nombre. On ne sait même pas quelle fut au juste, dans les premiers siècles de l'hégire, l'importance de la propagande chrétienne qui se répandait de Perse en Asie centrale, mais il est certain qu'elle exista, car l'un en trouve de nombreuses traces dans ce pays. Quoi qu'il en soit, Chrétiens, Juifs et Guebres étaient assez maltraités, tolérés tout au plus, quand encore on les tolérait; cette communauté de mauvais traitements a dû provoquer des rapports qui sans doute ne se seraient jamais produits. Il serait trop long d'insister ici sur la nature de ces rapports et sur les traces qu'on en trouve dans les livres pehlvis tels que le Dinkart; il suffit de les indiquer pour montrer que du fait qu'il y a une communauté certaine entre des thèmes que l'on trouve dans le Dinkart, par exemple, et celles du Judaïsme, il faut se garder d'inférer que ce parallélisme se rencontrait déjà dans l'Avesta.

Il est intéressant de noter que presque toute la légende qui se trouve

exposée dans les extraits du *Diakart* et de *Zad-Sijamun* n'a pas été utilisée par Ferdousi ou ne l'a été que très peu. C'est à peine si le nom de Zoroastre paraît dans le grand poème épique de l'Iran et la cosmogonie du *Hamdnamé* paraît avoir été complètement étrangère à Ferdousi. On pourrait être tenté d'expliquer ce fait en disant le *Sâst-Naméh* a été composé par l'ordre d'un prince très musulman et dont l'épée était l'un des plus fermes soutiens du khulifat abbasside de Bagdad; dans de telles conditions, le poète n'était pas libre de dire ce qu'il voulait et de revêtir sa pensée de telle forme qu'il lui plaisait. On le remarque plus d'une fois dans le cours du poème; c'était dans la légende épique, dans la geste héroïque que Ferdousi craignait de commettre le moins d'imprudences, toujours dangereuses en face du bon plaisir des princes orientaux. On sait que, malgré toutes ses précautions, le poète ne put empêcher les jaloux qui étaient légion à la cour, de le perdre de réputation dans l'esprit de Ghâsnévîd et qu'il ne dut qu'à un miracle s'échapper à sa vengeance. Mais il est certain aussi que la cosmogonie et les théories religieuses du Mandéisme étaient beaucoup moins connues que les simples épopées et les contes merveilleux de Roustan et d'Istendjar, dont on débordait le récit jusqu'au fin fond du Yémen et du Hadramout.

La légende des commencements du Zoroastrisme telle qu'elle est exposée dans l'ouvrage de M. West est la source de plusieurs traités persans dont le principal est le *Zarush-Naméh*. Quant aux autres poèmes épiques, composés par des Musulmans sur le modèle du *Shâh-Naméh*, le *Gonâshâp-Naméh* ou le *Burzu-Naméh* par exemple, c'est à peine s'ils se rattachent au cycle épique de l'Avesta. Il y a de même toute une partie du *Shâh-Naméh*, l'immense geste de Roustem dont on ne peut déterminer la source d'une façon bien certaine. Le fond est certainement avestique, mais on ne trouve ni dans l'Avesta ni dans les livres politiques que nous possédons l'origine de toutes les histoires qui y sont racontées. Il serait imprudent de dire qu'elles sont toutes dues à l'imagination de Ferdousi et de Bakhti, ce qui nous reste des livres mandéens, tant en arabe qu'en persan, est en effet bien peu de chose en comparaison de ce qui s'est perdu au cours des âges.

E. DIÛCHET.

TSOUNTAS et MANATT. — *The Mycenaean age : a study of the monuments and culture of pre-homeric Greece.* — Londres, Macmillan, 1907.

M. Dörpfeld a honoré d'une préface cet ouvrage, qui est en effet un très bon livre de vulgarisation, et que les amis de l'antiquité liront avec plaisir. Le tome VI de l'*Histoire de l'Art* de MM. Perrot et Chipiez (l'Art mycénien) est une œuvre considérable, trop considérable pour le lecteur pressé; l'excellent livre de M. Tsountas, l'honnête explorateur de Mycènes après Schliemann (*Monopoli nei pozzi dei micenei*, Athènes, 1900), échappe au public, étant écrit en grec. M. Manatt a eu la très bonne idée de traduire le livre de Tsountas, en le remaniant. Car il ne pouvait être question d'une simple traduction; ce livre ne date que de 1900; et depuis, d'année en année, la connaissance de la Grèce mycénienne s'est étendue et précisée sur bien des points, grâce aux travaux de Tsountas lui-même à Mycènes, de Dörpfeld à Troie, d'Evan à Crète, de Sini et Cavadiis à Égine et Salamine, de de Hédér et Noack à la Crète. Sous sa forme nouvelle, le livre que nous présentons aux lecteurs de la *Revue* représente l'état actuel de la science sur la question mycénienne, et il ne fait double emploi avec aucun autre. Il est d'ailleurs agréable à lire; les illustrations y sont nombreuses (XXII planches et 169 dessins dans le texte) et généralement bonnes; les notes bibliographiques sont soignées, comme il convient dans un livre de vulgarisation¹.

Malheureusement pour nous, les fouilles de ces dernières années n'ont pas jeté grande lumière sur la question de la religion mycénienne. Nous connaissions assez bien les rites funéraires de cette époque reculée; les Mycéniens, contrairement aux Grecs de l'époque homérique, ensevelissaient leurs morts et ne les brûlaient jamais; ils nommésaient l'embaumement (p. 93); les haupsets funéraires sur le tombeau, les libations de sang, les sacrifices de bêtes étaient d'usage constant; les sacrifices humains n'étaient pas chose exceptionnelle (p. 97). Mais qu'étaient

¹ Elles ne sont pas toujours citées, malheureusement. Ainsi, p. 202, 210, 305; je les ai vu autre (Walters, *l. c.*; Alb. Müll., *l. c.*; Stadenius, *l. c.*); pour retrouver, dans les chapitres précédents, l'indication précise des ouvrages en question, il faut un effort pénible, que l'auteur aurait pu nous épargner.

les croyances relatives à la mort, à l'époque mycénienne? Ou en est réduit à des hypothèses. La décoration somptueuse des tombes à coupole, et la richesse du mobilier funéraire des tombes de l'Acropole de Mycènes indiquent-elles que la vie future apparaissait aux Mycéniens comme la prolongation de la vie présente? C'est vraisemblable; mais il est difficile de préciser davantage. MM. Tsountas et Maimit sont frappés de ce fait que les tombes à coupole, si richement décorées, sont cachées et ensevelies sous la terre; c'est pour eux la preuve que ces tombes représentaient vraiment les demeures des morts, et n'étaient pas de simples monuments funéraires (p. 142). Je le veux bien, mais alors comment se fait-il qu'elles soient si pauvres, généralement, en mobilier funéraire, tandis que les tombes de l'Acropole de Mycènes, si riches en trésors de toute espèce, sont des fosses banales? Ceci montre sans doute, nous disent MM. T. et M., qu'entre l'époque des plus anciennes tombes et l'époque des tombes à coupole, les conceptions de la vie future se sont modifiées, sont devenues plus rationnelles, moins grossièrement matérielles; moins d'offrandes aux morts, et en compensation des tombes inégales (p. 143). L'explication est ingénieuse. Mais vraiment ne vaudrait-il pas mieux avouer que nous ne savons rien?

Il n'est pas douteux que les Mycéniens aient des croyances religieuses, si vagues fussent-elles; en tout cas ils adoraient des dieux, car les figurines, qu'on a trouvées en si grand nombre dans les tombes pré-historiques (à Mycènes, à Tirée, dans les Cyclades, en Crète), ne peuvent être que des idoles. Mais quelles croyances? Et quels dieux? Nous ne le saurons peut-être jamais. Les seules conclusions qu'on puisse tirer de l'étude des monuments conservés (idoles, peintures, pierres gravées) sont les suivantes: 1° la grande divinité de l'époque mycénienne c'est l'Artémis primitive, la déesse de la nature, celle qui donne la vie et la retire; 2° les Mycéniens croyaient aux démons, démons des forêts, des montagnes et des fleuves, qu'ils représentaient sous la forme de monstres à corps d'homme avec une tête de lion, de cheval, d'âne; 3° ils offraient des sacrifices à leurs dieux. Dans l'état actuel de la science, nous ne pouvons affirmer davantage. Et pourtant des esprits aventureux s'obstinent à vouloir percer la mystère. M. Cook (*Animal worship in the Mycenaean age*) croit que la plupart des animaux étaient l'objet d'un culte dans l'âge mycénien et il cherche, dans les peintures et les pierres gravées, les traces du culte que les Mycéniens rendaient aux divinités asthologiques, symbolisées par ces animaux, en aux animaux eux-mêmes (*Journal of hell. Studies*, XIV, p. 81-100); M. Boussay trouve des sym-

notes profondes dans les représentations de la femme et de la flore mycéniennes, sur les vases peints (*Revue archéol.*, 1895, I, p. 1 et 1897, I, p. 81). M. Manatt a eu raison de signaler (p. 294 et 315), et plus raison encore de ne pas discuter ces théories, aussi fantaisistes qu'ingénieuses.

La réalité est qu'en dehors du culte des morts, attesté par les rites funéraires, nous ne savons rien ou presque rien de la religion mycénienne: rien des croyances, et presque rien du culte. On adorait et on sacrifiait en plein air; plusieurs stèles ou pierres gravées (p. 171 et 204) nous montrent des scènes d'adoration ou de sacrifice, devant un autel, au milieu d'un bois sacré. Des temples proprement dits il ne saurait être question¹. Les grottes sacrées, comme celle du Cratée à Délos ou celle de Dioné en Crète (explorée en 1885 par Evans), ne sont pas des sanctuaires à proprement parler; et l'identification d'un édifice, trouvé récemment à Troie dans la couche mycénienne, où Dörpfeld verrait volontiers un temple (p. 206), est loin d'être certaine. Qu'est-ce enfin que l'autel du palais de Tirynthe? Il ne ressemble en rien aux autels proprement dits, si souvent représentés sur les monuments figurés de l'âge mycénien; ce pourrait être l'autel des ancêtres, des héros protecteurs de la maison. Cette hypothèse nous séduit, comme elle a séduit M. Manatt. Après M. Tsountas, ne serait-ce pas une éclatante confirmation de la théorie du Fustel de Coulanges? Mais ce n'est qu'une hypothèse.

Ainsi partent des hypothèses. Nous connaissons l'architecture mycénienne et l'art mycénien, par une multitude de documents de premier ordre; les mystères, et mystères il y a, de la religion mycénienne ne nous ont pas été révélés. En remerciant MM. Tsountas et Manatt d'avoir ramené jusqu'aux moindres étincelles d'où pour jaillir un jour un peu de lumière, on ne saurait trop les louer de n'avoir pas cherché eux-mêmes à allumer le feu. Le moment n'est pas encore venu.

LEON COFFEY.

1) Les plaques d'or, représentant une façade du temple, sont des œuvres d'art étrangères, importées; de même les images d'Aphrodite à la colombe.

2) On a plaisir à signaler, sous la plume d'un étranger, un hommage à la Grèce antique. Ce fait est trop rare pour n'être pas noté.

AN. HARNACK. — *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. — Vol. I (bis Irenaeus). — Leipzig, Hinrichs, 1907. — 1 vol. gr. in-8 de xvi et 732 p., avec une table chronologique et un index.

Le grand œuvre entrepris par M. Ad. Harnack s'élève rapidement. Le livre magistral dont nous allons nous occuper est la seconde partie de cette *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, dont la première partie, signalée à nos lecteurs en son temps (*Revue*, t. XXVIII, p. 234 et suiv.), avait pour objet l'important historique et paléographique des écrits qui ont constitué la littérature chrétienne jusqu'à Eusèbe. Cette fois il s'agit de déterminer les dates de ces écrits, d'établir la chronologie de l'ancienne littérature chrétienne. Entreprise gigantesque ! Chacun sait, en effet, combien sont compliquées les recherches chronologiques en général et quiconque a fait des études personnelles sur la première littérature chrétienne sait d'emblée quel nombre infini de problèmes chronologiques des plus délicats elle comporte. La première partie, *Die Ueberlieferung und der Bestand der altchristlichen Literatur*, formait deux volumes comptant ensemble LXXI et 1621 pages. La seconde partie aura des dimensions non moins considérables, puisque le premier volume de cette seconde partie — le seul paru jusqu'à présent — ne nous donne la chronologie littéraire chrétienne que jusqu'au v^e compris, c'est-à-dire jusqu'environ l'an 190, et n'en compte pas moins 732 pages. Ces proportions énormes ne résultent pas de la pénétration de l'auteur, comme les profanes pourraient le croire en vertu du préjugé que l'ancienne littérature chrétienne se réduit à un petit nombre d'écrits. Elles proviennent de l'incroyable richesse de renseignements et de dissertations sur des points obscurs que l'érudition extraordinaire de M. Harnack a répandue généralement dans ce travail de bénédictin, consacré à une littérature, assurément bien réduite aujourd'hui, mais qui a été jadis très abondante et dont les monuments conservés ont une importance capitale pour la vie religieuse de la chrétienté comme pour l'histoire de la civilisation chrétienne. La première partie de l'histoire de la littérature chrétienne de M. Harnack est devenue l'instrument de travail indispensable à tout homme qui étudie les antiquités chrétiennes et la société antique; la seconde partie ne le sera pas moins.

Ce n'est pas à dire qu'il faille considérer son genre comme un bilan définitif de l'histoire littéraire du christianisme antique. Elle devra être reprise et corrigée, elle l'a été déjà sur plusieurs points, la continuation des recherches par de nombreux travailleurs modifier chaque année l'état de nos connaissances et même on confirmer les hypothèses dont M. Harnack est prodigue. Un tirage sera nécessaire pour que les maux de ce livre grandiront peu à peu, de détartrés de toutes les méthodes étrangères qu'elles cherchent. Mais il n'en reste pas moins certain à nos yeux que depuis F. Chr. Bauer c'est l'œuvre la plus considérable qui ait été accomplie sur le terrain de l'histoire du christianisme dans l'antiquité et que nul aujourd'hui, en dehors de M. Harnack, n'eût été capable de l'accomplir.

Le premier volume de la *Chronologie* comprend trois parties : 1° les recherches préliminaires ; 2° les écrits dont la composition peut être fixée dès maintenant à une date approximativement déterminée ; 3° les écrits qui jusqu'à présent ne peuvent pas être datés de cette façon. On conçoit qu'un pareil livre ne se prête pas à une analyse détaillée. Je n'en relève- rai qu'à certains points et je m'attacherai surtout aux recherches préliminaires et aux principes qui ont dirigé l'auteur.

Les *Kindertende Untersuchungen* ont pour objet la méthode chronographique d'Eusèbe de Césarée, le grand tableau historique de l'ancienne littérature chrétienne, et l'étude critique des plus anciens catalogues épiscopaux, non pas en tant que documents littéraires dont il n'aurait déterminé la date, mais à l'effet d'établir leur valeur comme moyens de contrôle pour les approximations chronologiques d'ordre littéraire. Les 220 pages consacrées à ces études préliminaires sont écrites assez brièvement, parce qu'elles traitent sur un des sujets les plus délicats et les plus compliqués de l'histoire ecclésiastique, mais, dans l'obscurité inévitable de ce genre d'études, elles sont une merveille de discussion lucide et méthodique, on les trouve antérieurs des Lipshius, des Duchesne, des Litlmann, des Haug, de M. Harnack lui-même, et de tout d'autres ont été utilisés et ramassés en quelque sorte à leur résultat avec une maîtrise que j'admire beaucoup.

Voici les conclusions principales de M. Harnack. Leur simple énoncé suffira à en faire ressortir la grande portée historique :

Dans son *Histoire ecclésiastique* Eusèbe n'a pas pu comme *schéma* chronologique les successions épiscopales, mais la succession impériale, sans déterminer la plus souvent à quelle année précise de chaque règne

se rattache au récit (p. 10). La *Chronique* d'Eusèbe est essentiellement un document important pour l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne, mais elle ne peut pas lui servir de fil conducteur, ni de base de discussion, d'une part parce que les données qu'elle fournit à l'histoire littéraire sont trop rares, d'autre part parce qu'elles n'ont pas en général de valeur autonome. La plus souvent Eusèbe les a déduites de ses lectures et, en toute occasion, nous pourrions aujourd'hui encore contrôler dans les écrits originaux la validité de ses déductions (p. 45). Eusèbe lui-même n'a pas eu souvent les renseignements chronologiques de ses documents littéraires, lorsqu'ils ne se rapportaient pas aux faits impériaux ou épiscopaux, parce qu'il n'avait pas les moyens de réduire en années impériales ou en années d'Abraham les données relatives aux événements locaux (désignations de proconsul, etc.) (p. 63, note).

Il n'y a donc pas encore de *Chronologie chrétienne* pour Eusèbe, c'est-à-dire pas encore de chronologie fondée sur des principes chronologiques d'ordre ecclésiastique. L'importance qu'il attache aux successions épiscopales a pu faire illusion à cet égard, mais le fait en lui-même n'est pas douteux; M. Harnack le démontre abondamment. Cela s'explique d'ailleurs aisément. Dans sa *Chronique* Eusèbe ne traite pas seulement de l'histoire chrétienne; c'est de l'histoire du monde qu'il entend parler. Il adopte donc le comput par années d'Abraham et, pour l'époque romaine, les documents chronologiques dont il se sert sont disposés ainsi selon l'ordre des années impériales. M. Harnack donne une autre explication qui me paraît secondaire au point de vue spécial de la méthode de travail d'Eusèbe, mais qui a une portée beaucoup plus intéressante pour l'histoire ecclésiastique. Faisant comme ses observations déjà répétées par M. Heintzel, il montre que pour Eusèbe la certitude de la vérité chrétienne à laquelle toute son œuvre doit servir de témoignage, n'est la succession régulière des témoins de la vérité; mais ces témoins de la vérité, ce ne sont pas seulement les évêques régulièrement installés, ce sont aussi les maîtres, les docteurs ou les écrivains qui ont défendu et fait triompher la vérité en assurant la transmission fidèle de l'enseignement chrétien authentique (p. 65). Aussi la succession épiscopale n'a-t-elle pas encore pour Eusèbe la valeur unique et exclusive qu'elle a prise dans le système catholique comme critère de la vérité.

Eusèbe a utilisé dans sa *Chronique* quatre catalogues épiscopaux complétés, ceux des sièges de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Pour les deux premiers sièges il indique la durée de chaque évêque et donne la concordance en années d'Abraham, identifiées

avec les études impériales correspondantes. Pour les évêques du siège d'Antioche il ne mentionne pas la durée de leurs pouvoirs respectifs. Enfin, pour le siège du Jérusalem, non seulement il ne fait pas connaître la durée de chaque évêcat, mais à plusieurs reprises il cite des noms à la file, parce qu'il ne savait pas quelle période assigner à chacun des personnages du groupe. On voit que le grand connaisseur des antiquités chrétiennes ne disposait pas lui-même de documents bien nombreux ni bien précis sur un sujet qui lui tenait si fort à cœur. Ce qui, pour nous, complique encore l'utilisation de ses renseignements incomplets, ce sont les divergences des données chronologiques transmises par les divers témoins de l'œuvre d'Eusèbe. Celles de l'*Histoire ecclésiastique* ne s'accordent pas avec celles de la *Chronique*, telles qu'elles nous sont parvenues soit dans la version de Jérôme, soit dans la version arménienne. On comprend d'ailleurs que les fautes des copistes aient été dès le début très nombreuses dans les reproductions de ces annales ligaturées par des lettres de l'alphabet.

Un progrès réel de l'enquête à laquelle ces textes ont été soumis de nos jours, c'est d'avoir singulièrement restreint l'autorité en quelque sorte normative que l'on avait accordée tout d'abord au texte de la version arménienne. M. Herpark, à la suite de Lightfoot, a reconnu que cette version est beaucoup plus défectueuse qu'on ne le croyait au début. La version de Jérôme a regagné en autorité ce que l'autre perdait. Mais c'est surtout l'*Histoire ecclésiastique* qui doit être notre principal témoignage, parce que le texte, malta exposé que les listes de noms et de dates de la *Chronique* à des erreurs de copiste et souvent directement au lieu de nous être parvenue par l'intermédiaire de versions, en offre beaucoup plus de sécurité (p. 116).

De la comparaison de ces textes il résulte que dans la *Chronique* Eusèbe fait concorder les événements des évêques d'Antioche avec des événements d'évêques de Rome jusqu'à et y compris l'épiscopat romain d'Éleuthère (175 à 189) ; à partir de ce moment toute relation entre les deux listes cesse. Il a donc utilisé un document où les choses étaient disposées de la sorte, un document qui n'était par conséquent ni un catalogue local de Rome ni un catalogue local d'Antioche, mais l'œuvre d'un clerc ou d'un évêque mal renseigné sur la chronologie du siège d'Antioche. Dans son *Histoire ecclésiastique* il ne donne plus de dates précises, ni années impériales et d'Abraham, qui pour les évêques de Rome et d'Alexandrie, et peut-être même Rome, à quelques minimes exceptions près à l'avènement du pape Calliste, la première année d'Élagabal. À partir

de ce moment il se borne à rattacher chaque évêque au règne d'un empereur, comme il l'a fait dès le début pour les évêques d'Antioche et pour ceux des évêques de Jérusalem qu'il ne cite pas en groupe. Ces constatations nous autorisent à admettre que le document chronographique utilisé par Eusèbe a dû être le *Chronographie* de Jules Africain qui fut rédigée justement sous le règne d'Elagabal et qui fut le premier travail chronologique d'ensemble composé au point de vue chrétien. La comparaison de la *Chronique* et de l'*Histoire ecclésiastique* nous apprend en outre qu'à défaut de renseignements précis sur les évêques d'Antioche, Jules Africain s'était borné à juxtaposer ceux-ci aux évêques romains jusqu'à la fin du second siècle pour laquelle il pouvait avoir des renseignements contemporains directs; mais Eusèbe semble avoir lui-même reconnu ce qu'il y avait de faibles dans ce procédé, puisque dans son *Histoire ecclésiastique*, postérieure à la *Chronique*, il se borne à dater les évêques d'Antioche par règne d'empereur au lieu de leur assigner des années impériales précises.

Pour les sièges de Rome et d'Alexandrie Eusèbe a dû avoir aussi des catalogues donnant la liste des évêques et la durée de chaque épiscopat. Ceci nous intéresse surtout pour ce qui concerne le siège de Rome, le seul dont nous nous occuperons ici. Jusqu'à l'épiscopat de Pontien (230-245) il ne semble avoir connu des durées qu'en nombres ronds d'années; à partir de Pontien il note aussi les mois et les jours complémentaires. D'autre part, les travaux de M. Mommsen, de M. Valéry Duchesne et de Lightfoot sur le catalogue romain dit *Catalogue Liberianus*, ont prouvé que ce document, formé de diverses couches ajoutées les unes aux autres dans le cours des temps, comprend une première partie très ancienne qui a dû être rédigée justement sous le pontificat de Pontien et qui, selon toute vraisemblance, doit être attribuée au savant chronographe romain saint Hippolyte, compagnon d'exil de Pontien dans la persécution de Maximin. Comme la liste d'Eusèbe coïncide avec celle-ci pour l'ordre et la durée des épiscopats, on est autorisé à les identifier. Or, si Jules Africain, antérieur à saint Hippolyte, avait cette même liste, elle n'est donc pas l'œuvre de saint Hippolyte; elle existait avant lui. M. Harnack conclut que cette liste a dû être composée à Rome sous l'épiscopat de Soter (168-174), mais en même temps il montre que les durées qu'elle assigne aux divers épiscopats jusqu'à celui de Pius ou même d'Anicet (milieu du III^e siècle) sont dénuées de toute valeur historique. Il fait lire tout le développement de cette argumentation (p. 172 et suiv.) contre la thèse de Lightfoot, qui s'obstinait à

maintenir l'existence d'un épiscopat monarchique à l'époque des Origène, alors que tous les documents d'origine romaine antérieurs au milieu du second siècle attestent qu'il n'y avait pas encore d'épiscopat monarchique dans cette ville à l'époque où ils ont été écrits.

Il ne m'est pas possible de reprendre cette discussion dans le présent compte rendu. J'y reviendrai plus tard — car il s'agit d'un point capital — dans la suite de mes études sur les origines de l'épiscopat. Pour la fin du premier siècle et le commencement du second j'ai déjà établi le fait dans le premier volume de mes *Études de l'Épiscopat* (p. 429 à 436 et 505 à 520) et il m'est particulièrement précieux de constater que M. Harnack est arrivé exactement aux mêmes conclusions. « À notre connaissance, dit-il (p. 113), l'épiscopat monarchique est né en Asie Mineure, notamment à Rome. Mais c'est à Rome qu'il a acquis sa signification historique (seine wahrgeschichtliche Bedeutung). Les notions de succession et de tradition, qui l'ont constitué à l'origine, sont principalement des notions romaines. »

La grande difficulté, à cause de la rareté des documents et en raison d'une tradition qui a naïvement rapporté aux origines ce qui est le fruit d'une assez longue évolution, c'est de retrouver et d'expliquer le mode de transformation du gouvernement plébein en gouvernement monarchique. M. Harnack croit que cela s'explique principalement par le rôle prépondérant des personnages chargés de présider au culte. Évidemment la présidence du culte fut un des éléments constitutifs du pouvoir épiscopal monarchique; mais ce n'est pas là, à mon sens, qu'il faut chercher la cause suffisante de la centralisation de l'autorité ecclésiastique entre les mains d'un seul. Je crois bien qu'à Rome comme en Orient, ce sont les fonctions disciplinaires et administratives de l'évêque, c'est-à-dire de surveillant, du censeur, de celui qui a la charge de contrôler et tout se fait avec ordre selon les principes de la communauté, qui constituent le germe du pouvoir épiscopal concentré entre les mains d'un seul homme. C'est l'ancien qui présidait à l'activité des diacres, à la répartition des offrandes, celui qui veillait à l'observance du statut traditionnel, qui, dans la vie quotidienne comme dans les réunions, devait par la force des choses prendre la première place. L'enseignement peut se répartir entre plusieurs, et le fait est que même sous l'épiscopat monarchique il est resté partagé entre l'évêque et les presbytres; mais le gouvernement d'une société implique nécessairement un chef.

Dès l'entrée dans la chronologie proprement littéraire M. Harnack voyait se dresser devant lui une grande difficulté. Il n'est plus possible aujourd'hui de séparer la littérature canonique du reste de la littérature chrétienne primitive, comme si c'était là un corps à part, ayant eu sa croissance et son organisation en dehors des conditions des autres écrits, en un autre temps et en un autre milieu que les écrits des Pères apostoliques ou les premiers écrits gnostiques et sans relations avec ceux-ci. Il est nécessaire d'assigner à chacun des livres du Nouveau Testament sa place dans la chronologie de la première littérature chrétienne. Mais tout le monde sait à quelle quantité insupportable d'hypothèses et de conjectures l'étude critique du Nouveau Testament a donné naissance. Passer en revue et discuter toutes ces hypothèses eût exigé un gros volume. M. Harnack a jugé qu'il valait mieux déblayer le terrain de la très grande majorité d'entre elles. Il a considéré comme acquies les résultats sur lesquels l'accord s'est fait entre les critiques indépendants au cours du grand procès de révision des conclusions de Baur et de l'École de Tübingue, dont il reconnaît tout le premier l'immense mérite, mais dont la conception historique, trop dominée par un *a priori* philologique, avait besoin d'être corrigée sur le terrain même où le grand maître de Tübingue a définitivement fondé la science des origines chrétiennes. Et ce ne sera pas un des moindres services rendus par M. Harnack que d'avoir ainsi dressé, à la fin de notre XIX^e siècle, un bilan des travaux si nombreux consacrés à la détermination chronologique des livres du Nouveau Testament. Ce bilan n'est pas infallible, mais ce de soi ; mais il est dressé sans parti pris, à un point strictement historique, et la main avec lequel l'auteur a rangé la plus grande partie des livres canoniques parmi les écrits dont la date ne peut pas être déterminée avec précision, laisse la porte ouverte à de nouvelles approximations plus rigoureuses, tout en écartant les hypothèses excentriques auxquelles se laissent si facilement entraîner les critiques, dont l'activité se concentre sur un document isolé au lieu de l'étudier dans ses relations avec l'ensemble des écrits similaires.

Dans la seconde partie du livre — consacrée aux écrits dont la date peut être déterminée avec précision — l'attention se porte surtout sur la chronologie de saint Paul. L'essentiel ici est de déterminer le point de départ de cette chronologie, car les épîtres de saint Paul lui-même et les parties vraiment historiques des Actes des Apôtres permettent d'établir avec une suffisante certitude les relations chronologiques entre les principaux actes et les écrits de sa carrière missionnaire. M. Har-

nack part de la date assignée par Eusèbe, dans sa *Chronique*, au rappel du procureur Félix, soit la centième année de Néron (est. 55-56), et il aboutit ainsi à fixer la conversion de saint Paul en l'an 51, soit l'année même de la mort de Jésus ou l'année d'après, soifant que l'on place la Passion en l'an 50 ou en l'an 51. Il faut observer toutefois que le texte arabe de la *Chronique* ne concorde pas ici avec celui de la version du Jérôme; il place le rappel de Félix dans la sixième année de Néron. — Mais, d'autre part, l'an 55 est corroboré par le rapprochement de Joseph (*Ant. Jud.*, XX, 8, 9) et de Tacite (*Annales*, XIII, 14, 15) : l'historien juif rapporte que Félix, après son rappel de Judée, fut mis en accusation, mais que son frère, Pallas, le dissipa auprès de Néron, et l'historien romain nous apprend que Pallas tomba en disgrâce peu de jours avant le quatorzième anniversaire de Néronienus. Or, comme Néronienus est né en février de l'an 44, son quatorzième anniversaire tombe en février 55. Il faut encore observer ici que si Pallas perdit la faveur de son maître à la fin de l'hiver de l'an 55, il n'était plus en pouvoir à l'époque où, d'après Eusèbe, le procureur Félix fut rappelé de Judée (est. 55-56). Il est vrai qu'il n'est pas interdit d'admettre que Pallas, même disgracié, exerçât encore un certain crédit; mais alors le prolongement de son influence a pu s'étendre à une des années suivantes aussi bien qu'à l'an 55. M. Harnack préfère admettre une légère erreur de la part de Tacite, qui aurait confondu la 14^e et la 15^e anniversaires de Néronienus.

Quoi qu'il en soit, ces données tendent à reculer singulièrement la conversion de saint Paul. Son arrestation à Jérusalem daterait alors de Pâques 54; sa captivité à Rome serait de 57 à 59 et, comme d'autre part sa mort est certainement de l'an 64. Il resterait entre sa mise en liberté et sa mort une période de cinq ans sur laquelle nous n'avons aucun renseignement, et qui se prêterait fort bien à une extension de son activité missionnaire vers l'intérieur de l'empire romain; comme le donne à entendre l'Épître de Clément Romain aux Corinthiens, ainsi qu'à l'hypothèse d'une seconde captivité à Rome.

La thèse de M. Harnack est très fortement appuyée. Est-elle conciliable avec toutes les données de l'histoire de l'apôtre Paul que nous consultons? Si Paul a été gagné au christianisme quelques mois seulement après la mort de Jésus, quel temps resta-t-il alors pour les persécutions qu'il aurait dirigées contre les disciples de Jésus et comment s'expliquer que ceux-ci aient déjà poussé des ramifications jusqu'à Damas où Paul se rend avec mission de les pour suivre? En réalité elle repose tout

entique, au l'autorité accordée à la version hiéronymienne de la *Chronique* d'Eusèbe, de préférence au texte arménien, ce qui est conforme au résultat déjà signalé des études préliminaires sur la chronologie eusséenne. La donnée d'Eusèbe est poignée chez Jules Africain, affirme-t-on. C'est possible, dit-on même vraisemblable, mais cela ne s'impose pas. Les témoignages de Josephus et de Tardus s'accordent aussi bien avec une fixation plus tardive de la promulgation de Félix, puisque l'effacement du livre de Pallas lui-même étudier son frère d'expliquer aussi bien plusieurs années après sa disgrâce qu'immédiatement après. Il me semble que cette chronologie de saint Paul s'oppose plus avantageusement dans la seconde section, c'est-à-dire dans la catégorie des faits ou des écrits dont il n'est pas possible de déterminer la date précise, l'ajoute évidente que, pour ma part, j'adhèrerais avec à admettre la solution de M. Harnack.

La malheur de ces études c'est qu'un résultat fondamental comme celui-ci étant une fois admis, il devient le point de départ d'une série d'autres déductions, souvent plus hypothétiques, dont la principale garantie est justement que leur point de départ paraît assuré, alors qu'il est tout simplement une hypothèse moins avérée que celles que l'on y rattache. Cette observation s'applique surtout à la troisième partie, consacrée à la chronologie des écrits dont la date précise ne peut pas être retrouvée en l'état actuel de la science. Pour ne pas allonger outre mesure ce simple rendu, je me bornerai à rappeler comme exemple l'observation que j'ai déjà développée dans cette *Revue* (t. XXXVI, p. 424 et seq.), à propos des *Logia Kerykta* retrouvée en Égypte. Dans ce que l'on appelle la seconde Épître de Clément Romain aux Corinthiens M. Harnack voit une lettre adressée par l'évêque de Rome, Sôler, à Denys de Corinthe, vers l'an 170. L'hypothèse est ingénieuse et brillamment moderne (p. 440 à 450), mais ce n'est qu'une hypothèse et l'auteur lui-même le reconnaît en admettant, comme moins satisfaisante, mais néanmoins comme plausible, l'idée que cette prétendue lettre n'est qu'un fragment d'homélie, comme le voulait Lightfoot. Ce qui n'empêche pas qu'à la page 419, à propos de l'Évangile des Égyptiens, l'hypothèse relative à Clément devient le point de départ d'un raisonnement très important sur la propagation de l'Évangile des Égyptiens, comme Évangile de bon aloi, attestée par l'usage qu'en fit l'évêque de Rome, Sôler, vers 170. Et l'on comprend aisément quelles graves conséquences découlent de là pour l'histoire de la formation du Canon dans la communauté romaine !

Sur combien d'autres points pourrions-nous faire des observations analogues ! Je désire seulement qu'elles ne soient pas mal interprétées. Que M. Harnack, grâce à sa brillante imagination servie par une merveilleuse mémoire qui lui fournit facilement des armes à l'appui de ses constructions, se laisse facilement séduire lui-même par les hypothèses, toujours sérieusement motivées, par lesquelles il supplée aux informations trop restreintes des témoins historiques, je ne pense pas qu'on puisse le contester. Et dans la généreuse ardeur de son tempérament il se donne à elles tout entier lorsqu'il a été séduit. Mais il compte d'ajouter : d'abord, que personne ne s'oublie moins que lui à déléguer une opinion compromise par des recherches nouvelles, quelquequ'il passe qu'il l'a personnellement entreprise ; il se dégage de l'hypothèse reconnue insuffisante avec autant d'ardeur et de loyauté qu'il en a mis à la naissance ; — secondement, que dans les études chronologiques sur l'histoire littéraire du christianisme antique, comme dans toutes les parties de la chronologie antique pour laquelle il n'y a pas de données épigraphiques, il est tout à fait impossible de procéder autrement que par des hypothèses analogues. Les brèves gens qui concluraient des observations présentées ci-dessus que, puisqu'il en est ainsi, ce n'était pas la peine de toucher à la chronologie traditionnelle, prouveraient simplement par là qu'ils n'y connaissent rien, car la chronologie traditionnelle n'est elle-même, à chaque instant, qu'un tissu d'hypothèses qui, pour être vraies, n'ont pas cessé d'être parfaitement hypothétiques. Au moins M. Harnack donne les raisons des siennes.

Il ne faut rien exagérer d'ailleurs. Ce que nous disons est vrai surtout de la chronologie absolue, et ici même il ne manque pas de dates sûres qui peuvent servir de termes de comparaison pour la critique la plus rigoureuse : celles de l'Épître de Clément Romain aux Corinthiens, de la correspondance de Plinius et de Trajan au sujet des chrétiens, de la Lettre des Églises de Lyon et de Vienne aux Églises d'Asie, des Actes des martyrs scythiques. Mais à côté de ces dates précises il en est beaucoup d'autres qui, sans pouvoir être fixées d'une manière absolument exacte, peuvent être approximées d'une façon certaine, à quelques années près, comme par exemple les dates des écrits de Justin Martyr. Avec les unes et les autres il est possible d'établir une chronologie relative, très sûre dans son ensemble, qui suffit entièrement aux besoins de l'histoire littéraire. Ainsi, quoiqu'il soit impossible de dire exactement en quelle année a été composé le *Pasteur d'Hermas* et qu'il faille laisser vingt à vingt-cinq ans au moins disponibles pour la publication,

probablement intermédiaire, de ce qu'on a écrit, cette indétermination relative n'empêche pas le témoignage du *Pasteur* d'avoir sa place bien marquée parmi les écrits véritablement originaux de Harnack, entre l'*Élément* et les *Apologies* de Justin Martyr. Et c'est ce qui nous importe, bien plus que de savoir si les *Visions* du *Pasteur* sont ou juste de telle année ou de telle autre.

Cette chronologie relative des anciens écrits chrétiens peut être en quelque mesure contrôlée par l'étude comparée des doctrines, des tendances et des institutions ecclésiastiques patronnées par eux, ou d'autres termes par le moyen de la critique interne. Comme contrôle M. Harnack ne s'est pas interdit cette critique interne. Il y revient très souvent dans la troisième partie de son œuvre. Mais lui il s'est attaché autant que possible à la laisser de côté et à ne construire sa chronologie que sur des faits ou sur des témoignages externes, de manière à éviter le cercle vicieux, si fréquent dans nos études, qui consiste à déduire la date d'un écrit de la place qu'on lui assigne dans l'évolution dogmatique ou ecclésiastique de la chrétienté antique et à justifier ensuite, par la date même de l'écrit, le jugement que l'on a porté sur la valeur dogmatique ou ecclésiastique de son témoignage.

Cette méthode générale justiciable et prudente met M. Harnack à l'abri des entraînements que les historiens subissent si fréquemment au fait de leur conception générale de l'évolution historique dans la période qu'ils traitent. Elle assure ainsi à la charpente générale de l'ouvrage une solidité que la faiblesse des hypothèses de détail ne saurait ébranler; ce ne sont là que des ornements qui n'entraînent pas le gros œuvre. Néanmoins la *Chronologie* de M. Harnack sera la bien nécessaire de toute étude nouvelle sur ces questions, comme l'ont été jadis les travaux de Tillemont. Je ne saurais pas de plus bel usage à faire d'un pareil ouvrage.

Dans le monde ecclésiastique où la critique n'est pas en vogue de sauté on a relevé et exploité avec beaucoup de satisfaction une déclaration importante de la Préface, dans laquelle M. Harnack signale le caractère réactionnaire des résultats auxquels il aboutit (p. viii). Je crains que les personnes qui ont reproduit ces paroles pour montrer au large public, incapable de contrôler par lui-même la critique des antiquités chrétiennes condamnée par la préface même de la critique, ne se soient contentées de lire la Préface, oubliant de consulter l'ouvrage lui-même. M. Harnack, en effet, déclare — d'une manière générale — que la plus ancienne littérature de l'Église est véridique et digne de con-

lances, que le nombre des écrits pseudonymes antérieurs à Irénée est restreint, si l'on fait abstraction des produits gnostiques, que les écrits interpolés au ^{iv} siècle sont peu nombreux et que la tradition littéraire de l'âge antinichéen est en général solide. C'est sur le ^{iv} siècle qu'il faut rejeter la responsabilité de la plupart des faux littéraires composés dans un intérêt ecclésiastique.

Mais il ne faut pas se faire illusion sur la portée de ces déclarations. M. Harnack entend, d'une part, réagir contre une certaine critique, dont les thèses nichéistes ont été trop facilement accueillies par le public incompetent, et qui transformait toute la littérature chrétienne primitive en un vase plein de romans et de fabulations littéraires. D'autre part, il constate que la majorité des critiques ont abandonné les positions trop avancées de l'école de Tübingue qui, dominée par une conception philosophique trop exclusive, ramenait toute la première littérature chrétienne à la seule antithèse du judéo-christianisme et du christianisme universel, (arbitrairement identifié avec le paulinisme) et qui tendait jusqu'au milieu du second siècle la synthèse de ces deux grands courants du christianisme primitif. Les principaux critiques de Tübingue ont été amenés de la sorte à assigner des dates beaucoup trop tardives à certains écrits qui, autrement, se rattachent plus dans l'évolution historique à laquelle tout devait se résoudre.

En réalité, M. Harnack considère ainsi que la critique de cette fin de siècle a réagi contre les exagérations d'une partie des critiques antérieurs. Mais il suffit de consulter M. Harnack lui-même pour constater qu'elle n'a pas reculé ce que l'on peut considérer comme le moyeu des conclusions de la critique antérieure. Nous avons déjà vu ce qu'il pense de la véracité historique des premières successions épiscopales. Il reconnaît qu'il s'est produit aussi des altérations dans la transmission des écrits qui furent retenus au ^{iv} siècle comme livres de lecture sacrée dans la culte public. Les éléments apocalyptiques juifs qui ont été adoptés sous des noms chrétiens, l'ont été de bonne foi, mais n'y a-t-il pas, mais n'en sont pas moins de provenance étrangère. La littérature gnostique tout entière, c'est-à-dire le plus gros morceau de la littérature chrétienne au ^{iv} siècle, est sujette à caution. Enfin pour le Nouveau Testament lui-même M. Harnack n'admet ni l'authenticité du IV^e Évangile et des Épîtres johanniques, ni celle des Épîtres de Pierre, de Jacques, de Jude, il repousse l'authenticité des Pastorales dans leur ensemble quoiqu'elles renferment certains morceaux de l'épître Paul. L'Épître aux Hébreux n'est pas d'origine apostolique. Il distingue dans

les Actes des Apôtres des éléments de valeur historique très inégaux et sa conception de l'origine des Évangiles est conforme, dans ses grandes lignes, à celle de la critique, non pas à celle de la tradition littéraire de l'Église.

En vérité, voilà une façon d'être scientifique qui doit paraître singulière aux doctes authentiques de la tradition ecclésiastique. Peut-être est-il nécessaire de faire une déclaration du genre de celle que nous avons relevée, pour pénétrer dans certains milieux où l'on juge les gens d'après la courtoisie dont ils s'habillent plutôt que d'après leur valeur intrinsèque. Dans le monde de ceux qui savent lire ou regretteraient peut-être cette habileté diplomatique, mais on la réclame à sa juste valeur en reconnaissant qu'elle signifie simplement ceci : d'une façon générale M. Harnack estime que la critique actuelle doit reculer les dates trop hâtives assignées précédemment aux premiers écrits chrétiens et rectifier son quelques jugements trop précipités sur l'inauthenticité de certains écrits des Pères dits apostoliques. C'est une conclusion à laquelle je souscris très volontiers.

JOAN REVILLE.

G. WEBBERMANN. — Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen. — Berlin, 1896.

La question des rapports du christianisme et des mystères grecs a fait l'objet, depuis quelques années, de plusieurs travaux remarquables. Parmi ceux-ci, il faut classer l'étude que nous signalons ici. Sur plusieurs points très importants, M. Webbermann nous paraît être arrivé à des résultats qu'il faudra considérer comme acquis et, pour le reste, son érudition ingénieuse lui suggère des vues, sinon toujours acceptables, du moins toujours intéressantes.

Quoiqu'il ne l'ait pas fait, l'auteur aurait pu diviser son ouvrage en deux parties principales. Dans la première, il étudie les mystères et les cultes connexes. Son but n'est pas d'en faire une description complète, mais simplement d'en dégager les caractères essentiels. Il voit l'origine ou la forme primitive des mystères dans l'antique culte des divinités éleusiniennes dont il ne sépare pas celui des ancêtres et des héros. Proverbes et les inscriptions attestent la très grande diffusion de ces cultes à toutes les époques. M. Webbermann s'efforce d'établir l'étroite parenté

qui existe, d'après lui, entre ces cultes relativement paucunils et les mystères proprement dits. Il retrouve dans les uns comme dans les autres exactement les mêmes traits caractéristiques. C'est dans ces cultes, dont les mystères ne sont que l'épanouissement, qu'il faut chercher la vraie religion populaire de la Grèce antique. Cette religion a eu sa théologie. Notre auteur connaît ainsi les théogonies et autres écrits qui circulaient sous le nom légendaire d'Orphée. Il prétend retrouver dans « l'orphisme » la plupart des idées religieuses qui s'expriment dans les symboles des mystères. Ainsi les cultes antiques des divinités chthoniennes, des adonnées et des héros, les mystères et enfin les spéculations orphiques formaient un tout indissoluble qui constituait la religion nationale bien plus que ne le faisait la mythologie des poètes.

Voilà une thèse qui ne laisse pas d'être séduisante. Ce qu'on objectera, croyons-nous, à l'auteur, c'est qu'il se laisse dominer par l'esprit du système. Il ne serait pas difficile de montrer qu'il force les analogues incontestables qu'il relève entre les différentes formes de culte qu'il passe en revue. À l'examen, toute sa conception apparaît comme trop artificielle. Il n'y a vraiment qu'un rapport bien lointain entre le culte des héros et les spéculations orphiques.

Un autre point que nous ne saurions accorder à M. Webberstein, c'est que la religion populaire de la Grèce se trouve exclusivement dans les cultes qu'il associe au point de les confondre. Sans doute, il a raison de dire qu'on a eu tort de voir cette religion populaire uniquement dans la mythologie classique. Mais ne se-t-il pas lui-même à l'autre extrême lorsqu'il n'envisage celle-ci que comme une création de l'épopée, une sorte de fantaisie théologique imaginée par les poètes? Quel qu'il en dise et quel qu'en pense l'école dont il relève, la mythologie homérique a fait partie intégrante de la religion des Hellènes. La tragédie comme la comédie suffiraient à elles seules à le prouver. Plus tard, à partir du IV^e siècle avant l'ère chrétienne, les mystères et le culte des héros prenaient le pas sur la mythologie. Celle-ci recule à l'arrière-plan. Mais il fut un temps où elle n'avait pas moins d'importance que les cultes qui devaient la suppléer.

Dans la deuxième partie de son ouvrage, l'auteur aborde le sujet qu'il a annoncé et compare les mystères et le christianisme. Son exposition aurait gagné en clarté s'il avait subdivisé cette partie en deux autres. En effet, il y a une double étude dans les quatre ou cinq derniers chapitres de l'ouvrage. D'une part, M. W. étudie les rapports du gnosticisme et de l'orphisme et, d'autre part, il montre dans la terminologie des mys-

deux proprement dits l'origine d'une série de termes chrétiens soit rituels, soit théologiques. Comme notre auteur ne veut voir dans l'orphisme que la théologie des mystères, il n'a pas estimé qu'il y eût lieu de faire la distinction que nous faisons. Mystères et orphisme, c'est un bloc; il ne saurait être question de distinguer ou même de considérer à part l'influence respective que l'une et l'autre forme religieuse a pu exercer sur le christianisme.

Dans la première de ces deux études, M. Weberlein s'efforce d'établir une thèse fort sujette à caution. D'après lui, c'est dans l'orphisme qu'il faut chercher l'origine des principales idées gnostiques. Le dieu unique, le serpent des Ophites, les érytries sont des importations de la théologie qu'on faisait passer sous le nom d'Orphée. Il n'hésite pas à appeler le gnosticisme du « orphisme chrétien ». Notre auteur se réclame de M. Harnack. On connaît la théorie de l'illustre historien relative au gnosticisme. Celui-ci consisterait en une accommodation prématurée et hâtive de l'hellénisme au christianisme. M. W. veut préciser encore en signalant dans l'hellénisme lui-même l'orphisme comme source principale des spéculations de Basilide et de Valentin.

Pour être aussi affirmatif qu'est M. W., il faut que la démonstration que l'on donne soit rigoureuse. Il reconnaît lui-même que la science ne l'est pas. Preuve ou elles-mêmes, dit-il, les preuves qu'il donne sont insuffisantes; prises ensemble, elles emportent la conviction (p. 83). La grosse lacune qui frappe tout de suite à la lecture des chapitres III et IV du livre de M. W., c'est que la question des origines de l'orphisme lui-même n'y est pas suffisamment étudiée. M. Weberlein se contente de se réclamer des derniers auteurs qui l'ont traité, tels que Musc, Aurich et d'autres; les résultats auxquels sont parvenues ces critiques lui paraissent si bien acquis qu'il n'y a pas lieu de les soumettre à un nouvel examen; il les prend tels quels et, sans plus tarder, institue une comparaison étendue entre l'orphisme et le gnosticisme. C'est se contenter à trop bon compte. Les origines des écrits qui portent le nom d'Orphée et surtout les sources qui ont alimenté les spéculations théologiques qu'on y trouve sont loin d'être élucidées. Il y a de tout dans ces écrits : des vestiges de notions très anciennes s'y mélangent à côté d'un vague panthéisme qui dérive manifestement du stoïcisme. Ce sont des produits du syncrétisme de l'époque qui a vu naître ces écrits. On peut, donc, en conditions, relever les analogies et même les concordances qu'il y a entre ces diverses spéculations et le gnosticisme chrétien. Mais il est prématuré d'affirmer que celui-ci dépend étroitement de celles-là.

C'est dans les chapitres, où M. Woldemann étudie le sens précis des termes de βαπτισμα, βαπτισμα, βαπτισμα, βαπτισμα, βαπτισμα, βαπτισμα, βαπτισμα, qu'il nous paraît avoir pleinement démontré l'influence des mystères grecs sur le christianisme naissant du II^e siècle. Il nous semble incontestable que, dans les écrits chrétiens tels que les lettres d'Ignace d'Antioche et les *Pastorales*, le terme de βαπτισμα appliqué à Jésus a une signification qui est, en grande partie, celle même qu'avait ce mot dans la terminologie des mystères. Il nous paraît également incontestable que la notion du baptême telle qu'on la trouve, soit dans le *De baptismo* de Tertullien, soit dans le VI^e chapitre du I^{er} *Pandeygnus* de Clément d'Alexandrie, est fondamentalement différente de l'idée qu'on se faisait du baptême dans la primitive Église. M. W. a définitivement établi que l'altération de cette notion s'est faite sous l'influence de conceptions gnostiques issues des adeptes des mystères. Pourquoi aurait-on, au temps de Justin Martyr, appelé le baptême una *epoptis* ou un *epoptis* ; et ces termes, empruntés aux mystères, n'auraient pas exprimé plus exactement l'idée qu'on s'en faisait alors ? L'innovation dans les mots n'était-elle pas une conséquence d'une innovation inconsciente dans les conceptions et d'où serait venue cette transformation dans l'idée que l'on se faisait du baptême sinon des mystères, puisqu'on leur empruntait les termes dont on avait besoin pour exprimer cette idée ?

Ces quelques observations suffisent pour montrer la valeur du livre que nous signalons. Nous avons surtout insisté sur les réserves que nous croyons devoir faire à l'égard de certaines opinions de l'auteur. C'est une preuve du très vif intérêt que nous a inspiré la lecture de ses remarquables études.

Eugène DE FAYE.

W. Ass. — *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus.* (Fests und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, XV, 4.) — Leipzig, Hinrichs; 1897; 1 vol. in-8 de 112 p.; prix : 3 marks 50.

Quelles sont les origines du gnosticisme ? Telle est la redoutable question à laquelle M. Ass. a tenté de donner une solution. Il ne s'agit pas de rechercher l'origine d'une doctrine gnostique déterminée, mais d'établir la provenance de la tendance gnostique, du gnosticisme en ce qu'il

n'est essentiel pour ses formes immuables dans le monde grec-romain des deux premiers siècles de l'ère chrétienne. Assurément, on a déjà signalé de nombreux antécédents historiques du net étrange universel et à la fois aptitudinal et religieux, dans les spéculations magiques et magico-juriques juives, samaritaines, orientales, dans l'orpléisme et dans les mystères grecs. Mais il faut chercher de découvrir quelle a été la pensée centrale autour de laquelle ces éléments d'origine si diverses sont venus se grouper et s'agglutiner, à tel point qu'elle-même en a été partiellement méconnaissable et caprice enlignogée. Cette pensée centrale, ce foyer du gnosticisme primitif, M. Anz avait les reconnaître dans la doctrine de l'ascension des âmes. La première partie de son étude est destinée à démontrer cette thèse en ce qui concerne les Ophites, les gnostiques égyptiens par Platon, Bardesane, les sectes apocryphes de caractère gnostique, les Valentinéens, les Basilidiens, Ménandre et Simon. La seconde partie a pour but de convaincre le lecteur que cette doctrine de l'ascension des âmes est bien d'origine babylonienne ou, plus exactement, qu'elle provient du spiritualisme chaldéen-persé.

Le point de départ de ce travail, d'ailleurs très instructif, est, je le crains, une erreur. On ne voit pas de tout pourquoi il doit y avoir eu une idée centrale à l'origine du gnosticisme. Le gnosticisme, en effet, n'est pas un système théologique ou philosophique qui se déduise logiquement d'une doctrine centrale ni d'un principe unique. Le gnosticisme — et M. Anz avait bien fait de commencer par définir ce qu'il entend par ce terme si vague et si élastique — est un état d'esprit qui résulte d'un ensemble de circonstances historiques et psychologiques. Il se développe à l'époque où la conquête romaine, établie sur l'Asie occidentale et autour du bassin méditerranéen, permet pour une longue période le commerce paisible des civilisations antérieures de ces pays et prouve, plus complètement que n'avaient pu le faire les conquêtes d'Alexandre le Grand, les rapprochements et la pénétration réciproque des croyances et des idées morales de l'Orient, de l'Égypte, de la Grèce. La philosophie grecque est affaiblie alors; ses divers systèmes se sont tous épuisés; la scepticisme et la rhétorique en ont épuisé la virilité. On n'a plus qu'une existence éternelle ou la puissance de la raison humaine pour saisir la vérité par la méthode rationnelle ou sceptique. beaucoup d'esprits, surtout, ne trouvent plus dans les systèmes de la pensée grecque traditionnelle la satisfaction de ces besoins moraux de relèvement moral, de vie éternelle du mal, en un mot de ces besoins et espoirs qui tourmentent les âmes bien plus qu'intellects. Ils cherchent

d'autres vaises pour atteindre à la vérité complète, à la vérité exhaustive qui arrachera l'homme à sa faiblesse et l'élèvera enfin dans la sphère divine. Le mariage d'une science intuitive, — que nous voyons ressassée toutes les fois que la méthode rationnelle est dédaignée pour n'avoir pas donné aux hommes la connaissance de l'éternel, et la force active de la vie morale qu'elle ne peut leur fournir, — surgit une fois de plus devant les âmes tourmentées, insuffisamment éduquées par la science grecque. On se laisse aller à la persuasion que les esprits de qualité supérieure, ceux qui ont reçu des dieux, en partage une intelligence d'essence plus élevée ou des puissances plus grandes que la commune des mortels, ceux qui sont en possession du surnaturel ou d'une force plus ou moins envahissante, peuvent voir la vérité d'une vue spirituelle directe, scander les mystères du monde et de la destinée, agir d'une façon souveraine sur le cours des choses ou le sort des âmes; soit que ce pouvoir, que cette façon des dieux; agisse par lui-même, soit qu'il permette simplement de reconnaître des résolutions divines qui demandent l'accomplissement pour des natures inférieures, soit enfin qu'un être divin descende lui-même des sphères supérieures de l'être et de la vie pour le féconder et le régager simplement des biens de la matière. Et alors les leçons de toutes les révélations religieuses antérieures, de l'égypte, de la Judée, de la Syrie, de la Chaldée, de la Perse, des mystères grecs, des superstitions orphiques ou pythagoriciennes, trouvent leur cours à leur imagination pour adopter, par de profondes interprétations ou par de hardies transformations, leurs croyances à l'état d'esprit de leur instant, pour en dégager la connaissance mystérieuse, la science à l'image des esprits supérieurs, la grâce que ces croyances renferment! Il se fait là un affreux mélange d'idées, de spéculations, de croyances, de superstitions, plus ou moins trompées dans la façon de la dialectique grecque. Et tandis que les intelligences les plus cultivées parviennent à établir un peu d'ordre dans ce chaos, mettent sur pied quelque chose qui ressemble à un système philosophique ou théologique, la masse se débat dans des spéculations informes et vaines, dans la pratique, toute cette science dite supérieure, à son langage sacramentel, composé de formules et de rites qu'il faut réciter ou accomplir pour faire son salut.

Prendre qui une idée contrôlée ait dû présider à cette prodigieuse fermentation de spéculations, de croyances, de rites magiques et de pratiques magico-divines, c'est méconnaître la nature du phénomène qu'il s'agit d'expliquer. Aussi M. Auz a-t-il beau jeu à nous montrer de quelle importance était, pour les divers groupes étudiés par lui, la connaissance

des formules magiques propres à assurer le salut triomphal de l'âme à travers les diverses sphères du monde jusqu'à dans la région de la plénitude divine. Mais il s'en faut de beaucoup que son analyse, telle en soit de la thèse qu'il soutient, épuise les éléments et multiples du gnosticisme, ni qu'il puisse ramener à une unité quelconque les variétés mêmes des données contenues sur les modes de délivrance de l'âme prévus par les livres gnostiques.

A plus forte raison ne parvient-il pas à établir l'origine éblatée-persée de cette idée centrale que nous lui contestons. Un égyptologue pourrait, avec tout autant de droit, conjecturer les passages où il est question du voyage des âmes, des formules qu'elles doivent réciter et des rites magiques qu'elles doivent avoir accomplis, avec les formules et les rites simultanément décrits dans les rituels égyptiens pour assurer l'heureuse arrivée de l'âme auprès d'Osiris. Les analogies sont parfois frappantes justement dans ces doctrines occultes que M. Ans a choisies pour appuyer son explication et il ne me paraît pas douteux qu'il faille reconnaître les fortes influences égyptiennes. Mais s'ensuit-il que tout le gnosticisme doit être rattaché à une infiltration des croyances égyptiennes dans l'hellénisme oriental? Et cette explication, partiellement satisfaisante lorsqu'il s'agit de telle présentation ou de telle formule magique personifiée par les Ophites, doit-elle aussi nous donner la clef du système de Marcion ou de celui des Hérétiques? En aucune façon. On ne comprendra le gnosticisme, comme philosophie générale, qu'en remontant à la chercher à une origine concrète unique, en analysant les influences multiples, de provenance très diverse, qui se sont croisées dans le monde gnostique dans des proportions très différentes, suivant les systèmes et le plus souvent en raison des origines géographiques de chaque système. L'état d'esprit gnostique est une phase de la pensée religieuse, un mode de la vie religieuse de cette partie de la société antique dont les besoins religieux et moraux ne trouvaient pas une satisfaction suffisante dans la culture proprement grecque, et qui chercha des aliments nouveaux dans l'adaptation des traditions religieuses étrangères à la philosophie scientifique, pour les accommoder au goût de l'époque et leur donnant des apparences tout au moins de systèmes philosophiques et en les enveloppant de cette technique grecque, dont ceux-là mêmes qui ne la compréhendaient pas ne pouvaient cependant plus se passer.

Le désaccord fondamental entre M. Ans et moi sur la filée même de son travail ne m'empêche pas toutefois de reconnaître que la lecture en est très fructueuse et se recommande à quiconque s'occupe de ce pro-

l'homme expliquant à mesure de son ignorance à mesure de la difficulté notamment d'avoir insisté sur la large part qu'il convient de faire dans la gnosticisme au magique et au sacramentel. On a grand tort de n'en considérer généralement que l'élément spirituel. C'est celui qui au premier abord, paraît le plus intéressant, et sur lequel, d'ailleurs, les controverses de l'Eglise chrétienne à ses débuts attirant le plus volontiers l'attention. Mais à mesure que l'on ramène des textes gnostiques originaux et des objets figurés à caractère gnostique, à mesure aussi on reconnaît davantage combien l'élément magique dut jouer un rôle, prépondérant dans la pratique, chez la masse des adeptes. Et ceci même est capital à constater pour bien apprécier la lutte de l'Eglise chrétienne contre la magie.

Henri RÉVILLE.

J. W. WILLIS BOND. — **The Celtic Church in Wales.** — Londres, David Nutt (1 vol. in 8° de vi et 510 pages).

Cet ouvrage est si élégant et si commode à manier, que nous nous sentons tout d'abord obligé d'adresser à l'auteur toutes nos félicitations pour les soins qu'il a donnés à son impression.

L'ouvrage lui-même porte l'empreinte des recherches laborieuses et étendues de l'auteur, qui lui donnent une durable valeur. M. Bond s'est proposé d'appliquer à cette partie de l'histoire ecclésiastique la méthode comparative appliquée par sir Henry Maine et d'autres écrivains à l'étude de la jurisprudence, et c'est ce qui constitue le caractère particulier de son ouvrage. C'est qui s'attachant à l'étude de l'histoire parait remarquable à M. Willis Bond d'avoir fait cette tentative, car grâce au secours qui leur a été fourni par la comparaison des lois galloises et irlandaises, il a réussi à nous présenter un très clair tableau du christianisme primitif du pays de Galles. Il s'est efforcé d'éclaircir les erreurs commises par ceux qui ont essayé d'expliquer les règles, les coutumes et les actes de l'Eglise celtique à la lumière des idées latines. Les sympathies sincères de tout lecteur qui a fait un consciencieux effort pour comprendre la question lui est encore acquies sur ce point. Il ne faut pas tenter de faire entrer l'histoire de l'Eglise galloise dans les cadres fournis par l'étude de celle de l'Eglise latine, mais bien plutôt l'embrasser par ce que nous savons des Eglises irlandaise et jésuite. C'est du moins la position que l'auteur veut nous amener à prendre.

On ne peut néanmoins se défendre de poser certaines questions sur

cette part de christianisme *celtic* qui constituait un fond religieux commun à toutes les nations de l'Europe occidentale, et qui se retrouvait en Allemagne aussi bien qu'en Espagne ou en Gaule, malgré les grandes différences de race et de religion primitives. Avec une base de comparaison aussi restreinte que celle de deux ou trois peuples celtiques des îles Britanniques il pourrait arriver que l'on s'exposât à déclarer caractéristiques certains traits qui leur seraient communs avec les autres pays mentionnés, et qui ne seraient en réalité que des traits caractéristiques de l'Église latine. Laissons pourtant la parole à l'auteur lui-même : « Par une comparaison des coutumes locales du pays de Galles avec celles qui régnaient en Irlande et en Écosse, un flot de lumière est jolû sur l'Église primitive. Beaucoup de ce qui passait autrefois pour de simples conjectures peut être démontré avec quelque certitude comme étant des faits réels et bien établis. Je fais dans ces pages une tentative pour appliquer cette méthode à certains points d'histoire ecclésiastique de l'Église celtique galloise. Les documents irlandais donnent des détails sur l'Église celtique irlandaise relatifs à certains points différents, tels que les rapports mutuels de l'Église et de la tribu. Au moyen de ces détails il est possible de faire un tableau assez exact de l'Église celtique, et de retrouver un grand nombre de ses coutumes et de ses rites particuliers. Si nous prenons ce tableau comme point de départ de notre étude et si nous nous servons des traits qu'il nous fournit pour éclaircir les coutumes galloises et les documents gallois, nous pouvons obtenir quelques notions sur les îles qui régnaient au pays de Galles sur les questions ecclésiastiques. Ces idées ressemblent à celles qui avaient cours en Irlande en lieu des détails... Nous pouvons donc conclure qu'elles avaient une commune origine, et qu'elles se sont développées et modifiées d'après leurs milieux particuliers » (pp. 6, 7).

Les documents irlandais dont l'auteur s'est servi se trouvent en grande partie dans un vieux recueil de jurisprudence irlandaise connu sous le nom de *Senchus Mór* ou grand traité d'antiquités (écrit par M. d'Arbuthnot de Dublino, *Œuvre de Hibernia celtique*, passim). « Les lois *Hythomas*, dit M. David, sont conservées dans un état remarquablement parfait surtout si l'on considère les perils par lesquels elles ont eu à passer. On ne peut donner une trop grande importance à l'étude de ces lois en essayant de se former un tableau de l'Église celtique » (p. 11). Parlant des documents gallois, il s'exprime ainsi : « L'Europe l'Irlande, le pays de Galles possèdent aussi un recueil d'anciennes lois, mais ces lois diffèrent beaucoup de celles de l'Irlande. Elles ne présentent au-

vaient remonter à une aussi haute antiquité que les lois irlandaises, quoique le plus ancien manuscrit des lois galloises soit de la même époque que le plus ancien manuscrit des lois irlandaises. »

Ces études nous font voir que le régime des tribus existait encore chez ces Celtes à une époque où les sanctions d'ordre religieux liées à cette organisation « avaient été rendues obscures, sinon entièrement méconnaissables par les influences chrétiennes et ecclésiastiques »¹. Comme il y a dû y avoir des fondements religieux profondément enracinés à un grand nombre de coutumes qui étaient régies par des lois chrétiennes, M. Willis Band a rendu un réel service en poursuivant par la méthode comparative cette recherche de l'influence qu'elles ont exercée sur la formation des traits particuliers de l'Eglise chrétienne de l'Irlande et du pays de Galles. Là où ces traits ne sont pas communs aux deux pays, l'auteur trouve dans les documents gallois l'explication de la différence qui existe entre eux.

C'est bien ici, me semble-t-il, que se trouve toute la force de ce livre, et la pensée de l'auteur s'exprime d'une façon claire, incisive et rigoureuse. Mais M. Willis Band s'efforce aussi de montrer « la différence essentielle et profonde qui sépare en ses traits caractéristiques l'Eglise celtique de l'Eglise latine ». C'est ici que nous nous trouvons obligé, à notre grand regret, de nous séparer de l'auteur et d'exprimer notre profond dissentiment sur un grand nombre des points où les solutions qu'il énonce lui inspirent une absolue confiance. Il paraît se méprendre étrangement dans la conception qu'il se fait de l'histoire du christianisme latin : il paraît surtout oublier cette croissance et le développement qui furent du christianisme latin quelque chose de très différent à différentes époques. Il en résulte une exagération excessive des traits celtiques de l'Eglise galloise qu'il met en contraste avec une Eglise latine paucinaire. Il cite à ce propos un passage des *The four Masters* (p. 1, 131) d'où il résulte, d'après lui, que « le christianisme fut greffé sur les superstitions païennes, de sorte que le peuple fut gagné à la religion chrétienne avant de comprendre exactement la différence entre les deux systèmes de croyance ». Mais ce fait n'est point particulier à l'Irlande et au pays de Galles. Si nous lisons par exemple le chapitre intitulé *Religions Auserziehung* dans l'ouvrage de Schultze², nous voyons combien

1) Seebohm, *The tribal system in Wales*, p. 36 (Le système des tribus au pays de Galles, p. 36). M. Willis Band cite à la page 33, mais M. Seebohm n'y parle que des tribus.

2) *Abhandlung des Ursprungs des germanisch christlichen Heidenthums*, II, 246.

étaient fréquentes les plaintes des plus éminents Pères de l'Église d'Orient et d'Occident contre l'introduction de croyances et de pratiques religieuses païennes dans la vie ordinaire des chrétiens. Citons à ce sujet saint Grégoire de Nazianze et saint Augustin. Dans les sermons de saint Césaire d'Arles nous trouvons d'innombrables allusions à des croyances païennes qui persistaient, profondément enracinées dans l'esprit de la masse des chrétiens en Gaule au *vi*^e siècle. Il se faisait aussi des comparaisons frappantes et fâcheuses et l'Église qui sortait triomphante des luttes contre le paganisme présentait des traits que l'on pouvait facilement rapprocher de la religion ou aux religions qu'elle avait remplacées. Les moyens ne nous manquent pourtant pas pour nous former une opinion du christianisme latin à ses différentes étapes en Italie, en Afrique et en Gaule. Nous y voyons certains traits très marqués, des signes de grande vitalité, qui ne paraissent pas avoir assez attiré l'attention de M. Willis Band, pour le mettre en état de traiter d'une façon vraiment historique le sujet qu'il a choisi. Son point de vue se révèle dans la citation suivante : « Un auteur arabe a dit que le christianisme d'Orient est un mélange fait de la religion juive et des conceptions religieuses de la Perse, tandis que le christianisme occidental ou latin est un mélange de la même religion avec des conceptions latines effectuée par saint Augustin. S'il en est ainsi, on peut dire avec autant de vérité que le christianisme celtique était un mélange de christianisme et de paganisme, mais où la proportion de paganisme était de beaucoup supérieure. » Nous avons ici le thème principal de M. Willis Band : nous avons donc le droit de conclure qu'il accepte aussi l'opinion de M. Froude sur le caractère du christianisme d'Orient et d'Occident. S'il en est ainsi, ceux qui connaissent la littérature ecclésiastique de langue grecque depuis saint Ignace jusqu'à Origène et depuis Origène jusqu'à saint Athanasie et les « Cappadociens », ainsi que celle de langue latine depuis Tertullien jusqu'à saint Augustin, si insoucieux de la littérature grecque, ne pourront faire autrement que de s'arrêter pour se demander si des erreurs au sujet du christianisme latin ne sont pas inévitables chez un auteur qui se guide par les principes auxquels nous avons fait allusion. En réalité, de telles erreurs sont très nombreuses en ce livre, et elles en constituent le plus sérieux défaut.

M. Band dit avec raison que « le premier fait important qui doit nous occuper est le mode de conversion d'un pays à la foi ». Cette question est étudiée au premier chapitre, et avec plus de détails au chapitre intitulé *The christian settlement* : « La branche goidelique des Celtes paraît avoir adopté la religion druidique, qui n'était certes pas d'origine

celtique, et le druidisme s'est établi parmi eux plus solidement que partout ailleurs. Le druide portait de lui-même versé dans toute la sagesse du druidisme pour guider et diriger la foi et les fortunes de la tribu à laquelle il était attaché. Il n'est point facile de se prononcer sur la religion primitive des Celtes gauloises; mais ils avaient des facilités étonnantes d'assimilation religieuses et ils paraissent avoir combiné le druidisme avec une forme modifiée du polythéisme celtique à l'époque où nous faisons notre première connaissance avec eux. A l'approche du christianisme ce polythéisme fut aboli, et ce fut tout. Le culte ancien et l'ancienne philosophie furent convertis : le druide devint prêtre, le poète héréditaire de la tribu, mais il ne se fit plus ses arts magiques mais plutôt au secours d'être dans l'exercice du pouvoir surnaturel qu'il prétendait toujours posséder. Il cessa d'être magicien et devint illuminé. Les missionnaires abolirent sa philosophie en bloc, mais du même que les îles irlandaises furent revêtues à Tara par le missionnaire chrétien, de même aussi la philosophie druidique le fut au pays de Galles, et ainsi revêtue elle devint la base de la foi de l'Eglise celtique » (p. 100). Au même chapitre nous lisons encore : « Les prêtres (c'est-à-dire les prêtres chrétiens) empruntèrent aux druides la partie essentielle de leurs fonctions, celle qui concernait les relations avec le surnaturel; ils empruntèrent au Dréhon la fonction importante de déclarer ce qui était la volonté de Dieu, « la loi de la lettre », l'évangile. »

Quel jugement peut bien prononcer la science saine et circonspecte sur de telles assertions? Elles ont été suggérées à M. Willie Hand par la lecture des lois irlandaises et galloises, ainsi que celle des ouvrages consacrés à l'étude des traits distinctifs des races et des institutions des tribus. Mais il faut tout peser et examiner tout à l'aide de connaissances provenant d'autres sources. N'étant absolument que des hypothèses, ces assertions n'auraient pas dû entrer dans la trame d'un récit historique qui doit se soumettre à un sévère examen. Cette partie du volume est particulièrement sujette à caution. Je fais allusion surtout à l'influence supposée du système gaulois de tribus qui aurait donné naissance à ce qui est appelé « la tribu du saint ». — Des communautés de moines mariés, de prêtres celtiques et de druides s'étaient transformées en bloc en communautés de prêtres chrétiens. Ces assertions me paraissent avoir une frappante ressemblance avec les anciens récits légendaires revêtus de vêtements que l'on prend pour historiques. Les paroles de M. Le Blant dans la préface des *Inscriptions chrétiennes de la Gaule* (p. 141) me paraissent être ici de circonstance : « Si l'on s'arrête aux traditions

des; plusieurs, je le sais, d'antiquités païennes antérieures, l'origine de presque toutes nos églises remonteraient aux âges primitifs. La Gaule, pour ainsi dire, dans toute son étendue, aurait reçu de saint Pierre, de saint Paul et de saint Clément des ouvriers évangéliques. Et pourtant, à interroger les monuments originaux laissés par les premiers fidèles, des différences considérables apparaissent entre les provinces... *L'écrit historique n'admet point plus tout ou évangélisme fait, comme on l'a dit, par explosion.*

Les passages cités plus haut, qui donnent à entendre que « les premiers chrétiens s'appelaient que des druides portant un autre nom, exerçant les mêmes fonctions, n'ayant changé que le nom de les sanctes », impliquent tout autant que les anciennes opinions traditionnelles « un christianisme fait par explosion ». Mais, en outre, nous pouvons citer deux auteurs historiques qui jettent quelques lueurs sur l'histoire de leur Église à une époque antérieure et postérieure à la plus ancienne date connue comme étant celle de la formation du code des lois gauloises. Le premier des deux, Fastidius (subérieur à la mission de saint Patrick), a pu écrire vers A. D. 420 et son livre tout entier nous rappelle, par beaucoup de bons traits, d'autres auteurs du commencement de la même époque. Il est possible que Fastidius ne fût pas celtique, mais il représente l'Église celtique qui progressait lentement, très lentement, au milieu de la population celtique. Et il mérite le titre de *Latin* à tous les points de vue, tout autant que saint Martin de Tours, sans pourtant avoir aucune trace d'esprit monastique. Mais notre second auteur, Gildas, est un Celta, et il survécut probablement 120 ou 130 ans après Fastidius. L'Église avait alors sans aucun doute été soustraite des excellentes effets produits par l'organisation monastique qui avait donné au pays de Gaule un renouveau de vie vers le v^e siècle, et Gildas y fait allusion dans son *De Exordio*. Mais ces allusions sont rares : son message est adressé aux prêtres (*sacerdotes*) par l'intermédiaire des évêques et des anciens (*presbytres*) et la forme de son message nous permet de conclure qu'il n'y avait qu'une petite minorité de moines. En tout cas, dans la partie de son ouvrage où il traite des prêtres, il n'est pas question des moines, tandis que nous trouvons quelques détails sur ce sujet, dans la partie qui traite des princes, parce que l'un d'eux avait été moine. Si le chargé de l'Église galloise avait été du type décrit par M. Willis Hunt, n'ayant qu'un verbe de christianisme sur un fond païen, l'ouvrage de Gildas dans la forme et dans le fond eût été une impossibilité, comme celui de Fastidius pour la période antérieure.

Que M. Willis Hunt parle de missionnaires, on peut le comprendre.

des dans le cas de l'Irlande, où le christianisme fut introduit par des hommes bien connus de l'hénère en cette qualité. Mais en ce qui regarde la Grande-Bretagne, nous nous trouvons dans la même état d'ignorance que lorsque nous cherchons à savoir quels furent les missionnaires qui introduisirent la religion chrétienne en Afrique, en Espagne, en Gaule, en même en Allemagne primitivement. Si donc nous étions disposés à admettre certains compléments, il nous eût été extrêmement difficile de les admettre dans la forme très délinéée où la veut l'auteur de ce livre.

L'organisation monastique étant un caractère distinctif de l'Eglise celtique, au pays de Galles et en Irlande, il est impossible de lui prêter trop d'attention dans l'étude de l'organisation de cette église » (p. 23). C'est là une partie importante du sujet : et le volume de M. Hind est à ce point de vue une riche mine de faits importants et bien groupés. Il faut pourtant ici encore nous tenir sur nos gardes, à ce qu'il me semble. Les monastères et les institutions similaires sont considérés par M. William Hind comme étant « au début une nécessité pour l'existence effective de la religion du Celte ». Sur ce point il cite de Tonerage du Dr Todd sur saint Patrick des paroles bien connues, et qui méritent de l'être, en ce qui regarde l'Irlande, et surtout que « c'étaient ses deux idées, la protection contre le danger et la parenté entre les membres de la tribu (*tan-ship*) qui étaient à la base du système monastique des Celtes. Nous avons ici, en ces termes, brièvement exprimé ce que l'auteur expose avec beaucoup de détails dans les chapitres suivants. Mais il nous faut achever la lecture du passage : « Au début il est probable que le vocable *monastère* désignait simplement une colonie chrétienne, et que les convertis y habitaient avec leurs femmes et leurs familles. Plus tard il vint un changement : loin d'y habiter avec leurs familles, les Celtes passèrent à l'autre extrême et en exclurent non seulement leurs familles, mais toutes les femmes. » Nous ne pouvons qu'admirer la hardiesse d'une telle théorie, mais comment s'accorde-t-elle avec les faits historiques ? L'Irlande, dès son introduction, reçut le christianisme avec les institutions monastiques, parvenues à leur plein développement, mais ces institutions devaient naturellement s'accommoder avec les coutumes de la vie sociale (i. e. avec les coutumes particulières de la vie sociale). Dans la Grande-Bretagne l'Eglise avait déjà longtemps une organisation monastique, mais il est permis de croire qu'il y eut des nuances dans le pays bientôt après 400 A. D. Le premier moine du pays dont nous ayons quelques connaissances est un ami de Faustus, qui fut élève de Jérôme et puis évêque de

flam (Râmus-Alpin) (c. 434-401) mentionné en passant par Sidoine Apollinaire comme *flam. nigratus ac monachus*. Gildas dans son ouvrage (c. 547) nous dit que les moines étaient si peu nombreux que l'Eglise les comptait à peine, *nisi a quibus color veris flamma habet*. « Si le christianisme fut introduit dans le pays vers A. D. 300. — la date que M. Willis trouve délicate probable — il a pu s'être élevé pendant deux siècles avant de voir le monachisme jouer un rôle dominant, quelle que fût son influence morale. Il paraît certain que l'on doit rejeter une grande partie de ce que dit l'auteur sur ce point, et surtout sa théorie visiblement que le mot « monastère » désignait un établissement (ou colonie) chrétien où les conquérants habitaient avec leurs femmes et leurs familles ».

Nous avons essayé d'indiquer le contenu essentiel des chapitres intitulés : *L'organisation ecclésiastique, L'établissement chrétien, Manuscrits*. Il nous reste à examiner les autres chapitres. Il y en a deux qui méritent les titres : *Les évêques, Le clergé*, et qui méritent une attention toute spéciale. Partant des évêques, M. Willis nous dit que « la tendance toujours est d'oublier le caractère celtique et d'y substituer le caractère latin ». L'auteur devrait ici surtout préciser et nous faire savoir en quoi consiste le caractère latin, car le christianisme a subi une évolution et a connu d'importants changements. L'auteur déclare que les principales différences entre les évêques latins et celtiques peuvent se grouper sous trois chefs : 1° qualité requise (*qualification*) ; 2° mode de consécration ; 3° rang et fonctions.

Sur le premier point M. Willis nous conduit de quelques cas particuliers qu'on Celta pouvait devenir évêque *per saltum*, mais que cela était impossible dans l'Eglise latine. Mais quelle conclusion peut-on tirer des cas particuliers cités par l'auteur de telles nominations au sein de l'Eglise celtique ? C'est un fait connu que dans l'histoire de l'Eglise latine on peut citer autant et même plus de cas remarquables. La nomination de saint Ambroise est presque trop connue pour être citée, mais voici un fait qui mérite notre attention : saint Césaire d'Arles, un évêque latin, s'il en fut, eut pendant longtemps une correspondance suivie avec plusieurs rois ; dans une lettre au pape Symmachus (A. D. 513) il défend justement cette pratique de *promotion per saltum* à cause des nombreux restreints des membres du clergé en France. Hincmarus lui aussi (*Archidiaconus*, I, 11) dit que « les cas dans lesquels la règle n'était point observée sont assez nombreux ». Ainsi, les cas particuliers d'*ordination per saltum* dans l'Eglise latine, et ils sont nombreux, suffisent pour invalider l'assertion de M. Willis sur ce qui regarde le premier.

On est tenté d'insinuer ce que dit l'auteur sur le second point, particulièrement en raison de la citation qu'il fait de la *Vita Kentigerni*, dont se servent MM. Hadrian et Stables dans leur précieuse ouvrage (voir I, p. 156). Mais nous croyons trouver un bon exemple de la règle, que « trois évêques devraient prendre part à l'ordination d'un évêque, dans la *Vita Samsonis*, telle qu'elle est donnée dans les *Quaestiones Hollandicae* (vol. VII), est une forme plus ancienne que celle donnée par Mahillon, ou même que celle que nous trouvons dans le *Libro de Liberis* : « *Diebus festis ad hoc in quo episcopi habebant in illis monasteriis convenire ad ordinandum episcopi, sunt duo sed* » (c. 14). L'auteur de la *Vie de Kentigern* vivait au XII^e siècle, et il se peut qu'il observe la coutume irlandaise de son temps; tandis que nous lisons dans le récit bien plus ancien du Bède (*H. A.*, III, 28) que *Conilda* fut consacré, *assumptis in societatem ordinantibus quibus de Northumbriae pontificibus*. On trouverait sans doute des cas de consécration par un seul évêque, mais dans quelques-uns on peut invoquer la nécessité, par exemple, celui qui se trouve à la fin de la *Vita Pauli Lyncestae*. Les deux premiers peints de différence paraissent donc n'avoir aucune importance ou n'avoir que bien peu d'importance pour le test qui pourrait être établi.

Il en est autrement du troisième point, le plus important d'après l'auteur. Cette partie du chapitre paraît bien éclaircie avec beaucoup de force et de netteté. Les évêques gaulois étaient évêques sans diocèses définis : voilà la thèse de M. Willis Hunt, ou lire avec plaisir et profit son argumentation; il donne du fait qu'il prétend établir de nouveaux exemples et la plupart paraissent bien à leur place. Mais les notes l'on a la sensation désagréable que tout n'est pas dit dans la conclusion qu'en tire l'auteur. L'exemple suivant peut servir pour montrer d'où vient ce sentiment de doute ou d'hésitation. Gildas (c. 547 A. D.) écrit de certains évêques qui devaient régner sur *sacerdotibus episcopatus vel presbyterii sedibus*, et qui avaient déjà leur paroisse, mais qui en étaient privés par la rébellion de ceux qui avaient été récemment par certains évêques indignes : *non évêques ecclésiastiques deus habentes, et eodem die apostoli immensum populum recuperantes, statim de eorum qui avaient à leur disposition tous-temps les richesses et d'influence. Ayant sous les yeux un pareil texte, on ne peut se défendre de trouver que ces conclusions qui s'appuient sur des exemples empruntés à l'Irlande et à l'île d'Irlande sont bien conjecturales et que ces exemples peuvent même avoir égaré entièrement.*

Passant aux autres le chapitre relatif au clergé, nous trouvons une abondante matière à réflexion dans celui qui est intitulé *Les évêques*. Les

antiques sur l'église de Douai et quelques autres sont d'un intérêt tout particulier, ainsi que les notices consacrées aux églises plus modernes dédiées à sainte Marie et à saint Michel, ces dernières appartenant à une époque où la dédicace aux saints latins était devenue fréquente. Il est possible que les églises dont le nom porte le titre aient ajouté au nom invocable (par exemple, *Léonard/brand*, *Sainte-Brigitte*, *Léonardus*, *Saint-Georges*) soient issues d'une époque postérieure. Les saints auxquels elles sont dédiées sont généralement étrangers au pays de Galles.

M. Willis Bond mentionne plusieurs noms gallois qui désignent des églises, *llan*, *eglwys*, *betws*, *cepel*; il aurait pu y ajouter *cell* (*cella* = *cella*, irland.). Sa conception toute particulière du système monastique gallois se marque dans toute son étude de cette question. Il y avait peut-être des églises dans le pays avant la fondation des monastères et le mot de *llan* au IX^e siècle sans aucun doute désignait un monastère. L'auteur de la *Vita Pauli Leonensis*, qui fut écrite en 884 A. D., dit : « C'est le lieu qui est aujourd'hui appelé *monasterium* ou, vulgairement *Lanna Pauli* (*Elanpaul*). » Nous avons d'abundantes preuves que c'est aussi la signification qu'avait ce mot lors de son introduction dans la Bretagne armoricaine. À l'époque où fut écrit le *Livre de Llandud* il signifiait sans aucun doute « église », mais cela ne fait que confirmer l'opinion plus plausible que le terme le plus ancien devait être *eglwys* (*ecclesia*), comme c'est aussi le cas pour les nations « latines » de l'Occident.

Le chapitre suivant sur les biens et revenus des églises (*refectores*) nous montre la méthode de l'auteur sous son meilleur jour; il y a mis à notre disposition tout un matériel considérable de matériaux utiles et intéressants. Son exposition de la question des dîmes au pays de Galles est d'une valeur toute particulière, grâce surtout à ce que lui a fait découvrir la consciencieuse étude du *Livre Noir de Saint-David*. Mais en ce qui concerne le chapitre suivant (*Les Saints*) nous sommes en désaccord complet avec l'auteur qu'il nous mène de point en point à ses idées qu'il y expose.

Je ne puis prendre congé de M. Bond sans exprimer la haute estime où je tiens son œuvre, malgré ma conviction que sur bien des points les plus importantes recourus s'imposent et que les preuves apportées sont souvent de qualité douteuse. M. Bond est beaucoup aussi à son éditeur, car nous n'avons que rarement vu un aspect aussi agréable à un ouvrage historique.

HUGH WILLIAMS.

Douai, Collège Fribourg.

[1] Cf. l'édition critique publiée sur l'ouvrage de M. Willis Bond par notre collaborateur, M. J. Loth (*Revue archéol. et d. hist.*, t. XLIV, p. 171-172).

CARRA DE VAUX. — **Le mahométisme.** — Paris, H. Champion, 1898, 232 p. in-12.

On a beaucoup écrit en France sur l'Islam et son fondateur, mais il n'existait pas d'ouvrage qui, composé par un orientaliste et destiné au grand public, présentât la somme d'information et la justesse d'appréciation de celui que vient de faire paraître M. Carra de Vaux. Je ne rechercherai pas si des sentiments personnels ont contribué à la confection de ces qualités; il suffit que l'auteur ait rencontré juste et mis en lumière des faits qui de récents apologistes de l'Islam, autant par ignorance que par parti-pris, avaient laissés dans l'ombre. Cette étude s'ouvre par un tableau animé de l'Arabie anté-islamique au moment de la prédication de Mohammed, viennent ensuite les débuts du Prophète et sa vocation où M. Carra de Vaux reconnaît, après Sprenger, Muir et Nulldorff, « les accès d'une névrose plus ou moins voisine de l'épilepsie ». L'auteur écrit l'histoire de Mohammed jusqu'à sa mort, peut-être aurait-il dû consacrer quelques lignes aux doutes et aux disputes qui l'assièleront à sa dernière heure et qui furent étouffés sous la main brutale de l'émir. Des considérations sur les premiers temps qui suivirent la mort de Mohammed, les luttes pour sa succession en vertu de ce principe musulman « qu'en matière politique, la force seule a la légitimité », la fixation de la rédaction définitive du Coran par le procédé arbitraire d'Uthman, la réglementation de la tradition qui complète le livre sacré, la réaction de l'esprit de raison et de liberté contre la tyrannie du dogme et en particulier du fatalisme; l'écrasement de la doctrine du libre arbitre, le triomphe fatal pour l'avenir de l'islam des théories d'El-Ghazali, que M. Carra de Vaux compare à saint Thomas d'Aquin, la naissance du mysticisme si étranger à l'esprit primitif de l'Islam et la création des ordres religieux, qui en fut la conséquence, sont exposés successivement d'une manière nette par M. Carra de Vaux qui termine par cette conclusion : « Si l'on compare sa pensée et son œuvre (de Mohammed) aux institutions existant alors dans les autres États, on les juge presque isolées. Son défaut principal, comme celui de l'Islam, fut de laisser en toutes choses trop d'empire à la force. » Il était bon que cela fût dit par un orientaliste compétent pour détruire la légende fabriquée par des Orientaux peu scrupuleux et des Occidentaux ignorants,

de l'islamisme présente comme une religion de douceur et de tolérance.

Dans la seconde partie « les sélections aryennes » M. Carré de Vaux présente un tableau d'ensemble d'un sujet qui n'a encore été abordé que sur quelques points isolés. Il faut reconnaître que Lillie, qui n'est pas seul, avait déjà étudié la question du choc de l'aryanisme et du sémitisme pour l'empire du monde, au temps de Carthage et de Rome d'abord, au temps de l'Islam ensuite. L'histoire de l'hétérodoxie dans cette dernière religion a son importance, car c'est là que fait, comme souvent dans le christianisme, le dernier refuge d'une nationalité politiquement détruite. C'est ainsi que les prétentions chiites, bientôt érigées en dogme, trouvèrent un asile en Perse, et que le gendre de Mahomet, le représentant de la légitimité arabe, survit, comme le dit très justement M. Carré de Vaux, « de signe de ralliement à toutes les hérésies » (à son tour). L'auteur passe en revue les luttes entre Omayyades et Abbides, luttes qui se compliquèrent lorsque les doctrines théocratiques professées par les non-conformistes, balaient également l'un et l'autre parti, apportèrent un nouvel élément de trouble et de confusion. Le chiisme adopta la croyance persane d'un double prophète, le Mahdi, et la question se débattit alors, par les armes naturellement, des vrais ou des faux Mahdis. L'historique de M. Carré de Vaux est suffisamment détaillé et l'on peut suivre sans embarras le marche des événements à travers l'histoire musulmane. Un chapitre est consacré aux innovations et aux procédés employés par les missionnaires pour grouper, d'après différents degrés d'initiation, les hommes professant les doctrines les plus diverses et aboutir à une sorte de gnosticisme. On finit avec intérêt l'histoire des vicissitudes de cette secte dont une branche, celle des Assassins, est restée célèbre, et dont les Druses sont actuellement les derniers représentants. Quelques pages sont consacrées au soufisme et à son développement, au mahdisme actuel et au renouveau dont l'extinction a été contrariée, sinon arrêtée de nos jours. Enfin le livre se termine par l'histoire dramatique de la fondation du bábisme qui a fait revivre de notre temps les scènes de la Passion et que n'ont pu arrêter les féroces persécutions du précédent Cháh de Perse, le frère-elle Násir-oddin Cháh.

Il se croit qu'il y aurait lieu d'accorder une plus grande place que ne le fait M. Carré de Vaux, à l'influence des doctrines apocryphiques jaïnes ou érétriques sur les croyances mahdiïtes : on connaît le rôle que jouent les miracles, dans l'histoire de l'approche de la fin du monde.

Au cours de la lecture, j'ai relevé quelques inexactitudes et quelques lacunes; je crois devoir les signaler en vue d'une seconde édition, sans qu'elles puissent rien retrancher aux éloges que j'ai donnés au commencement. Ces observations ne portent que sur des points très secondaires. — P. 13, note, au lieu de « dont M. J. H. Derembourg publia à Paris le Corpus », lire « dont MM. J. et H. Derembourg publient à Paris le Corpus ». — P. 13 : Au lieu de Courtellemont, parmi ceux qui ont rapporté de la Mekke des photographies authentiques, il eût mieux valu citer Subhi-hey. — P. 20, note, les extraits de M. de Cavities ne sont pas à mentionner à côté des travaux de Schröder et d'Anconin. — P. 27, le miracle du cœur de Mohammed lavé par deux signes me paraît une légende créée par ceux qui ont pris à la lettre le verset 6 du Psautre L. (Vulg.); cette légende se trouve déjà dans la vie de saint Timothée l'Anachorite. — P. 55, note. C'est par erreur que M. Carra de Vaux dit que M. Sumich Hurgronje « a décrit de visu les fêtes du pèlerinage dans son ouvrage *Het Mekkanische Feest 1886* ». Cet ouvrage, comme M. de Goeje a bien voulu me le confirmer dans une lettre, est une thèse de doctorat composée sans aucun voyage, bien avant la visite de M. Sumich Hurgronje à la Mekke. On sait que, par suite d'une indiscretion de M. de L..., il dut quitter cette ville avant le commencement des fêtes du pèlerinage. — Même note, p. 53 : le livre de M. d'Arvil n'est qu'une compilation sans importance; mieux valait citer Gahaad, Berekharit et Hurtoq. — P. 76, note : la traduction du Qorân publiée par Biliacan des à Hile ne fut pas faite au VIII^e siècle, mais au XII^e par Robert de Rutenensis et Hermann de Dalmatie, sur l'ordre de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny (cf. *Magis, Patrologia Latina*, t. CLXXXIX, col. 124 et suiv.). — P. 83, l'encyclopédie publiée par l'association connue sous le nom d'*Ikhwan es-safa* (les Frères de la pureté) méritait une mention détaillée; du moins pouvait-on renvoyer à l'article de St. Lane Poole (*Studies in a mosque*, Londres et Sydney, 1881, in-8, ch. vi). — P. 124. Je ne sais qui a fourni à M. Carra de Vaux le renseignement que les aboullites actuels « ont grand peur de verser le sang ». C'est entièrement inexact et toute part peut-être on n'a vu la terreur poussée jusqu'aux extrêmes limites comme dans les guerres civiles du Maroc jusqu'en 1882 (cf. de Motylinski, *Guerres depuis la fondation, Alger, 1885*, in-8, p. 31-66, Holan, *Le Maroc*, Alger 1884, in-8, p. 34-37). La plupart des bouchers d'Alger sont aboullites. — P. 130. Une des manifestations les plus curieuses du génie persan, les *Tchams*, devait être au moins l'objet d'une note avec renvoi aux travaux de Modrak, de Pelly, de Gobi

nom et à l'article de Herzan (*Nouvelles études d'histoire religieuse*, Paris, 1884, in-8°, p. 185-217). — P. 176 : le nom d' « ermite de Ylencen » me paraît singulier pour distinguer Abou Midian.

En somme, on peut dire que le livre de M. Carré du Vaux tient les promesses du titre et que nous avons enfin un ouvrage qui fera connaître au grand public l'histoire vraie de la religion musulmane, et qui rendra les plus grands services à ceux qui, sans être des spécialistes, s'occupent des questions religieuses sans esprit de parti.

HENRI BASSET.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

J. LERRE DE VASCONCELLOS — *Religiões da Lusitania na parte que principalmente se refere a Portugal.* — Vol. I, xi et 381 p., Lisbonne, 1897. (In volume des *Contribuições de la Société de Géographie de Lisbonne.*)

Le titre de M. de Vasconcellos lève en même temps plus et moins qu'il ne promet. L'auteur y a fait une part beaucoup trop grande à la description pure et simple des monuments et objets préhistoriques du Portugal. Il passe en revue tout à tour les périodes paléolithique, néolithique et celle des métaux et il s'étend avec beaucoup de détails, inutile d'après nous, sur la description de tous les restes de la civilisation de ces périodes reculées : tombes et dolmens, grottes et débris (spondylium, etc.), amulettes et ornements, etc.

Les résultats généraux que l'auteur obtient par l'étude comparative et ethnographique des monuments et objets préhistoriques et par la discussion des idées actuelles relatives aux religions des races qui ont produit ces monuments et ces objets, sont assez minces, et, à notre avis, M. de Vasconcellos a tort de les tenir pour bien établis. On en jugera par le passage suivant qui montre tout entier la méthode suivie par l'auteur. Après avoir critiqué les théories de M. H. de Morries (cf. *La Préhistoire*, Paris, 1886, p. 475), qui aboutissent à l'absence complète de religions chez certains races préhistoriques, M. de Vasconcellos dit (p. 95) :

« Le résultat auquel on arrive après avoir examiné la doctrine de M. de Morries est que nous n'avons pas d'éléments suffisants pour pouvoir affirmer catégoriquement que l'homme de l'époque paléolithique n'avait pas de religion ; au contraire, si nous étudions la civilisation de cette époque à la lumière de ce que nous savons des idées religieuses dans les temps historiques, de celles des peuples sauvages les plus récents des races préhistoriques ou de celles des mêmes peuples civilisés des nations civilisées anciennes ou modernes, nous devons plutôt incliner à donner un avis contraire à celui de M. de Morries. »

Et pour en finir, tranché la substance du livre de M. de Vasconcellos nous le tenons dans un cadre d'un vingtaines de pages, pourquoi l'exposer en un si long ouvrage ?

A. DUBOIS.

Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin. Herausgegeben von der Generalverwaltung. — Fünftes Heft; B mit J.-C. Münchener Buchhandlung. Leipzig.

La nouvelle publication entreprise par la direction du Musée égyptien de Berlin fait honneur à ses auteurs et témoigne de leur ardeur presque en mesure d'édiction de textes. Elle est appelée à rendre de grands services à ceux qui s'occupent des choses de l'Égypte, par la minutie de son prix, elle est à la portée de tous et deviendra, de ce fait même autant que par l'intérêt des documents qu'elle livre à l'étude, un excellent instrument de travail pour les dévoués. L'exactitude des fac-similé ne laisse rien à désirer, ainsi que l'on peut s'en rendre compte, en comparant les planches aux photographies des originaux.

Le premier fascicule de cet ouvrage, le seul qui ait été connu jusqu'à présent, comprend seize pages d'un manuscrit précieux pour la connaissance du matériel du culte égyptien. C'est une sorte de conseil des prêtres qu'on recitait pendant le culte d'Amon, le Recueil des chapitres des rites divins faits au temple d'Amon-ré, roi des dieux, au moment de chaque jour, par le grand-prêtre de service. Il est divisé en un certain nombre de chapitres correspondant chacun à un acte de dévotion ou d'offrande indiqué au tête par une rubrique terminée à l'encre rouge. Chapitre d'apaiser le Dieu, c'est-à-dire de raviver ou le consacrant la même effluence qui était consacrée dans les temples, et à laquelle le prêtre allait prendre le feu destiné au sacrifice; Chapitre de placer la mentore d'encens sur l'encensoir; Chapitre de mettre l'encens sur le feu, etc. L'importance d'un tel document méritait d'être signalée. C'est à lui qu'il faudra recourir lorsqu'on voudra étudier le rituel divin, et il servira de base à tout travail de reconstitution de celui-ci, car les peintures et les formules gravées sur les murs des temples sont trop souvent lacérées et altérées par les dessinateurs et les graveurs, à cause de leur caractère plus spécialement décoratif, pour permettre une restitution correcte du texte primitif. Le papyrus de Berlin ne fournit malheureusement pas un livre complet en soi. Il ne donne que les prières les plus essentielles, qui formaient le fonds de toute les offices, quelle que fissent les dieux auxquels on s'adressait. Il fournit cependant, dans un ordre méthodique, ou peu s'en faut, tous les chapitres par lesquels les cérémonies religieuses débutaient en général, depuis le moment où le prêtre prenait le feu pour brûler l'encens jusqu'à celui où, après avoir bûché le suc et le lait qui étaient le vœu du naos, il se trouvait face à face avec la statue du dieu. Les nombreuses nombreuses qui accompagnaient ces divers actes sont notées une à une « s'offrant à l'air » la terre, « se mettant » sur le ventre », puis s'étendant à nouveau sur le sol et se relevant » pour poursuivre son ministère. Les textes qui les accompagnent manquent d'ordinaire dans les *Atti* ou dans les fragments hiéroglyphiques connus. A Abydos pourtant, au temple du Seti 1^{er}, les trois chapitres relatifs aux premières

un si grande mais le mal est connu sans en lire : « Calcaire de frotter la terre, de se mouler sur le vent, de sentir la terre de ses doigts. »

J'aurais voulu, dans un travail spécial, l'occasion d'utiliser en document et d'en faire ressortir la valeur; mais je tenais à dire, dès maintenant, combien M. Erman et ses collaborateurs ont eu raison de le mettre à la disposition des égyptologues.

Émile CHASSINAT.

S. A. FRIEDL — *Moderne Darstellungen der Geschichte Israels*. — 10 p.

A. MEISS. — *Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums*. — 64 p. — Fribourg-en-Brisgau, J.-L. Mohr, 1898.

Ces deux brochures sont la substance de deux rapports qui ont été lus au Congrès des sciences religieuses, réuni à Stockholm du 31 août au 4 septembre 1897. Ils ont pour but de présenter l'ensemble des travaux qui, depuis vingt-cinq ans, ont transformé la critique de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Ce sont deux paragraphes d'un *Jahresbericht*, avec cette différence qu'il s'agit d'un quart de siècle; mais c'est le même procédé. On voit combien les critiques allemands, en particulier, savent se répercuter, si utiles d'ailleurs, et dans lesquelles on trouve toujours les recherches de toute une période sur un sujet donné.

Le rapport de M. Friedl, qui était le premier secrétaire du Congrès, a été écrit et lu en suédois. Il a été traduit pour les lecteurs allemands par le Dr G. Sterzel. M. Friedl constate que la critique de l'Ancien Testament, et, par conséquent l'Histoire d'Israël, ont été radicalement renouvelées par la nouvelle méthode, à laquelle, après Hase, Dehn, Kuenen, etc., le professeur Wellhausen a attaché son nom, et il rapporte l'opinion des théologiens, même hostiles à Wellhausen, qui affirment que les neuf dixièmes des ouvrages ne sont rangés sous le drapeau du célèbre critique de Göttingue. On peut donc dire que la victoire est acquise à la méthode critique. M. Friedl ne veut pas chercher à renverser l'édifice qui a été construit; car, dit-il, c'est une erreur de s'imaginer que les critiques n'ont fait que démolir; ils ont bâti, et, dans ces grandes lignes, une Histoire nouvelle à été acquiescée. Mais il serait absurde de s'imaginer que dans bien des parties, dans bien des détails, il n'y aura pas des retouches à faire. Et voilà pourquoi M. Friedl passe en revue les travaux les plus récents des Dunkel, des Wiedeker, des Klostermann, des K. Meyer, des Meibohd, etc., qui ont approfondi tel détail et apporté une pierre résistante là où il n'y avait qu'un caillou mouvant. Cette exposition, M. Friedl l'a faite objectivement et d'une façon aussi nette qu'il était désirable.

Nous dirons la même chose du deuxième mémoire que nous signalons aussi aux lecteurs de cette Revue.

M. Arnold Meyer, professeur à Bonn, a résumé d'abord les travaux relatifs à la personne de Jésus-Christ, puis ceux qui traitent de l'activité de Paul; il passe ensuite aux recherches relatives, aux Actes des Apôtres, aux lettres de Paul authentiques, au système de Paul, aux épîtres douteuses. Dans ces différentes sections nous rencontrons plusieurs noms français : MM. Ménégan, Schuler, Bruston, Gades ne sont pas oubliés. Nous arrivons ensuite au quatrième chapitre et à la littérature qui s'y rattache; puis vient l'Épître de Jacques, avec MM. Spitta et Musschiéni. L'Apocalypse suit. Enfin nous passons aux Synoptiques. Suivent les questions d'ouvrages relatives à la psychologie du christianisme primitif; un croquis des premières agapes; et le rapport se termine par une esquisse de considérations sur la méthode à appliquer à l'étude du christianisme primitif qui montrent tout ce qu'on peut attendre de M. A. Meyer.

X. KOSMIN.

DAVID CASTELL. — *Il Poema semitico del Pesachismo* (Il libro del sole). — Firenze, E. Paggi, editore, 1897.

Ce petit ouvrage de M. D. Castell fait honneur à la science italienne. C'est en effet point de là que nous venons d'acquiescer les études faites sur les livres de la Bible. Aussi sommes-nous heureux de le signaler.

Dans ses 42 pages d'introduction, M. C. examine le livre de Job au point de vue du texte et de la pensée, et passe en revue tous les ouvrages allemands, français et anglais qui traitent de son sujet. Il connaît sa littérature. Le reste de l'étude est consacré à la traduction et au commentaire (pp. 43-156). La traduction s'efforce de rendre le rythme de l'original; le commentaire suit le texte pas à pas et tend à expliquer aussi clairement que possible les obscurités du texte hébreu.

X. KOSMIN.

A. Fournet. — *Catalogue des peintures népalaises et tibétaines de la collection B. H. Hodgson à la Bibliothèque de l'Institut de France*. — Extrait des *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions*, 1^{re} série, tome XI, 4^e partie. — Paris, 1897, in-4.

En 1858, le savant et généreux Brian Houghton Hodgson, dont le nom est et restera toujours cher aux amis des études asiatiques, envoya une collection de peintures népalaises et tibétaines à la Bibliothèque de l'Institut. Là, durant quarante ans, elles dormaient leur sommeil et demeurèrent dans leur jeunesse. Leur existence incertaine était peu à peu tombée dans l'oubli; et une circonstance heureuse est venue les en tirer. M. Fournet, sur le point d'entreprendre un

voyage archéologique aux Indes, amenaient à l'art des Indes : la Bibliothèque de l'Institut lui offre un terrain propice. D'habiles sondages ramènent au jour des statuettes rouges, bleues, jaunes, vertes, qui sans doute, comme leur prototype chinois par *Agaraghuja*, « en voyant la place remplie de bourgeoisie bien élevée, à l'aspect digne et respectable, eurent naïves une seconde fois ». Mais pour que cette civilisation ne fût pas éphémère, il fallait leur donner un état-civil régulier. M. Faucher y a pourvu par un catalogue détaillé, où chaque tableau est décrit avec soin et de façon que sa précision. Les peintures sont au nombre de 24, dont 10 népalaises et 14 tibétaines. Toutes sont d'aspect moderne, bien que quelques-unes puissent remonter à deux ou trois siècles. Elles représentent des divinités bouddhiques et brahmaniques, des scènes légendaires, des « mondales » ; notons en particulier la n° 70p. 8, qui « fournit les éléments d'une édition illustrée du *Saṃyukāgama* ». Toute cette imagerie est précieuse pour l'histoire de la tradition bouddhique, et c'est une bonne fortune d'y être introduit par un guide aussi sûr et aussi agréable.

L. F.

K. HOLST. — *Der Neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus*, untersucht von Dr. Karl Holst, mit einem vollständigen Verzeichnisse der Varianten des Cod. Sinaiticus und Cod. Cuxentianus. — Munich, Lechner, 1896, in-8°, pp. 59-89.

Cette étude est une des meilleures parmi celles qui ont été consacrées à l'examen et à l'étude du texte syriaque des Évangiles évangéliques du Sinai par Meekins, Lewis et Gibson. Elle forme une importante contribution à la critique textuelle du Nouveau Testament. La première partie, c'est-à-dire le tableau des variantes qui présentent entre eux le texte du Sinai et le texte de Cuxentius, n'est autre qu'une œuvre de patience ; mais, à ce labeur ingrat, M. Holst y a joint un travail d'érudition : une étude très consciencieuse et très minutieuse des particularités du nouveau texte, étude qui forme la seconde partie de son livre. Nous sommes d'accord avec l'auteur pour voir dans la nouvelle version la traduction plus soignée d'un original grec très remarquable, sinon identique, à l'original de la version eusébiennienne, les légères différences entre elles s'expliquent facilement par les particularités de style des traducteurs. Mais il ne nous paraît pas démontré que la *Diatribe* de l'auteur découle du texte syriaque ; il présente aussi de nombreux points d'attache avec le texte eusébiennien, et il est beaucoup plus aisé de le faire dériver lui-même directement d'un original grec très voisin de celui qui a servi de base à ces deux versions syriaques. La distinction entre les idées judaïques du traducteur du Sinai et les idées plus universalisantes du traducteur de la version eusébiennienne, est si peu certaine qu'on pourrait la mettre en doute. Enfin, l'origine évangélique de la *Diatribe* dans l'Évangile de S. Matthieu est loin d'être établie. La formule du verset 16 : *anathema* (qui

genius) au lieu de *genit* (jam *genit*), mais paraît être une simple faute d'impression du copiste qui a répété par distraction la forme masculine qu'il venait d'écrire quarante et une fois, au lieu de la forme féminine. C'est là, croyons-nous, la meilleure et la plus simple solution de cette difficulté, pour laquelle on ne a cherché de fort subtils, sans succès d'ailleurs. Ne serait-il pas surprenant, si le changement était volontaire, qu'il n'y eût que ce seul mot hétéroclite dans tout le texte?

J.-B. G.

REVUE DES PÉRIODIQUES

RELIGION DES PEUPLES NON CIVILISÉS ET FOLK-LORE

(Suite)

L'Anthropologie, t. VII (année 1903).

Dr MANIACR. Notes sur les Fakhalla, I, p. 18-33. C'est une population qui habite sur la côte du haut Cameroun entre les Mounda et les Agni. Cette première partie du mémoire ne contient encore de renseignements que sur l'histoire des Fakhalla, leur distribution géographique, leurs caractères physiques et psychiques, leur vêtement, leurs armes et leurs habitations. Mais ce sont des données qu'il faut connaître pour comprendre les coutumes religieuses. A relever, p. 52, la coutume, commune aux Fakhalla avec les Agni et les Amanié, de sculpter en rond-bois sur les mutuelles des seins de femme, symboles (ou agents) de fécondité et des tresses aux doigts allongés, signes de stérilité et d'hostilité. Le dieu principal des Fakhalla est Sakrazem : il a deux enfants avec une sorte de poils minuscules. Dans tous les villages, il a un tourpio (zagan-fétiche), qui marque le coin nord-est de l'agglomération.

E. DUCHAUVE. Les mégalithes percés de l'île de Chypre, p. 46-57. L'auteur, qui a étudié en détail les mégalithes du Kalam, Kouklia et Akrotiri, rejette l'interprétation que H. U. Neugebauer et le Dr Guilleminot ont donnée de la signification de ces « pierres percées » de l'île de Chypre, où ils ont vu des restes d'anciennes portes ou d'arches murales de l'époque romaine. Il les considère comme des représentations symboliques d'une déesse de la fécondité. Dans quelques endroits de l'île ces statues sont encore tenues pour saints et le plus grand de ceux de Kouklia porte à l'angle sud-est de larges entailles latérales au sommet par où les femmes atteintes de stérilité grimpent pour en attendre le succès. La déesse invoquée est Sainte Troupe (Aphra Trypimani) et lui demandent de leur donner un enfant.

E. PIERRE. Études d'ethnographie préhistorique (3^e partie). Les points colorés du Mex-Œzif, p. 357-427. L'auteur a quatre colonnes est intéressée entre la dernière couche de l'âge du silex et la première de l'époque néolithique. M. P. signale (p. 392-414), parmi les signes figurés sur ces calets, des croix équilatérales et des croix pentagones, auxquelles il attribue la valeur de symboles astraires, et des cercles pointés qui ont pour lui le même sens. Il donne à ces représentations une signification religieuse : il saigne également

cette signification à des limites multiples qui correspondaient à ses yeux des aspects.

B. PANGLOSS. *Notes sur les peuplades autochtones de la Grande-Terre (Pondichéry du Sud)*, p. 428-442. Dans une autre, p. 440-442; M. P. donne d'importance égale sur deux coutumes secrètes, qui existent chez les Nalms et les Nigou-Makouat, celle des Sineas et celle des Matelid. La première a pour chef le grand Sineo, qui sert d'intermédiaire auprès des esprits, bons et mauvais, qui habitent la forêt sacrée, où nul ne doit pénétrer, s'il n'est initié. Les Sineas pratiquent la sorcellerie et ont dans leurs attributions les maladies auxquelles sont exposés les gens atteints d'un crime. Les Matelid ont pour cérémonies essentielles des repas pris en commun et des danses : on ne laisse s'exposer à la mort s'il y veut assister. Pendant la durée de leurs fêtes, qui se prolongent d'ordinaire pendant une lune, ils doivent éviter toutes relations avec les hommes, et leur est même interdit de leur parler; ils doivent aussi éviter le contact de l'eau douce. Ils doivent parler pendant ce temps une langue spéciale : c'est en pratique celle de la peuplade voisine.

H. TARRANT. *Sur l'anthropophagie et les sacrifices humains aux îles Marquises*, p. 443-453. Voici les coutumes, pour la plupart religieuses, auxquelles l'auteur rattache le cannibalisme, qui, il y a une vingtaine d'années encore, était très habituel aux îles Marquises : 1° le chair humaine était regardée comme la nourriture préférée des dieux en cette religion pour laquelle la famille par excellence était la famille humaine et cela créait déjà une prédisposition à l'anthropophagie; 2° les chefs, descendants des dieux, étaient dieux eux-mêmes; comme tels, dès l'époque des sacrifices purement religieux, ils avaient droit à une part de la victime, à un morceau de la nourriture des dieux, et à Tahiti, ce cannibalisme rituel avait débouché en cannibalisme alimentaire; il est permis de supposer que les chefs en venant à faire part à leurs sujets de cette nourriture qui leur était réservée; 3° en croyant qu'en mangeant la chair d'un être, on peut s'approprier ses qualités; 4° les Maori avaient à une époque existance qui s'écoula en partie sur place. Les morts erraient dans le pays en cherchant à se venger; ce sont les revenants : les Venakur, les Etoukur. En mangeant son ennemi, on le détruit complètement, on empêche sa venue et on se met à l'abri de sa vengeance posthume; 5° la haine contre l'ennemi est alors plus facilement satisfaite; 6° les Marquisiens vivaient la chair humaine; 7° les longues traversées ou pirogues, les canots, etc., ont exercé probablement une certaine influence sur le développement des pratiques anthropophagiques.

La cuisine religieuse n'était pas mangée, du moins à l'époque moderne; c'était toujours un ennemi, on le tuait sans le faire souffrir, et surtout qu'il tombe, sans effusion de sang. La tête embaumée était déposée sur l'autel. On accordait à la femme de la victime un morceau de sa viande; cette pratique avait pour but d'attirer ou d'annuler d'autres hommes dont les corps servaient de nourriture aux dieux.

Une victime destinée à être mangée n'était mise à mort ou découpée vivante

qu'après des chants et des incantations, après qu'on procède à une frappe d'un bâton. La tête ramène aux prêtres, M. T. donne à cette cérémonie quelques détails sur les prêtres : les véritables prêtres (*Ta'ia*) étaient de deux catégories, les uns appartenant aux familles nobles, les autres *Akima* des inspirés. À côté prenaient place les *Tubaho*, sortes de barbon ou de chanteur, et les *Méti*, porteurs des bâtons, qui appartenaient à la basse classe et履行aient fonction de sacrificiateurs.

M. T. n'a point constaté que la divinité humaine fût réservée aux femmes. Les Marquisiens mangeaient sans répugnance leurs parents, mais seulement en cas de disette.

Lorsqu'un individu avait été pris comme victime, si sa famille pouvait connaître le district ou on l'avait emporté, sa femme, ou fille, ou mère, peut-être d'autres parents avaient la possibilité de lui rendre une dernière visite. Pour cela, elles se mettaient entièrement nues et se barbouillaient le visage de charbon. Elles avaient dès lors partout libre passage. C'est une des quatre seules occasions où dans des cérémonies les Marquisiens laissent complètement nus les trois sexes, ce sont : 1° la danse exécutée par le nouveau tatoué, 2° la danse au usage lors du mariage, 3° la danse funéraire.

Dr TARTIN. *Recherches sur l'éthnographie des îles Marquises*, p. 543-552. Pour M. T. la religion primitive des Polynésiens en général et en particulier des Marquisiens est avant tout un culte naturel-ethnique de forme généralisée où le ciel est le mâle et la terre la femelle. Mais le culte de ces divinités primordiales est rejeté au second plan par le culte des dieux qu'elles ont engendrés, par le culte d'une des anctures ou plutôt des chefs divins où s'est condensé le culte des âmes des morts, qui s'est parallèlement développé avec celui des numérites repris des animaux, des plantes, des objets. M. T. indique les relations de cette religion ancestrale avec le féétichisme et le totémisme, l'influence qu'elle exerce sur les dieux tutélaires. Il souligne l'importance toute spéciale des cultes généraux en Polynésie, et par l'examen en particulier des rites en usage dans diverses cérémonies : la danse non du mariage, la danse funéraire pure, la mort des suppléants, l'hommage d'une branche de la chevelure à la jeune fille récemment réglée. Il signale l'attribution une habituelle du sexe féminin aux royaumes : l'âme est souvent considérée comme femelle, le corps comme mâle. L'habitude défective des Marquisiens devant les enfants n, d'après M. T., une origine polynésienne. Il est surtout marqué dans les hautes classes. Les *Moakiki*, descendants des dieux, étaient dieux eux-mêmes. L'enfant nouveau-né était l'animal ou la plante sacrée, le dernier envoyé, peut-être le dernier réincarné, d'un des ancêtres, mais plus dire que son père. Dès sa naissance, il était le véritable chef-dieu et réalisait son père au lieu de le regretter. De là l'origine d'habitudes qui se sont répandues dans le reste du peuple. M. T. insiste aussi sur l'influence de l'adoption. La dernière partie de son mémoire est consacrée à rechercher comment s'est fait le passage du culte naturel et ethnographique au

de Hurnell à son sens mystique de « flèche ». L'explication, c'est que les nobles qui virent jadis les échos sur les, qui n'étaient pas sphériques, étaient, d'après les croyances populaires, rappelés leurs ancêtres dans leur pays d'origine, Hawaï. À mesure que s'affaiblissait le souvenir des migrations, que la tradition s'obscurcissait, le mot ou vint à désigner un lieu idéal paradisiaque.

M. Zelenowsky. La circoncision, ses origines et sa répartition en Afrique et à Madagascar, p. 653-675. L'auteur après avoir montré que la circoncision n'est pas une pratique spécifiquement juive, ni musulmane, ni qu'elle ne saurait être considérée comme une sorte de réminiscence de l'événement ou de la phallosophie religieuses, s'attache à établir d'une part qu'elle est une cérémonie d'initiation à la vie sexuelle, parallèle à l'entrée du mariage ou des nymphes, pratiquée sur les filles et d'autre part, qu'elle est de très ancienne en Égypte, et sans doute dans les populations du haut plateau d'Éthiopie, où s'est répandue de là dans le Soudan oriental et occidental et jusqu'à vers le Gabon, dans toute l'Afrique orientale, dans les parties orientales de l'Afrique centrale, portées par des groupes de race bantoue, analogues aux Zoulous et à Madagascar. Il semble, bien qu'il ne le dise pas, considérer cette cérémonie comme exclusivement de la même essence essentiellement africaine, et à ses yeux, ce sont les populations du nord-est qui ont importé avec elles ce rite dans les différentes régions où elles se sont installées. Il n'examine pas la tradition qui fait de la circoncision à la fois l'instrument et le signe d'une alliance (homme-femme) entre l'homme ou l'enfant ainsi dans la communauté au moment de l'initiation, voire elle protège leur mariage du côté ou de la femme.

T. VIII, année 1897. Dr GANTON. Les sépultures à ossements de la Tunisie, p. 27-40. Elles consistent en un cercle de pierres, offrant une solution de continuité par laquelle on pénètre à l'intérieur de l'espace qu'elles circonscrivent. En leur centre est placé une sorte de tumulus qui recouvre un sarcophage. Au fond du cercle et au fond de l'entrée une petite niche renferme des poteries grossières et divers objets. Ces sépultures sont toujours placées en un lieu assez élevé et on les aperçoit aisément, et souvent à proximité d'un arbre, marqué par une balise. Chaque ossement ne renferme qu'une seule sépulture, et le cercle de pierres n'est pas relevé au fond comme le tombeau ou dolmen mégalithique barbare; l'ossuaire n'est pas clos, elle n'est ouverte qu'autour de la tombe d'un personnage important et vénéré, et semble destinée à baliser le lieu où le défunt repose et que ses enfants ont rendu sacré. Elle consiste à la fois en lieu de réunion et en sanctuaire : dans le cercle on dispose périodiquement des offrandes. C'est la forme rudimentaire d'un *houkha*. Cette niche de petites dimensions au fond d'une cavité relativement vaste, rappelle la disposition du beaucoup de sanctuaires orientaux où un petit édifice destiné à recevoir les objets du culte et les offrandes occupe le fond d'une grande chambre ayant en son centre ou près de l'entrée l'autel ou l'objet sacré (sanctuaires d'Aurès, temples romains-africains de Dakh-Sakura, etc.).

CHAMONT. *La culture de l'igname et de l'ars en Nouvelle-Calédonie*, p. 41-70. L'auteur, p. 63, signale l'habitude des Canaques de froter chaque morceau d'igname avant de l'enfouir dans la cendre sous « pierre vulcanique » (P. Mako, qui traduit l'igname). Il donne ensuite, p. 44-45, la description de la fête célébrée aux alentours de Doroil au moment de la récolte de l'igname ; elle consiste essentiellement en la consommation rituelle de la première igname par le chef de la tribu. La récolte commence au moment qu'il dit, après avoir consulté une roche tabou que les hommes ne peuvent regarder quand leurs femmes sont absentes. Des spirations magiques, consistant en la surpression de petites boules sortilégiques, concernant du bois de bétail, et des prières placées devant « sans les hommes sont accomplies. Les premières de la récolte, la première igname ou les premiers mangés, à l'abri des regards, par le chef, sont offertes aux femmes de la tribu, après une série de prières de purification de cinq jours, pendant laquelle les femmes doivent se tenir à l'écart. Puis deux petites spirations sont effectuées par deux enfants et deux ignames qu'ils y font entrer, les uns par une, ils reciteront ensuite des mantras jusqu'à l'année suivante. Le chef prononce alors un discours où il engage les jeunes gens à respecter les coutumes et pour les tabous de la tribu, qui sont ses amies, et de bien vouloir donner chaque année à eux et à leurs descendants une bonne récolte d'igname, les adjurant de se souvenir que lorsqu'ils étaient sur la terre, ils ont toujours bien mangé, qu'eux, leurs fils et petits-fils descendent de même et être avec bonheur ». Un jour après a lieu la grande fête de l'igname où tout le village prend part. Mais les hommes peuvent seuls y manger l'igname soit au frottement, les femmes qui la mangent pour la première fois de l'année doivent la faire cuire à la marmite. Le travail est tabou pendant les cinq jours qui suivent chaque fête.

5. *Parment. La civilisation primitive dans le Soudan oriental*, p. 129-140 et 294-317. Dans ce mémoire l'auteur expose d'une façon systématique le résultat des fouilles et des recherches de M. P. Orel, le directeur des fouilles et du musée de Syrakuse, qui permettent de suivre le développement de la civilisation en une même région de la période paléolithique jusqu'à nos jours, au milieu de multiples influences extérieures. A l'époque néolithique, caractérisée par l'introduction du peigne et d'autres objets en bois, M. P. attribue les premières manifestations usuelles du culte des morts. Les squelettes déterrés étaient soigneusement soignés, et sur les crânes se retrouvent un sceau de terre qui semble y avoir été déposé rituellement. Autour du mort étaient déposés les objets qu'on jugeait nécessaires à son salut (amulettes) et sans doute aussi à son usage d'outre-tombe (parapluie personnel, instruments, vases et certainement des offrandes). M. P. donne quelques détails sur les amulettes et en particulier sur les amulettes en forme de harpe. Les sépultures de l'âge du bronze (Soudan) sont étudiées en détail, p. 294 et seq. Les morts commencent à être ensevelis couchés et non plus accroupis, l'usage se perd de déchausser les cadavres avant l'enterrement. Comme

à la période précédente, les sépultures consistaient en ossements ensevelis dans les caissons. Après de chaque sépulture étaient placés de grands vases avec des noix et des légumes. À l'âge du fer, l'usage devient général d'enfermer le cadavre sur le sol. Les tombes abandonnent peu à peu la forme de four et tendent à devenir de petites chambres carrées sans vestibule. Dans une parcelle est enseveli une espèce de cheval, enterré dans la pierre, sur lequel on appuyait la tête d'un cadavre.

M. de NABANNES. Les *Alyains de l'Inde*, p. 145-146. — C'est une fraternité de mendicants musulmans parcourant toutes les provinces et ne se fixant nulle part. Ils vont presque nus, vêtus de quelques haillons sales; ils se repaissent de la chair des animaux morts et de cette même du phœbus quand ils peuvent se la procurer. Ni les musulmans, ni l'Europe ne leur réprouvent et la seule interdiction qui leur soit interdite est la viande du cheval. Leur trait caractéristique est de ne boire que dans un crâne humain qu'ils portent toujours sur eux. Ils se recueillent dans toutes les caves et toutes les caves n'est un lieu de repos et de sommeil dont les membres offrent aux plus des sacrifices humains à la classe des *Devils*. Les Hindous leur attribuent des facultés surnaturelles et tolèrent beaucoup leur présence et leurs maléfices. M. de N. attribue à cette espèce la coutume assez répandue de boire dans des crânes humains ou de se servir des crânes et d'autres ossements humains pour divers usages rituels.

Dr TANTON. Notes sur les monuments et les constructions des Marquisiens; p. 338-558 et 607-670. — 1° *Pierres lisses*. M. T. en décrit impuissant à expliquer leur origine, ni leur destination. Les légendes attribuent à des tourments perpétuelles l'édification de certaines d'entre elles; 2° *Levées*; 3° *Tourneaux à terre*; 4° *Fortifications*; 5° *Pagodes* (des habitations qu'on ne trouve sur lesquels elles reposent); M. T. donne quelques détails, à l'occasion de la description intérieure des habitations, sur certaines croyances des Marquisiens. Le lit qui régit dans toute la langue de la case permet de se lever et de se coucher sans jamais enlever un bâton. « C'est une chose grave d'ajuster ou d'être enjoint, particulièrement par une femme et surtout par dessus la tête, par le plus hautement tenu. » 6° *Silence* à une (traitement de l'air et du pain); 7° *Aménagement de fête* (sur des plans carrés de pagode plus minces larges). En dehors des fêtes du simple réjouissement, certaines fêtes religieuses, celles par exemple pour obtenir des dieux de la pluie et une récolte abondante de fruits à pain y étaient célébrées. La cérémonie consistait essentiellement en l'immolation d'une femme. À la fête seule les gens du district pouvaient prendre part, « en allant ou en venant, le cortège avait rencontré un étranger quel qu'il fût, s'il est parvenu d'un habitant, on se serait précipité sur lui et on l'aurait massacré et dévoré. » M. Tanton donne quelques détails sur la fête de la de la (cette fête) et sur divers tabous (sexuels, alimentaires) en connexion avec les fêtes; 8° *Mœurs* (p. 667). — La partie essentielle est composée d'un pagode de hauteur moyenne à deux plateformes de niveaux différents.

La plateforme la plus basse est la partie essentielle; en avant et toujours un peu sur le côté pour ne pas masquer la victime, se dressaient là ou les statues des dieux. Un peu ou arrière du grand axe étaient placquées une ou plusieurs fesses patées selon l'importance du me'ne les chèvres ou après l'immolation la victime était jetée pour servir de pâture aux dieux. Entre le charnier et le bord antérieur de la plateforme était étendue la victime gardée par les *Mue...* Sur la plateforme la plus élevée se tenaient les *Takub...* qui battaient, dans les cérémonies comportant l' sacrifice humain, le *péchu mé'or*, *énorue* tambour qui attaint 2 mètres de haut et plus. Dans une sorte de *lance* adossée à l'entré-
 amble du me'ne, devaient être jetés les objets devenus *topu* qui pour une raison ou une autre, on ne pouvait ou l'on ne devait pas détruire et qu'il fallait cependant détruire de tout conseil. M. T. à propos des objets *topu* donne quelques détails sur la nécessité pour le *Marquiseu*, de soustraire à tous risques de maléfices les chèvres qu'il s'est coupés, et sur les pratiques de sorcellerie, p. 170. - La victime religieuse proprement dite n'était jamais mangée, dans les sacrifices humains dans le me'ne d'ailleurs les *me'ne* peu fréquents. A faire manger les dieux, on préférait manger soi-même. C'est un fait qui se produit dans toutes les religions à sacrifices. V. *Etua Vahi* (les dieux ennemis). Ils consistaient en trois rondes de bois brut liés ensemble, puis enveloppés en un seul paquet sans des pièces de bois. Ils étaient placés sur tous les me'ne, un peu en arrière des statues des dieux. On enterrait avec le tout, les *Etua Vahi* de son me'ne et lorsqu'un nouveau se'n était créé, on remplaçait du nouveau *Etua Vahi*. Ce culte n'était presque par le peuple semblait être resté celui des pères et des aïeux; les *Tiki* (plutôt en pierre ou en bois soit des dieux, soit des hommes qui ornaient les me'ne et les lieux de l'île). M. T. rappelle à ce propos que la majorité des dieux marquisiens sont des dieux ancestraux, ou plutôt des êtres surnaturels, à deux dieux naturels, à deux ames.

D^r Montandon. *Exploration anthropologique de l'île du Ceria (Tunisie)*, trois articles. Le 1^{er} article anal (p. 550-553) renferme des détails qui se rapportent à la religion. M. B. signale l'existence d'une secte de cygnopagie rituelle ou du moins thérapeutique, malgré les prescriptions du Coran qui défend l'usage de la viande de chien (cette interdiction du chien a tous les caractères d'un sacrifice totémique ou d'un rite rituel d'un animal sacré). Renseignements sur les coutumes de mariage. Pratiques de purification et de préservation contre les dangers surnaturels qui émanent des étrangers: tout ce qu'un étranger touche est souillé. Vestiges de l'idolâtrie. Survivances des cultes ancestraux dans la vénération accordée aux marabouts et à leurs tombeaux. Superstitions relatives aux animaux (mouton, porc, chat).

D^r J. Naux. *Nouvelles trouvailles préhistoriques de la Haute-Saône* (p. 611-624). Important travail sur les découvertes faites par l'auteur dans des tumuli des environs de Treuil. Ces sépultures appartiennent à l'époque romaine ou bronze, à l'époque de Hallstatt et à l'époque de Hallstatt récente. Les détails

sur le mobilier funéraire sont abondants et précis. Le fait important est le mélange des sépultures à inhumation et des sépultures à incinération.

POLLARD. *A quarterly Review of myth, tradition, institution and custom*, t. VII, 1890.

BOLTON GLAYVILLE CONNERY. *Leprosy Stones in Fiji*, p. 2-25. (Remarque sur l'antiquité de la lèpre chez les Fidjians et les habitants des archipels voisins avec une étude sur certaines pierres sacrées, (démouées ou incrustations d'ospires), de Na Viti). L'ore, dédiée aux mânes des ancêtres des familles lèpreuses et auxquelles les indigènes attribuent des pouvoirs nocives pour la propagation de la maladie.) Un certain nombre de dieux, — des divinités anathématiques, autant qu'il semble, d'après M. Connery, — sont considérés comme lèpreux eux-mêmes ou comme causant ou produisant la lèpre. Les pierres étudiées par l'auteur paraissent être les demeures des mânes des lèpreux, « le signe extérieur et visible par lequel les ombres des ancêtres lèpreux manifestent de temps à autre le pouvoir qu'on leur attribue de communiquer la maladie aux vivants. Ces pierres sont concentrées dans certaines familles, d'ordinaire des familles de lèpreux : le principal vieillard de la famille est par droit de naissance le prêtre ou le sorcier qui gouverne l'esprit. Les rites ont le caractère de rites magiques, mais M. Connery les rattache néanmoins à une sorte de culte des ancêtres compliqué de magie noire, et incline à penser que les pierres de lèpre ne sont pas des fétiches, mais d'anciennes pierres tombales. Il ne fournit au reste pas de preuves de caractère exclusivement funéraire qu'il lui ait attribuer à la religion fidjienne et se borne à affirmer l'influence considérable, et dès longtemps connue, exercée par la crainte et le respect des morts. C'est par le contact de la pierre avec un objet ayant touché une personne ou avec un vêtement qui lui appartenait, que se transmet la lèpre. L'opération est faite par le propriétaire de la pierre (*Taukei-ni-maka*). Dans d'autres cas, lorsque quelqu'un veut par vengeance donner la lèpre aux ennemis, il se rend auprès du *Taukei* de la *Vatu ni Saluda* (Pierre de lèpre), et fait des offrandes par son intermédiaire à l'esprit, en même temps que des invocations sont prononcées, puis rentre chez lui et après avoir lu sa part de prières il souffle fortement en disant : « Puisses-tu être tel que moi », c'est-à-dire lèpreux. La personne qui a fait l'offrande sert donc ici d'intermédiaire. M. Connery donne une description détaillée de plusieurs de ces pierres de lèpre. Celle de Waka est dans un ancien lieu de sépulture : l'esprit qui la hante est très cruellement l'âme d'un lèpreux. Il a les mains en griffes et ses pieds ont perdu leurs orteils ; il marque le sol des marques qui doivent être frappées de la maladie et l'empreinte de ses mandibules malades. Il existe des pierres analogues pour l'hydropisie et les tumeurs abdominales.

Notes sur la religion populaire, les coutumes et le folklore de l'Inde septentrionale, réimprimées sous forme abrégée des *North Indian Notes and queries*, p. 21-28, 201-213, 314-317, 405-411 (Les *Banyans* du Deccan, p. 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117).

amais, coutumes de mariage et coutumes funéraires. Sacrifices humains : égar-
ment du sang sur l'idole, rites agraires. Sermones. Prétres. Exclusion des femmes
de certains rites. — Ebriété : boire et maistris peçages. — Mythes : les deux dieux
sûrs. Mariages avec les arbres. Expulsion de l'esprit du choléra. La femme qui
meurt du soleil : celle qui meurt en mettant des vêtements. Os de loup, amu-
lètes contre le mauvais œil. Charmes pour faire cesser la pluie et la produire.
Animaux sacrés. Culte de la lune : superstitions relatives à la lune. Celle du so-
leil. Culte des arbres. Héros né d'un fœtus de bœuf, d'un fruit mangé par une
femme. Culte de la jeune Sakti, Culte des rinceaux. Prohibition de la déesse
de la peste et de Taloux sur le père à la naissance de ses enfants, sur la mère
pendant la grossesse de sa femme. L'initiation chez les Solis. Interdiction, au
mariage, de nommer sa femme et réciproquement. Phallus d'amour. Nombrils sacrés.
L'esprit hôte d'un reflet (représenté à l'ère photographique). Médecine populaire.
Transfert du démon du choléra à un bœuf. Quarantaine observée en passant sous
un arbre peché. L'âme extérieure, son incarnation en un serpent. Interdiction
de nommer les animaux dangereux. Offrandes sanglantes aux dieux. Vœux.
Superstitions relatives à la construction d'une maison nouvelle. Prohibitions de
déranger. Animaux impurs. Le noir la femme. Les femmes ne touchées ; on
s'empale dans les narines. Fuite des démons auxquels on lance une couronne :
explication d'une coutume de mariage. Les fleuves du Brahmaputra et du Sittoung
de Sarun (Hela) : leurs rites funéraires. Rite préventif du fer et de l'épée nue.
Superstitions relatives aux oryxes, etc. etc. Parmi les copies à relever : celle qui
est destinée à expliquer l'origine des plate-formes élevées aux bords des champs,
et sur chacune desquelles sont placés deux oses : après de l'un sont disposées
des modèles d'instruments agricoles, auprès de l'autre les charrues dont on ser-
vait les hommes à un mariage, les métamorphoses du Raja Vikramaditya (qui
devient la possibilité pour l'esprit de quitter son propre corps) ; le bon ma-
gique qui donne à son possesseur tout ce qu'il souhaite, mais le double à ses
rivaux ; le fruit qui donne la jeunesse ; l'épouse idéale ; l'histoire de la princesse
qui épousa un vautour, qui reprit ensuite sa forme humaine (la même se passe
dans le monde musulman) ; le roi Serpent.

F. C. Conybeare. *The Marlas and Jangals Legend in the ancient Geo-
graphical and Archaic Literature*, p. 101-112. L'auteur donne la traduction des
paroles du texte pāli, la plus ancienne forme chrétienne du récit, qui nous
possédons, qui ont été publiées à Saint-Petersbourg par le prof. Marr ; il les
fait suivre de la traduction de ce que nous savons de plus important la monu-
graphie écrite en russe sur ce sujet par le même auteur. Il publie un second
son la traduction de la première moitié et du dernier paragraphe du vieux
texte archaïque de la légende. Il examine ensuite quelle est la place qui doit
être assignée à ces deux versions dans l'histoire du développement et de la diffusion
du récit et l'importance qu'il leur assigne. Le travail géographique, qui est
une ancienne (celui est écrit dans le même bon et pur sūtra que le N. Y.

géorgien, qui est, du 11^e siècle, mais la) est cependant un peu postérieur, comme le prouvent les citations qu'elle en contient), suit puis l'ordre des apocryphes et les lignes générales du récit les versions arabe et syriaque non chrétiennes; elle ne peut donc être, bien que déjà chrétienne, qu'un abrégé sans indirect de la version grecque publiée par Boissacade. La version arménienne est l'abrégé d'un texte syriaque perdu, assez étroitement apparenté au texte de Boissacade, mais antérieur à lui; cette version syriaque devait être la traduction d'un texte grec plus ancien; dont la texte de Boissacade constitue une amplification; ce texte géorgien vient prendre place lui aussi dans cette même série, ayant servi seul long-temps intermédiaire du prototype à l'original grec hypothétique de la traduction syriaque dont la version arménienne est un abrégé. M. G. rapporte en outre l'existence d'une version chrétienne en grec, plus courte et plus simple, dont le texte géorgien est une traduction directe en lui-même, originaire probablement de Barlaam et qui avait été utilisée au 10^e siècle dans ses sermons on se connaît le religion de Jésus et celle de Barlaam. L'ordre des apocryphes devait y être le même que dans les versions géorgiennes et arabe (non chrétiennes), et l'Apocalypse d'Arrière y manquer comme elle manque dans la version géorgienne.

W. H. D. Rieu: Folk-lore of London, p. 142-150. Médecine populaire (charmes contre les piqûres de guêpes; pour un cheval qui a avalé des sauges); Charmes contre les insectes. Invocation d'ambros. Superstitions et croyances relatives aux serpents. Coutumes observées au mariage; à la naissance, à la mort. Sacrifices rituels lors de la construction d'une maison. Les remèdes moyens de préservation contre eux. Rites populaires en usage le 1^{er} mai, le jour du la Saint-Elie, le 31 décembre et le 1^{er} janvier. Rites de la maison. Invocation rituelle de visiteurs aux portes closes. Le mensonge est prophétisé et déconseillé. Lieux, arbres et sources sacrés. Chiffres attachés aux noms de lieux sacrés (sanctuaires en commun). Animaux doués de pouvoirs particuliers: âne, gené, canard, etc.). Trois contes: Le Cygne-Serpent, Les trois voleurs (liens analogues à celui de l'histoire d'Orion aveuglant le Cyclope). Les quinquante voleurs (forme du conte des Mille et une Nuits). Le premier contient l'épisode merveilleux d'un serpent possesseur de trésors, qui meurt parce que le jeune homme, qu'il avait marié pour l'avoir fait donner au son d'un mariage, ne l'a pas invité à son repas de noces, et revit sous la forme d'un eppes. L'autre lui-même meurt parce qu'un voleur qui l'a surpris, révèle le nom qu'il porte: le cygne-serpent et devine ainsi l'origine profonde chaque jour par l'air du serpent.

Lucas L. Deane: Fairy beliefs and other folk-lore notes from among London, p. 161-183. Les fées identifiées avec les anges tombés (Rien n'est partant, dans l'air, dans l'eau, sur terre, sous la terre, la ou elles ont été jetées du ciel. L'aspect du malin les détermine à des notes de honte qu'autrement elles ne commettraient pas. En Islande, elles se sont conjuguées du pays en chassant les

général, mais elles ont été à leur tour chassées ou soulevées par les Danais. Elles ont la taille des hommes, et sont conçues comme des esprits : elles peuvent changer de forme à volonté. Histoire de changelins. Lorsque les fées ont enlevé un homme, on peut le rencontrer en jetant sur lui, si on l'appelle, un mélange d'urine et d'excréments de poules, particulièrement efficace pour dissiper les enchantements des fées, parce que ces éléments proviennent des êtres qui savent vaincre les fées. Les Danais sont parfois à demi identifiés aux fées d'autres parts, ce qui explique peut-être de quelques confusions dans la croyance populaire entre ce peuple et *Tiwila* *fil* *Drumann* (voir p. 167-68 : *Upp* *legenda* d'Aphadde). Les fées détestent le malpropre, elles ont une particularité avérée pour l'un ou l'autre : si on s'est lavé les pieds, il faut prendre garde en la jetant dehors qu'elle ne tombe sur aucune d'autre chose, non plus que la semelle. Elles sont querelleuses et se sont souvent leurs divisions qui permettent aux hommes d'échapper à leurs pièges. Les fées sont souvent mises en étroite relation avec les *tumuli* (*forts*, *enclaves* *curieuses*). Il ne faut pas parler des fées le mardi ni le jeudi. Ne pas disposer le soir pour les fées, elles se mangent la partie spirituelle, un dîner le matin aux bêtes. (La plupart de ces superstitions sont illustrées par des contes.) L'enchantement sur le bœuf, qui fait venir le bœuf de la laitière de l'enfer dans celui de l'enchantement. Sacrifice d'un animal à saint Martin le 11 novembre. Le sang est projeté à terre, d'ailleurs vers le sol de la maison. Le sang de l'animal est mangé en famille. Immolation d'un animal, quand une famille s'installe dans une maison. Coutumes de préservation magique en usage à la naissance (traits de magie sympathique). Coutumes de mariage. Coutumes funéraires (impureté du cadavre, servitudes contagieuses de la mort). Médecine populaire. Précautions à prendre en cas de secondes noces, pour que l'esprit de la première femme ne fasse que de mal à la nouvelle épouse. Précautions à prendre pour que les fées ne s'emparaient ni des vêtements ouverts, ni des vêtements d'homme d'une personne. Ne pas balayer la chambre hors de la maison : on le fait en balayant du foyer à la porte, ou bien de balayer on s'en lave. Si on ne rend pas en ce monde, le lin, les œufs, le sel empruntés, on est obligé à l'autre après sa mort, la dédicace des vivants, jusqu'à ce que la dette ait été payée.

M. Gaster. *Fairy tales from unedited Hebrew MSS. of the Middle Ages* *and* *their* *antecedents*, p. 212-234. M. Gaster a publié la traduction de quatre contes : la Dispute du païen et du juif ; la Princesse aux cheveux d'or ; la Fiancée et l'Ange de la mort, l'Histoire du jeune homme et des corbeaux, qu'il a trouvés dans un manuscrit hébreu de la Bibliothèque Bodléienne qui date de la deuxième moitié du *xv*^e siècle, et qui contient avec un glossaire hébreu-français, une quarantaine de autres récits qui constituent le plus ancien « *Proseptorium* » commentant le *Décalogue*, et une cinquantaine de légendes indépendantes. La plupart de ces légendes ne retournent dans un manuscrit du *x*^e ou *ix*^e siècle, écrit en Palestine, et qui est en la possession de l'auteur, et la compilation originale re-

monte d'après lui au v^e siècle au moins. La comparaison de ces versions avec elles et avec les versions plus modernes, sert à M. Gasté d'argument pour démontrer l'existence de la thèse dont il s'est attaché à établir le bien fondé : cette thèse, c'est que tout conte contenant à l'origine un élément religieux ou mythique et un élément moral; que dans les pays parallèles voisins aux côtes de l'Europe occidentale ces éléments ont une importance beaucoup plus considérable que dans les diverses versions des contes d'Orient; cette importance diminue à mesure que l'on a affaire à des versions plus modernes, et que par conséquent c'est en Orient qu'il faut aller chercher le berceau de nos contes populaires. Les contes d'ailleurs ne se retrouvent point aux premières phases d'un développement littéraire, d'après M. Gasté, mais seulement à son apanage : ils servent de véhicule à des leçons morales ou à des enseignements dogmatiques, puis peu à peu se dégradent et s'altèrent par l'intrusion des croyances populaires.

F. W. BOWEN. *The genesis of a romance-hero as illustrated by the development of Taillefer de Leon*, p. 253-267.

M. PÉROCE. *Executed criminals and folk medicine*, p. 268-283. Étude sur le rôle curatif joué dans la médecine populaire par le sang et le contact du corps et en particulier de la main des criminels exécutés par autorité de justice. M. Péroce traite d'ailleurs incidemment de l'action curative du sang humain en général. Elle signale ainsi l'usage du bois dans un hôpital dans des cas de criminels ou d'innocents pour se guérir des maladies en attente du la foren, et mentionne quelques coutumes qui se rattachent à cette croyance que l'on peut en absorbant les ossements réduits en poudre d'un individu ou en mangeant telle ou telle partie de sa chair ou de ses ossements ou transporter en soi certaines de ses qualités ou se mettre à l'abri de certaines maladies.

W. H. PERCY. *Kester Sunday at Angulus, Auld Merse*, p. 287-293. — Interdictions rituelles relatives à la consommation par les chiens des os de l'égouttoir paillard. Comparaison avec les coutumes sacrificielles de l'antiquité grecque (le de Coe) et les interdictions levitiques.

T. W. F. HENNESSY. *A survival of Odin-worship in Kent*, p. 295-299. — Il s'agit de la coutume de suspendre à la branche d'un arbre le corps d'un assassin mort. M. H. ramène très directement au culte des arbres.

J. COOKE. *Nails on Irish Folk-lore from Connemara collected chiefly in North Donegal*, p. 299-304. — Nocettes magiques de médecine populaire. Procédés pour baigner les bœufs d'une maison. Pratiques de divination suivies à l'université par les jeunes filles pour savoir quel elles épouseront.

E. SIBERT HANSLAND. *It'st aches fur infantile Hernia*, p. 305-306. Théorie de la hernie par le passage à travers un arbre tendu fol. *The Legend of Perceus*, t. II, p. 146.

J. H. ARTHUR. *Devil banes at Ceylon*, p. 307-309. Le but de ces danses est de guérir les malades en exorcisant le démon qui est la cause de leurs souffrances.

A cette énumération l'Amérique du Nord et mettroit au lieu travail de W. H. Dall (*On masks, habits and certain aboriginal customs, with an inquiry into the bearing of their geographical distribution in 3d annual Report of the Bureau of Ethnology* (Washington, 1886, p. 67-222). Après avoir lu la remarque que parfois le masque au lieu d'être placé sur le visage est légué à côté du corps dans le cercueil, et avoir montré que son rôle ne pourrait être exclusivement de dissimuler la décomposition des traits, on a quoi on paraît beaucoup plus habituellement en colorant artificiellement le visage, après avoir vu sans pratiquer l'embauchoir, M. A. chercher quelles ont dû être les raisons religieuses de cette coutume. L'usage du masque a pu provenir du désir d'éviter tout contact, même visuel, avec le cadavre, considéré rituellement comme impur. S'il présente des ouvertures, c'est pour permettre au mort de voir et de respirer dans l'autre vie. Peut-être aussi les masques à ouvertures (sous l'un ou l'autre) par conséquent destinés à recouvrir le visage des gens, qui comme à Rome, figuraient dans les processions funéraires pour représenter les ancêtres du mort, et qui portaient, sous le masque, des masques de cire (imagines). Les masques déposés dans les cercueils étaient peut-être destinés à faire connaître aux morts anciens le vrai visage des morts récents, c'est-à-dire un tout cas un témoignage de respect, destiné à attirer sur les survivants la bienveillance du défunt.

C. S. Bonz, *Algonquians folk and their lore*, p. 560, 386. Dans cette étude, M^{re} Burns tente d'établir qu'il n'y a pas d'une même population, des différences très nettes en produisant dans la nature des coutumes et des croyances superstitieuses d'après l'habitat, la profession ou le métier, le genre de vie des divers groupes qui la composent. Elle passe en revue les superstitions et les traditions des agriculteurs, des mineurs, des ouvriers en fer, des potiers. Elle insiste en particulier sur les légendes et les croyances relatives aux événements et aux sorciers et sur les personnages surnaturels qui habitent les mines. Une page intéressante (p. 383-4) est consacrée aux superstitions qui ont trait aux arbres et aux plantes. Elle donne en terminant la description d'une très curieuse danse, qui est exécutée le lundi qui suit le 4 septembre à Abilene, Kansas : six des danseurs portant sur leurs épaules des cornes de cerfs (d'après le Dr Platt, des cornes de cerfs, en qui donnerait à cette coutume l'antiquité la plus récente); un autre tient le tête d'un cheval de bois et son harnachement, le groupe se complète par l'adjonction d'un jeune garçon portant une arbalète et des flèches, d'une femme qui tient un vieux couteau de bois qui sert à quêter et d'une harpe de bœuf. M^{re} B. voit dans cette cérémonie l'intention d'affirmer quelque ancien droit ou privilège de chasse. M^{re} Pennoch (l. VII, p. 70-71), y voit un charme pour rendre le gibier abondant et facile à approcher. A propos du cheval de bois elle signale la coutume usitée à Padstow (Cornouailles) de jeter à la mer un simulacre pareil après l'avoir promené autour de la ville. Elle le rattache à d'anciens sacrifices de chevaux aux dieux de la

seux : elle rappelle qu'elles apparaissent souvent sous forme de coarctés ou fixés en Bretagne.

M. Dazet. *Staffordshire superstitions*, p. 368-370, *Histoires de changelines*. Esprits que l'homme peut faire travailler pour lui. Précautions à prendre contre le mauvais sort (cf. M. Parnock, J. L. Duncan. *Heretica Townshand*, t. VIII, p. 63-76).

M. Mac Phee. *Folklore from the Hebrides*, p. 400-404. Le cheval des eaux, génie d'un lac, qui peut avaler sous la forme humaine et enlève les jeunes filles. Croyances relatives aux revenants : le spectre d'une personne assassinée, hante le lieu où elle a été tuée jusqu'à ce qu'il trouve quelqu'un qui soit plus fort que lui, le terrasse dans la lutte et s'oblige à parler et à raconter son histoire. Fées identifiées aux souffles du vent, qui tout à coup soufflent par les jours calmes et couvrent la poussière et les brins de paille. Vertus protectrices d'un Nouveau Testament latin. Superstitions funéraires : le premier qui commença à remplir de terre une tombe ouverte est le premier dont la tombe s'ouvrira. Multitudes pour découvrir les meurtriers ; ordalium : le cadavre qui saigne lorsque le meurtrier le touche.

A. H. Thomas. *The Green Lady*, p. 441-443. Conte populaire du Hertfordshire. Une variante est donnée qui paraît probablement du Norfolkshire. La dame verta rappelle la fée de la pureté, elle n'aime pas à dire vrai, surtout dansant, et aveugle ceux qui la voient. L'héroïne est celle de la jeune fille, qui malheureuse chez son père, va chercher sa vie par le monde, traverser la forêt sans encombre, parce qu'elle a été bonne pour une vieille femme qui lui a demandé à partager son pain, et qui, devenue veuve de la fée, se tire de toutes les difficultés, parce que tous prisonniers l'aident, pour lesquels elle a été bonne et douce. Elle revient riche et avec un bon mari. Sa malice est pour tout l'humier, mais elle est dure pour la vieille et pour les prisonniers et périt dans l'épreuve. Le trait merveilleux, c'est que quiconque goûte à la nourriture des fées est assésé de mourir.

Tome VIII (Année 1897). — J. B. Anderson. *Neapaltan witchcraft*, p. 1-6. Très importantes et très utiles notes sur les pratiques de sorcellerie. Les sorcières sont beaucoup plus nombreuses que les sorciers : les uns sont spécialisés pour la mer, les autres pour la terre ; c'est de ces dernières seules qu'il s'agit ici. Les femmes nées dans la nuit de Noël ou le jour de la fête de la Conversion de saint Paul, sont sorcières de naissance. Toute personne qui invoque le diable devant un miroir la nuit de Noël peut devenir sorcière. La science magique se transmet par tradition. C'est souvent, mais non pas toujours la mère qui l'enseigne à sa fille. Quand une nouvelle sorcière a terminé son éducation, les deux femmes s'ouvrent une veine du bras, mêlent leur sang, puis la plus âgée des deux fait avec ce sang une croix sous la croix gauche de son épaule, qui dit : *Cross, cross, safeguarded thou*. Elle doit promettre au diable son âme ou paiement pour le savoir qu'elle reçoit de lui, et pour gage de sa fidélité,

il lui faut marcher sur l'étoile. Mais à sa dernière heure, elle triche le diable, se repent et lui rive son âme, en se faisant absorber par le prêtre, et en déterminant tout son matériel magique. M. A. donne des détails intéressants sur les voyages des sorcières à travers les airs, leur aptitude à se changer en bêtes, à pénétrer dans les maisons par les trous des serrures, à transformer les hommes en animaux, et les incantations qu'elles produisent en ces cas. Il traite longuement des philtres d'amour, dans la composition desquel entrent souvent les os, réduits en poudre, de l'annulaire d'un assassin ou du bras gauche d'un prêtre, et indique les formules et le rituel employés dans les diverses formes d'envoûtement, et dans les charmes destinés à châtier un infidèle ou un ennemi. Le rôle de la magie sympathique est en ces diverses peintures considérable. M. A. mentionne les procédés usités pour rompre les charmes, les pratiques employées pour guérir magiquement les maladies (la danse des sorcières, par exemple), les amulettes efficaces contre le mauvais œil et contre la sorcellerie, les superstitions relatives aux loup-garoux. Toute la science des sorcières est traditionnelle, elles n'ont pas de livres.

TH. DOBSON. *Some Notes on the Physical, Customs and Superstitions of the Parishes of Imbikowen, County Limerick*, p. 12-13. Règles à suivre pour ne pas empiéter la chance de celui chez lequel on entre, ou à qui on emprunte du feu, pour ne pas faire passer son beurre de sa baratte dans la vôtres. Mauvais présages : femme rousse, femme tôle sur un pied ou pieds nus qu'on rencontre. Danger qu'il y a à siffler en mer : on provoquera ainsi la tempête. Les pontes qui chantent « ou ou » amènent le mauvais sort. Superstitions relatives aux femmes enceintes. Vaches frappées et paralysées par les fées. Le mal du roi guéri par l'attachement d'un serpent à la tête. Maladies populaires : on guérit les oreillons en faisant passer l'enfant qui en est atteint sous le ventre d'un âne. Le mauvais œil : les enfants qui regardent une femme rousse dépérissent et meurent. Superstitions relatives aux poissons : les harengs empoisonnés par les sorcières de Lough Suile à la côte d'Ecosse ; la rivière, où il n'y a plus ni saumon, ni truite à la suite de la malédiction de saint Columille, le patron de Dougal. Les sorcières, leurs transformations en lièvres qu'on ne peut tuer qu'avec une balle d'argent, l'enlèvement du beurre et du lait ; le corda de cain qui sert à leurs sortilèges : elle est faite de la crinière d'un cheval ou il n'y a pas un seul crin blanc. Action préventive du fer contre les charmes.

A. NUTT. *The fairy mythology of English literature, its origin and nature* (Presidential address), p. 29-35. M. N. dans son discours, où la plus solide érudition se mêle avec la grâce et la poésie spirituelle et colorée à la fois d'un style brillant et souple, cherche d'une part à donner les raisons du rôle tout particulier, joué par la légende des fées dans la littérature anglaise et d'autre part esquisser les traits généraux de cette mythologie populaire d'où les poètes et les romans du cycle arthurien et ensuite les œuvres des poètes anglais du sixième siècle ont emprunté une ample portion, une portion essentielle pour-

en dire de leur substance. C'est Shakespeare qui est le véritable créateur de nombreux fées, tel qu'il apparaît dans tous les poètes ses successeurs. Il en a, dans la *Songe d'une nuit d'été*, dressé la liste et décrit les habitudes et en des traits qui se sont inspirés des lois de la littérature tout entière. Mais les éléments de sa création, c'est à une source encore qu'il les a puisés : les croyances populaires de son temps lui ont fourni un certain nombre d'êtres bons et les autres, c'est à la littérature chevaleresque des quatre siècles précédents qu'il les a tirés. Ceux qui frappent tout d'abord et qu'il a mis le plus en lumière ne sont pas les plus anciens, ni les plus populaires. Pour le peuple, les fées, les fées-fées, les fées, ce sont des génies qui l'entraînent dans sa tâche de laboureur, d'éleveur, de berger, qui ont sur les phénomènes naturels une action prédominante et dont il peut par la pratique de certains rites se corriger la bonne volonté. Le royaume des fées, la gisanterie qui y régit, la puissance et l'agilité merveilleuses de ses êtres aériens, tout cela n'existe pas pour lui. Distantes matérielles, seules des plantes qu'il se représente sous des traits humains, elles ont sa taille, son apparence extérieure, ses mœurs et ses passions, mais elles sont investies d'une puissance surnaturelle dont il est dépourvu : elles sont apparentées aux dieux égyptiens et aux autres de l'antiquité classique, non point qu'elles se ressemblent, mais parce qu'elles ont même rôle et même fonction. Ce sont ces mêmes divinités rurales qui apparaissent dans la seule arithmétique transformée à coup sûr en leur aspect extérieur, mêlées aux amours et aux aventures des hommes, bien plus qu'aux multiples épisodes de la vie de la terre et des plantes, reconnaissables presque sous le vêtement de leur qu'elles portent, mais toujours à elles-mêmes en leur fond véritable : elles ont en effet, non pas peut-être toute ancienneté, mais leurs parallèles très exacts dans les *Tamlin* du Danemark d'aujourd'hui, qui figurent à la fin dans des *Sagas* épiques, pareilles aux poèmes arthuriens, où ils sont sans cesse mêlés à la vie des guerriers et des dames, et dans des fragments qui appartiennent à une période plus ancienne et où ils apparaissent dans leur ville originelle de circuits des troupeaux, des champs et des forêts. Il semble que c'est en partie à l'influence du christianisme et de l'Église antique qu'est due cette transformation qui a tendu en Irlandais à faire des créatures divinités naturelles, des bois et des herbes investies de deux merveilleux. Les *Tamlin* du Danemark, d'autre part sont les ancêtres légendaires des fées qu'on retrouve vivantes à l'heure actuelle dans les croyances des paysans irlandais, et qui sont les indispensables cours des fées d'Angleterre. Tous les éléments qui entrent dans la composition du merveilleux shéarpearlou ont donc été puisés à une seule et même source, l'antique mythologie celtique, tels que la petite fille des fées, qui peut-être cependant été empruntée aux légendes germaniques. M. K. attribue l'importance prépondérante qu'a prise dans la poésie anglaise le monde des fées, à ce fait que dans ce pays qu'avait même mérité que les autres la culture latine et dont certaines parties étaient

restées à l'état de non influence, les anciennes croyances (surtout demeurées plus vivaces, et que les poèmes arthuriens, d'origine celtique, qui conquièrent l'Europe, ne se trouveraient cependant « si boues » que lorsqu'ils furent lus, recités et chantés en l'ère moderne.

L. GILCHRISTON. *The part played by water in marriage customs*, p. 84-86. Notes sur le rôle joué par les fontaines dans la préparation et la conclusion des mariages, sur la purification pratiquée par les jeunes filles au moyen de l'eau et du miroir ou du poël fait de petits morceaux de bois, pour découvrir leur futur époux, sur la coutume slave qui impose à tout homme qui a vu une fille sur le l'épousee pour lui rendre son baiser. Cf. p. 173-177. L. KANTOR sur le même sujet (coutumes de Palestine, poèmes pérorés émanés par les filles et les égarées de l'ancienne Égypte).

CH. D. LANGE. *Marriage in Ancient Egypt*, p. 85-86. Note sur la coutume, observée actuellement en Égypte, et qui l'a été en Angleterre, en Allemagne, en Normandie, par les femmes qui desirant devenir mères et qui consent à faire une entaille, une incision, parfois en forme de croix, sur d'anciens monuments.

M. C. FRANK. *Charms from Siam*, p. 88-91. Note sur deux amulettes, dont l'une est destinée à rendre invulnérable, et l'autre constitue un charme magique offensif et défensif.

HENRI GOLLANCZ. *The History of Sindbad and the Seven Woe Monsters*, traduit pour la première fois du syriaque en anglais, p. 99-120. C'est la version la plus ancienne des Sept Sages; elle a été publiée pour la première fois par Huthigen à Leipzig en 1879 — elle représente l'original arabe hypothétique, qui se trouve dans la vieille version espagnole et elle est la source immédiate de la traduction grecque d'Andropoulos. M. G. recense, pour l'étude comparative des diverses versions, nos travaux de Compagnon, Naldéche, Monstou et P. Casati (*Miscellanea Sindbad*, Berlin, 1882). La version syriaque est incomplète, la du du manuscrit manque.

H. E. DENNERT. *Death and Burial of the Fjor*, p. 122-127. — Sur Fjor ou Fjor, il faut entendre les tribus qui formaient autrefois le grand royaume du Congo. Les recherches de M. D. ont plus spécialement porté sur les indigènes des anciennes provinces de Ka Congo et de Loango. La très intéressante étude qui suit les insères sur leurs coutumes funéraires est reproduite dans le dernier volume qu'a publié la Folk-lore Society: *Notes on the Folklore of the Fjor*, par H. E. Dennert (O. Naq, 1898). Nous parlerons de ces coutumes, lorsque nous ferons de cet important ouvrage sur les croyances, les pratiques rituelles et la littérature populaire de l'Afrique sud-occidentale, l'analyse détaillée et critique qu'il comporte.

MARY H. KINGSLAY. *The Fetish view of the human soul*, p. 128-151. Dans cette communication, M^{lle} M. Kingsley a présenté en un saisissant raccourci les principaux résultats de ses recherches sur les croyances des populations de l'Afrique sud-occidentale relatives à la nature et aux fonctions de l'âme humaine et

des autres esprits : on trouve dans son admirable livre : *Terris in West Africa* (Mammillen, 1887) dont nous parlerons longuement ici-même très prochainement, le détail des faits qu'elle n'a pu qu'esquisser en ces quelques pages. Voici cependant les traits essentiels de cette belle étude. Il n'y a pas moins de quatre classes d'esprits — ceux qui sont mêlés aux affaires humaines peuvent en représenter en six classes principales. — Tout objet, tout être est composé d'un esprit et d'un corps, d'ordinaire unis, mais qui peuvent se séparer. Au-dessus de tous les esprits, il y a un Dieu suprême; il n'est pas d'importance chrétienne, bien que des traits aient été empruntés à l'enseignement des missionnaires dans l'image que l'on se fait de lui; il ne s'occupe pas des hommes, n'est que très rarement invoqué et ne reçoit aucun culte. Les âmes humaines, même après la mort, restent des âmes humaines; elles ne sont jamais déglottées, mais elles sont puissantes pour le bien et pour le mal des survivants et représentent des offrandes. L'âme doit raisonnablement subir une seconde mort, définitive, celle-là, au bout d'un certain temps. La croyance à la réincarnation est très fréquente. L'homme est donc en général de quatre types, dont trois. L'âme incarnée dans un animal, l'ombre et l'âme des rivières meurent avec son corps. La plupart des cérémonies propitiatoires qui s'adressent aux esprits n'ont d'autre objet que de les tenir à distance. La mort est attribuée dans la majorité des cas à la sorcellerie, on ne craint pas à la mort naturelle par vieillesse. M^{rs} K. donne d'intéressants détails sur les féticheurs et conclut en indiquant les précautions indispensables dans l'interprétation des rites et des croyances des peuples du Congo.

E. LAWSON PRIN. *Folk-medicine in County Cork*. Une partie des recettes sont basées sur la magie sympathique ou le transfert du mal. Dans un cas, se retrouve la presumption de faire passer l'enfant atteint de la sorcellerie sous un animal (cf. H. GARDNER. *Un vieux-riche médical*, 1892).

E. LAWSON PRIN. *A Rural Superstition in the County Cork*, p. 170. Elle consiste en ce que lorsque deux cadavres sont portés au même cimetière le même jour, le dernier qui y pénètre aura à tirer de l'eau pour mouiller les lèvres de toutes les âmes du Purgatoire.

M^{rs} G. A. SEXTON. *Folk-medicine in Ohio*, p. 185-187. Les recettes médicinales reproduites dans ces notes proviennent d'une vieille Allemande, M^{rs} Harper. Certaines d'entre elles ne doivent jamais être communiquées par une femme à une femme, mais passer d'un homme à une femme ou d'une femme à un homme. Elle repose en pour la plupart sur le principe du transfert des maladies. Le rite étudié par M. GARDNER est appliqué dans le cas de gonflement de la rate : on fait tourner l'enfant de l'est à l'ouest autour d'un pied de table ou de chaise.

M. J. WALSH. *Beliefs parallel and coincidences*, p. 196-200. M. W. insiste sur le fait bien établi que dans les pays les plus éloignés, se retrouvent des légendes dont le thème est pareil, et qui cependant ont un ca-

contour local : il indique un parallèle tragique du Hermèsisme, et dont certains traits rappellent le fét des Andes, à la légende allemande du chasseur sauvage, mentionne les multiples traditions relatives aux rocs ou au heros mu-
 thémis d'un monde enchanté qui réapparaissent en les temps à venir, cite un
 genre parallèle indien aux légendes celtiques qui se rapportent aux fées qui
 vivent au fond des eaux et y accueillent les hommes, et donne des détails sur
 la croyance répandue dans certaines parties de l'Inde méridionale, et qui a son
 pendant exact en Sicile à la puissance surnaturelle dont sont doués dans
 l'autre vie les âmes des criminels exécutés judiciairement; dans un grand vil-
 lage pour se constituer la surveillance de l'un de nos spectres, on avait choisi
 son icon à tous les enfants mâles qui étaient nés à l'issue de son exécution.

M. J. MANNING. *Ghost Lights of the West Highlands*, p. 204-226. Très nu-
 mérique et complète enquête sur les croyances actuelles des Highlands sco-
 tlandaises relatives aux lumières et aux flammes dont l'apparition présage une
 mort et qui constituent un parallèle exact aux intérieures brèves. Sur les bois
 isolés, les croyances et les traditions qui s'y rattachent les plus amples détails
 sont donnés. Il résulte des renseignements recueillis par M. M. J. que dans un
 grand nombre de cas, ce sont les flammes elles-mêmes qui apparaissent sous cette
 forme égale et mortelle des âmes maléfiques et maléfiques. Cet article con-
 tient aussi des détails abondants sur les lumières qui sont vues en mer et sur
 la côte. Il renferme deux versions de la fameuse histoire du bonhomme Mère
 qui se terminent par sa transformation en un feu errant. Le fin de sa rencontre
 est en grande partie consacrée à une forme particulière de ces apparitions typiques,
 le *Drong* ou *Drong*, qui semble être en relation plus spéciale avec la mort des per-
 sonnes de quelque importance; c'est une masse de feu, peut-être un dragon de
 feu, un séculisme, un braillard lumineux que en qualité de dragon met avec
 les eaux en un rapport assez étroit.

The sacred Fountains of Mount Peru, p. 281 (extrait des *Bygone* relating to
 Wales and the Marches, 25 nov. 1893). Note sur deux sources surnaturellement
 entretenues dans une fontaine sacrée dont les eaux ont une vertu curative.

M. J. WATKINS. *Snake-Stones*, p. 251-255. Il s'agit en cette note de pierres
 de date très ancienne sur lesquelles sont figurés des serpents et qu'on trouve
 en abondance dans le sud de l'Inde; elles semblent avoir un rôle fécondateur
 et agricole et constituer les monuments d'une religion antérieure à l'invasion
 aryenne; elles ne reçoivent pas de culte officiel, mais elles sont vénérées et les
 hommes leur font des offrandes. Légendes relatives au culte.

W. P. KEN. *Notes on Orontal and other stories*, p. 294-307. M. K. dans cette
 étude sur la poésie d'Orontal cherche à déterminer s'il renferme des élé-
 ments vraiment mythologiques comme l'a soutenu Mullerhoff et Berger,
 ou s'il n'y fait voir que des traditions romanesques sur un thème religieux et
 épiques, la recherche et la conquête de la Turquie sans culture, entraînant l'op-
 tion de Mervel. Il n'arrive pas à des conclusions très fermes. Le motif principal

de cette langue et de son histoire, n'est venu la lire et de l'Égypte, l'Égypte, les aventures d'Ormus à la recherche de la reine du Haut-Séjour, Bible, qu'on lui a dépeinte comme la plus belle princesse de la terre. Le seul fondement réel qu'on puisse donner à une interprétation mythologique du poème, c'est le nom même du héros qui ressemble fort à celui de héros de l'Iroquois, Awerdill, Ormusil, que Thor ramena dans un panier du pays des géants et dont le nom dans la langue suédoise qui s'y transforme en une étale : dans Ormusil, on a voulu voir un anneau avec lequel et en cette double identification peut-être, les aventures d'Ormusil, en cette partie surtout qui ressemble à l'Odyssée, prenaient une signification très vraisemblablement mythique; mais rien ne prouve cependant qu'il y ait autre le nom d'Ormusil et même, ce qui n'est pas certain, il lui l'identifie à Awerdill et ses aventures une véritable connexion. Ces aventures elles-mêmes sont-elles les mêmes, fort diverses et inégales de fragments d'autres récits d'une ancienne légende norrois ou l'œuvre toute simulation d'un romanier de l'époque, tel est la seconde question que se pose M. K., et sans qu'il la résolve d'une façon absolument nette il semble incliner vers la première hypothèse; l'étude de quelques-unes des épisodes de la recherche de la princesse, ceux par exemple de la mer aux ondes épaisses qui reçoit les voleurs et du coqueret que lui apporte dans son entrepasse le pêcheur les et la comparaison du poète avec certains récits parallèles et certains contes populaires la lui font paraître le plus acceptable, pour la première partie du poème du moins. Le fond commun, c'est un conte analogue à celui de Jeanne. M. K. étudie à ce propos spécialement trois histoires de ce type : celle de Sarpis et du Mongol, celle de Kullwakh et d'Olwa et la Hyalmarer Söng. L'étrange ressemblance de certains traits de la Hyalmarer Söng avec l'histoire de Mas Jan Through jette un jour nouveau sur les relations des littératures grecque et islandaise. Il convient de noter dans les deux une l'emploi des contre-charmes par lesquels le héros se venge de celui qui l'a enlevé par un enchantement. À partir de la recherche de la princesse ou de l'oiseau merveilleux.

L'abbé Manning, *Sacred Superstitions & Popular Festivals, with notes on Morris-Dancing in Oxfordshire*, p. 301-324. Description des fêtes célébrées pour le May Day et la Pentecôte à Hampton-la-H-Buch, de la « chasser de la Pentecôte » dans le forêt de Wyckwood, à Inchingham, par exemple, et de la course-mania de Lamb Ale qui avait lieu à Kirtlington le lundi de la Trinité. Ces diverses coutumes se rattachent au cycle des fêtes rurales et agraires, des fêtes de la végétation, qui ont été étudiées par Mannhardt et Frazer. A la fête en soi, les principaux rôles sont tenus par un Seigneur et une Dame de mai, portant des insignes (masses, épée, etc.), tout couverts de rubans et de fleurs et par un Jack-in-the-green. Le Seigneur et la Dame (un jeune garçon et une jeune fille) s'embrassent de temps à autre tout en chantant. A la fête de la Pentecôte, un musicien, huit danseurs morrisques (*Morris-dancers*), un bouffon et un porte-

après leur partie de cortège. Le porte-épée porte un gâteau dont des tranches sont distribuées aux assistants qui doivent en recevoir chacune quelque argent ; ces tranches de gâteaux portent bonheur. La nuit de la Pentecôte, dans les villages qui bordent la forêt, les habitants sont réveillés au son des trompes d'écorce que sonnent les organisateurs de la fête. Au point de jour, on part en corps pour les bois, on y abatte avec les villageois du voisinage, et on y tue trois daims pour chacun des trois principaux villages. L'homme qui est arrivé premier à la mort du daim a droit à la tête et aux cornes ; une fois la tête écorchée dans l'arrière-pensée où on l'a portée en triomphe, on se partage en deux morceaux en petits morceaux qui portent bonheur et assurent le mariage des amoureux. La fête comprend l'exécution d'un bal et d'un concours de verrière, des danses « moresques », la distribution de tranches d'un gâteau particulier et des repas en commun ; le samedi le daim est solennellement mangé par les chasseurs. A la fête de l'Agnieu, où des coutumes pareilles se retrouvent, le trait essentiel c'est qu'un agneau, le premier né de la saison et le plus beau du troupeau, est promu processionnellement sur les épaules d'un des paysans, les pattes attachées et trois bœufs du village. A la fin de la fête, on tue un autre agneau et de sa chair, on fait des pâtes dans l'un desquels on met la tête tout entière avec sa laine. A Rindington autrefois, en jour-là, les filles de la ville devaient sucrer, les mains attachées derrière le dos, après un agneau gras, et celle qui réussissait à le saisir avec sa bouche était proclamée Dame de l'Arbreau et le lendemain, il était solennellement mangé. M. Maunier raconte l'habitude ressemblante qui régnait aux fêtes à certaines fêtes agraires de l'Inde qui ont été étudiées au détail par M. Goussier (*Khénobryon ou Folk-lore*, p. 25-26). L'article se termine par une notice sur les danses moresques, en Angleterre. L'auteur donne en appendice des chants qui sont chantés à cette occasion à Hampton.

W. Crooke, *The Busting of a God, a study of the bases of History*, p. 325-326. Dans ce livre intéressant méconnu, M. Crooke aborde plusieurs questions d'une haute importance pour l'intelligence des pratiques rituelles en usage dans les diverses religions. — Après avoir rappelé les rites usités chez les Sémites pour déterminer le lieu à habiter par intervalles la pierre sacrée, élevée au lieu d'une théophanie, et qui plus tard deviennent l'idole, il expose en détail les cérémonies qui sont accomplies dans l'Inde pour triompher l'esprit du dieu dans l'image qui lui est consacrée. Il décrit d'abord le rituel pénitentiel de l'Hindouisme, tel qu'il se trouve rapporté au chap. xxix de Manu's Purana, dont il publie la première traduction anglaise, qui est due au bibliothécaire de l'India Office, M. Towney, puis celui qui est encore aujourd'hui en pratique à Bombay, et il en trouve le prototype dans les cérémonies qu'accomplissent les prêtres magiques de certaines tribus dravidiennes de l'Inde méridionale pour capturer les esprits ou les divinités qu'ils veulent obtenir dans une telle ; il les compare aux rites analogues en vigueur dans l'ancien Mexique et au pays scin-

divers, et du cérémoniel observé à la fête du Chaud Jaire ou son transfert à une collégiale ou le dieu Krishna qui animait l'ongulaire. A ce même ensemble de conceptions se rattache l'idée qu'on retrouve dans la Nouvelle-Inde, dans l'Inde, en Chine, de l'incruster aux lieux des défunts une sorte de exotisme matériel (tiges de roseau, figurine de arala, image de papier, etc.), où elles puissent se fixer et s'incarner. De ces rites découle la croyance à la volonté propre des idoles et à leur capacité de se mouvoir (M. C. donne de nombreux exemples de ces mouvements et de ces déplacements attribués aux statues des dieux); de là aussi, la croyance que l'action du dieu se fait sentir là où est son image et la coutume d'emprunter des idoles qu'on sait puissantes; de là enfin, l'habitude pour empêcher le dieu de quitter son sanctuaire et de priver ses adorateurs du bénéfice de sa présence, pour empêcher aussi des esprits hostiles, des ennemis ou des jaloux de s'approcher de lui, de fixer solidement ou d'enclouer au statuaire. Les lieux ont du reste pour rôle secondaire d'établir entre le dieu et le culte qu'il doit protéger un contact plus intime et plus direct. Lorsque le dieu est enfermé, emprisonné, en qui arrive en nombre de cas, c'est bien pour l'empêcher de fuir, mais une autre idée se mêle à celle-là, l'idée même qui fait voler les idoles, celle de les soustraire à des regards profanes et d'éviter leur vue et leur contact dangereux aux non initiés aux mystères divins. Cette conception peut revêtir une autre forme encore; lorsqu'un dieu ou un esprit est particulièrement maléfique, on s'efforce parfois de le fuir, d'en empêcher l'entrée dans un vase qu'on recelle et qu'on le tient à sa merci. M. C. applique ces données à l'interprétation du passage d'Homère où est raconté l'emprisonnement d'Arès par les fils d'Aloos (Hérodote, V, 330 et seq.), au commentaire desquels sont consacrées les sept dernières pages de son article.

N. W. THOMAS, p. 379. Un très curieux conte populaire qui mérite d'être reproduit : En 1850, une dame qui visitait une pauvre femme dans le sud-est du Lancashire eut la conversation sur la religion. La femme lui dit d'abord qu'elle n'avait jamais entendu parler du Christ, puis se reprenant, elle lui demanda si ce n'était pas lui qui était venu demander à manger à une pauvre femme, qui lui avait répondu qu'elle laissait bouillir des pierres dans son pot pour faire croire à ses enfants que c'étaient des pois. L'homme lui avait dit alors de lever la couvercle, elle le fit et trouva le pot plein de pois.

MARION MAR PHILL. *Folk-lore of the Hebrides*, p. 360-363. Légendes relatives aux fées, aux esprits, à l'homme à queue, aux marmousets. A relever la sainteté du mercredi, jour où les femmes ne se devaient pas peigner sous peine de malchance, la bienveillance des fées pour les hommes, l'idée que le diable est un animal de mauvais augure et son apparition en certaines circonstances un présage de mort (*manndh*). L'usage de l'urine comme charme contre les marmousets.

J. H. BARNES. *Some country remedies and their uses*, p. 295-300. Un grand nombre de nos recettes médicales mettent en jeu une telle magie sympathique, soit de transfert du mal.

A. R. GOMZ. *The Falmouth day-pie*, p. 390-392. Ce sont des pains de prunes qui se faisaient tous les ans pour la fête de Falmouth et dans lesquels on cachait un petit cube de porcelaine. M. G. voit dans cette coutume la trace très effacée d'un ancien culte local.

L. MARTELIN.

(A suivre.)

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'Histoire des Religions à Paris. — Voici le programme des conférences qui auront lieu cette année à la section des sciences religieuses de l'École des Hautes-Études à la Sorbonne.

I. *Religions des peuples non chrétiens.* — M. L. Massignon : Les croyances relatives à la survivance de l'âme, les météores, à 2 heures. — L'astrologie chinoise et les manéges hindous, les vendredi, à 9 heures.

II. *Religions de l'Extrême-Orient et de l'Asie-que ancienne.* — M. Léon de Hout : La doctrine du Kien-ai, ses interprètes et ses apologistes. — La religion des Bouddhas, les mardi, à 2 heures ou quart. — Explication de la Chronographie religieuse de l'Extrême-Orient. — Exercices pratiques pour l'interprétation des termes philologiques chinois dans les principaux diccionnaires indigènes, les jeudi, à 2 heures ou quart.

III. *Religions de l'Inde.* — M. A. Foucher : Éléments de philosophie Nyaï et Vedānta, les mardi, à 3 heures. — Explication et commentaires des Upanishads, les mercredi, à 2 heures.

IV. *Religions de l'Égypte.* — M. Assolant : Explication des textes gravés sur le sarcophage du Sûi Ier (saïte), les mardi, à 6 heures. — Explication de la vie du maître Mouta d'Abydos et de quelques autres appartenant à la Haute-Égypte, les jeudi, à 10 heures.

V. *Religions d'Irān et des Sarmates occidentaux.* — M. Maurice Vernes : Examen du livre des Parvāns, les mardi, à 3 heures et demi. — Commentaires de l'Avistāna religieux d'Irān, les vendredi, à 2 heures et demi.

VI. *Religion zoroastrique et manichéenne.* — M. Israël Lévi : La doctrine du salut zoroastrien, les mardi, à 4 heures. — Explication des Avesta de Nābād-Nābād, les mardi, à 5 heures.

VII. *Religions et religions de l'Asie.* — M. Harpey Demicheli : Explication du Gōmā, avec le commentaire théologique, historique et grammatical de Harpey, d'après l'édition de M. Finckler, les vendredi, à 2 heures. — Explication de quelques inscriptions sassanides et byzantines, les mercredi, à 4 heures.

VIII. *Religions de la Grèce et de Rome.* — M. Tournier : La religion des Athéniens, avec la dévotion romaine, les mardi, à 10 heures. — Les cultes athéniens ou romains, les mercredi, à 10 heures.

IX. Littérature chrétienne.

I. M. A. Assolant : L'état chronologique de la première littérature chrétienne et de la formation d'un recueil du Nouveau Testament (saïte et saïte), les jeudi, à 2 heures. — Étude critique du texte et des sources du livre des Actes des Apôtres (saïte et saïte), les jeudi, à 10 heures.

1^{re} M. Eugène de Faur : La morale chrétienne au IV^e siècle dans ses rapports avec la philosophie grecque : Tertullien, les jacobins, à 31 heures. — Explication de textes antiques relatifs à l'histoire des protestants aux trois premiers siècles, les mardi, à 4 heures et demie.

2^e Histoire des dogmes.

1^{re} M. Albert Réville : La doctrine du Pélagius au commencement du IV^e siècle d'après la *Confessio* de Den d'Augustin, les mardi et les jeudi, à 4 heures et demie.

2^e M. H.-F. Picavet : Les Académiques de Chartres et la Contre Académie de saint Augustin, les jeudi, à 4 heures. — Bibliographie de la scolastique, Le moyen-âge au moyen âge, les vendredis à 4 heures trois quarts.

3^e Histoire de l'Église chrétienne. — M. Jean Berthe : Histoire de la formation de l'Église chrétienne dans l'Empire romain, les mercredi, à 4 heures et demie. — Étude critique de l'authenticité du 1^{er} Évangile et des traditions relatives à l'apôtre Jean, les mercredi, à 4 heures et demie.

4^e Histoire du droit canon. — M. Esmein : Histoire et théorie du droit de patronage, les mardi, à 4 heures. — Le droit des pouvoirs au droit canonique d'après la *Corpus Juris canonici* et ses décrets, les mercredi, à 2 heures.

5^e École libre

1^{re} M. J. Duranby, Histoire des monnaies d'Israël d'après : La première église de Jérusalem, les mercredi, à 2 heures, et les vendredi, à 3 heures.

2^e M. A. Quatrem : Religions despro-Babyloniens : Monographies de la religion ébraïque depuis les inscriptions d'Assur-Bana jusqu'aux décrets de Nabonid, les mardi et les mercredi, à 4 heures.

3^e M. G. Hartmann, Religions de l'ancien Mexique : Étude des documents archéologiques de l'ancien Mexique, les mercredi, à 4 heures trois quarts.

PROFESSEURS RÉGULIERS. — Notre collaborateur M. Adolphe Lédere, résident de France au Cambodge, vient d'achever la grande œuvre de codification et de traduction des lois cambodgiennes à laquelle il travaille depuis plusieurs années; il publie en deux volumes le résultat de son long et patient labeur (1). Il n'est pas besoin d'insister sur les services pratiques qu'un tel ouvrage, qui paraît de suite avec les inscriptions et avec le concours du gouvernement général de l'Indo-Chine française, rendra à tous les administrateurs et les fonctionnaires de la République au Cambodge. Mais si nous signalons tel ou livre, c'est qu'en plus d'un de nos lecteurs, il est peut-être l'initiateur de la religion d'un très haut intérêt. Ces lois, nos mœurs et nos péchés, sont empreintes d'un caractère religieux et se résument d'une origine religieuse un grand nombre de jours pres-

1. A. Lédere, Les *Lois cambodgiennes*, Paris, T. Lethoux, 1904, 2 vol. in-8 de xiv-344 et 362 pages.

scripions ne sont intelligibles que par la connaissance des croyances et des rites du bouddhisme cambodgien et certains d'entre elles font sur des pratiques rituelles un jour précieux. En quelques passages même, au premier chef surtout, il nous est donné des fragments de théologie et de cosmogonie d'un grand intérêt. Mentionnons rapidement quelques-unes des parties les plus importantes de cet ouvrage pour l'histoire religieuse : la récite cosmogonique de la restauration de la terre et de son repeuplement (I, 9-20); les parades d'Indra (Etyimologie), ou les obligations morales du juge (I, p. 28-30); la loi sur le sacre des rois (p. 37-66); la loi sur les traditions du passé qui est en grande partie consacrée aux diverses pénalités auxquelles peuvent être soumis les religieux et à la condition des esclaves sacrés (p. 123-175); sur les pleurs aux funérailles et le deuil (p. 324); sur les fautes des épouses (p. 245-290); sur les règles matrimoniales auxquelles les religieux (p. 245 et sq.); sur les relations amoureuses qui troublent le repos des ascètes et autres asiles sacrés (p. 326 et sq.). Dans les lois mêmes sur les successions (p. 220-264), certains traits sont à retenir, qui mettent en évidence l'importance des rites funéraires. Dans toute la loi pénale, mention fréquente est faite des crimes de sorcellerie, des mauvais sorts jadis volontairement ou involontairement (Code de procédure, t. II); un titre spécial est consacré aux oracles, p. 225-232. Nous ne pourrions ici qu'indiquer l'importance et l'intérêt d'un livre qui mériterait une étude spéciale et sur lequel nous aurons sans doute à revenir.

Dans le numéro de juillet-août de la *Revue Normande et Percheronne illustrée*, M. Lottin a donné la description détaillée de trois des fêtes cambodgiennes les plus intéressantes : ce sont trois fêtes domestiques : la fête du bon ber ou du bon père ou du rasage des cheveux sauvages qui correspond à une nuit du baptême de l'enfant; la fête du bon ber ou fête de la tonte des cheveux qui est la fête de la puberté, de l'initiation, et la fête du bon ber ou fête de la tonte des dents qui est pour la jeune fille la fête de la nubilité. Il signale la retraite de deux moines l'été du soléil qui précède cette dernière fête qu'il croit d'origine aborigène.

Il a en outre consacré deux articles de la *Revue Scientifique* (20 octobre et 6 novembre 1893), à l'étude de la Divination chez les Cambodgiens qui font suite à l'article qu'il avait publié dans le n° du 2 février 1893 du même recueil sur la Sorcellerie chez les Cambodgiens. Ces articles qui reposent sur l'analyse de trois petits manuels de divination, sur le commentaire qu'en a fourni à M. L., un lettré, et l'observation directe des pratiques en usage pour prendre les présages favorables ou défavorables, contiennent en outre un série de recettes et de formules magiques de guérisons, et les indications des rites à observer lors de la construction des maisons.

M. Lottin s'est également occupé des tribus aborigènes, qui ont gardé leur

genre de vie d'autrefois, leurs anciennes coutumes et leurs anciennes croyances. Il a fait sur les Peoung une série d'articles dans l'*Asiatick Researches and the Magazine* (nos des 7, 8, 11, 14 et 16 septembre 1895, *Voyage au pays des Peoung*) où il relève un grand nombre de traits importants de leur vie religieuse et sociale qu'il a été à même d'observer par ses yeux. Ces articles contiennent en particulier des indications sur les coutumes funéraires et la culte des ancêtres et sur les croyances animistes chez les Peoung.

M. R. Basset, notre éminent collaborateur, a fait paraître une édition de la version arabe du *Tableau de Cébès*; le texte est précédé d'une brève et substantielle introduction et d'une traduction, qu'accompagnent d'abondantes notes. M. B. a pris pour base de son travail l'édition d'Elischmann, corrigée à l'aide du texte grec (éd. Præschler) et d'un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris (V. Catalogue des mss. arabes de la Bibliothèque Nationale, n° 3967). Les différences avec le texte grec sont signalées dans les notes de la traduction. Dans l'introduction est exposée à grands traits l'histoire du livre. Après avoir brièvement rappelé la biographie de l'écrivain arabe Abou 'Alî Ah-med ben Mohammed ben Ya'qoub er Râzi, plus connu sous le nom d'Ibn Miskawayh, qui fut le trésorier et l'ami du prince bouffe Adhad Eddâoulat, donne la liste de ses ouvrages perdus et la description des traités de ceux de ses livres qui nous ont été conservés, une Histoire, qui va jusqu'à l'année 312 de l'hégire, un traité de morale : *Le Livre de la Purité*, et une compilation où il tenta de réunir les enseignements des sages de toutes les nations et de toutes les sectes, et qui précédait un exposé de didactique des préceptes de la sagesse. (*Ummid'ou el Akher*), la traduction du *Tableau de Cébès* est incluse dans une des sections de ce livre). M. B. indique rapidement quelles sont les hypothèses que l'on peut former sur l'attribution de cet ouvrage moral et sur la date probable de sa composition : il adopte la théorie de Præschler et en fait l'ouvrage d'un stoïcien contemporain ou à peu près de Sénèque. Il recherche alors quelle a pu être l'influence exercée par ce petit livre et fait l'histoire sommaire des principales éditions et versions. Il est à peine besoin de dire que ce travail se recommande par les mêmes qualités de soin, de conscience, d'exacte et abondante érudition qui sont comme la caractéristique de tout ce que publie M. Basset.

De M. Basset encore, une curieuse monographie sur *La Nation formée de Jellès* (Oran, Fouquet, 1896, 1 broch., in-8 de 19 pages); c'est une étude sur une légende arabe d'Espagne dont nous possédons plusieurs versions, tant chrétiennes que musulmanes et qui semble avoir pour origine ce fait probable-

(1) Le *Tableau de Cébès*, version arabe d'Ibn Miskawayh, publiée et traduite avec une introduction et des notes par R. Basset, directeur de l'Ecole supérieure des lettres d'Alger, Alger, P. Fontana et C^e, 1898; pet. in-8.

ment historique, que malgré l'opposition du clergé, le roi Andronic, à son avènement, manquant d'argent et obligé de lutter contre les févres et les perturbations de son prélatissime Willes, se résolut à faire ouvrir un bazar appétissant à l'éguse de Tolde et à succès, grâce aux générosités de ses prélatssements. Le souvenir de cette évocation s'insomma dans l'esprit populaire à la grande-universallement répandue de la chanter ou de la maison interstitie, et on fit de cette rupture d'une sorte d'interdiction rituelle ou magique la cause de l'événement des Amies en Espagne; dans le mystérieux édifice que formaient vingt-quatre serrures, on n'avait trouvé, dit la légende, que des figures d'Arasas, et direct avec leurs turbans, leurs arcs et leurs flèches. Il y a là un très curieux exemple d'application intuitive de la loi de sympathie qui régit une bonne part de la magie tout entière. Le court travail de M. H. est une très utile et précieuse contribution à l'étude de cette question primordiale de la formation des légendes et en particulier des légendes historiques.

..

En relisant un article que nous publions ici nous nous sommes souvenu de la place du soléisme dans l'évolution religieuse. Nous nous sommes aperçus qu'une inadvertance nous avait fait dire que d'après les recherches de Siegmund dans les cinq religions des cas observés, sur lesquelles nous possédions des indications précises, la racine des mots devait être attribuée exclusivement à la culture moderne elle survivante par les ans des idoles (T. XXXVI, p. 255, l. 10) : il faut lire les trois enlignes. Nos conclusions d'ailleurs, d'après nos recherches personnelles, que le chiffre ludique par Siegmund et qui synthétise les résultats auxquels il est parvenu est un chiffre trop faible.

L. M.

ÉTATS-UNIS

Les cours de sciences sont plus que jamais en faveur aux États-Unis. Nous devons mentionner notamment ceux qu'organise l'École ambulante des Études comparées, connue sous le nom de *University of Comparative Religion*. Sa prochaine session se tient cette année à l'École de l'État du Maine. Les organisateurs, s'inspirant de la pensée qui a animé le Comité du Parlement des Religions à Chicago, font appel, sans distinction de confession, à tous ceux qui croient un pareil enseignement « de nature à élever l'esprit, à élargir les sympathies, et à stimuler la nature spirituelle », mais ne s'adressent particulièrement aux professeurs de religion et de morale, mais qu'aux universitaires dévoués de se préparer à leur tâche en s'instruisant les bases philosophiques et morales des cultes étrangers. Il est bon d'ajouter, si-on dans le pourcentage, qu'aucune propagande ne sera octroyée en faveur d'un système quelconque. Le but de l'enseignement sera entièrement non-confessionnel.

Les cours qui auront lieu les jours, dans la matinée, du 1^{er} au 31 août comportent les matières suivantes :

1° *Les rapports de la Science avec la Religion*, par le directeur de l'École, M. Lewis G. Janes, bien connu du public américain pour ses *Essays de philosophie et de morale*;

2° *Les Proposées Adverses*, par M. N. Schmidt, professeur de langue et de littérature allemandes à Cornell University;

3° *La Philosophie du Vedanta et les religions de l'Inde*, par le canonnier Sâradassanda, un brahmine qui confère avec grand succès, depuis un an, à New-York et à Washington, sur la culture intellectuelle et religieuse de son pays;

4° *La Littérature, la Morale et la Philosophie du Tâleant*, par le rabbin J. Klaus Koplz;

5° *L'Éden et le Paradis*, par un ecclésiastique d'Helandén, Edvin L. Noholm;

6° *La Religion et la Philosophie des Égyptes*, par Vincent Bagharji Gaudin, qui représente la communauté des Égyptes au Parlement des Religions;

7° *L'Assignement de Jésus*, par M. Jean Du Roy, un jeune docteur strasbourgeois d'Hindelsberg.

Les Éruditions font eux-mêmes leur sélection. Des maisons lui ont été prises pour leur procurer des logements à proximité du local des cours.

SUÈDE

M. Emil Fehr, professeur de lycée à Stockholm, dont les *Studia in aranda antiqua* ont déjà été signalés dans la *Revue de l'histoire des religions*, L. XXVIII, p. 238, vient de publier en suédois une étude des plus intéressantes sur Lucrèce. Après une introduction de 22 pages, l'auteur présente un exposé rationnel du De Natura, en y intercalant d'excellentes traductions métaphoriques des passages les plus importants. Il semble que M. Fehr ait bien pénétré dans la pensée du grand disciple d'Épicure et qu'il ait atteint le but qu'il s'est assigné, c'est-à-dire d'offrir le texte aux élèves de Lucrèce. M. Fehr ne fait connaître ni son traitement comme littérateur, mais surtout comme philologue et philosophe. Ses contributions à la critique du texte de Lucrèce sont surtout heureuses, et quant au contenu du poète, son exposé révèle une connaissance approfondie de la philosophie antique et de la philosophie moderne. Sur les conceptions religieuses, il y avait peut-être quelques objections à faire; page 5, par ex., l'auteur affirme que les idées les plus effrayantes de la mort et de la vie future appartenant à une époque primitive du développement de la religion, la théorie des religions démontre clairement, au contraire, que si le séjour de l'âme après la mort est assez fréquemment représenté comme un endroit désolé et triste, les notions de l'autre vie n'ont point tout d'abord le caractère de châtiment et que ce n'est qu'à une époque relativement récente qu'apparaît cette notion de l'autre monde comme un lieu de torture. — N.-K. 1.

1. Fehr (Emil), F. Lucrèce Carus en Suède. Stockholm, Fær Hægrum, 1900, in-8° de 16-150 pages.

HOLLANDE

La Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne ouvre annuellement les sujets mis au concours par elle :

1^o Pour l'échéance du 15 décembre 1899, la Société demande :

I. *Un mémoire traitant de l'histoire et du développement des Eglises nationales dans les Pays-Bas.*

II. *Une étude établissant quels sont les facteurs nationaux et quels sont les facteurs internationaux de la Réforme dans les Pays-Bas.*

2^o Pour l'échéance du 15 décembre 1900 :

III. La Société demande : *Une histoire, tirée des sources, du séparatisme chez les Réformés des Pays-Bas au xvi^e et xvi^e siècles.*

Tout mémoire qui parviendra après le terme prescrit sera exclu du concours.

Le concours reste ouvert jusqu'au 15 décembre 1899 pour les mémoires traitant de libre arbitre, en tenant compte spécialement des théories modernes sur la corrélation des phénomènes psychiques et des phénomènes physiologiques.

La Société accorde un prix de quatre cents florins aux auteurs des ouvrages couronnés. Ces ouvrages sont imprimés aux dépens de la Société et publiés par elle.

Pour être admis à concourir, les mémoires doivent être écrits nettement, en caractères romains, et rédigés en hollandais, en latin, en français ou en allemand. Est exclu du concours tout travail écrit en caractères allemands ou bien trop indéchiffrable au jugement des directeurs. La concision, pourvu que le caractère scientifique du travail n'en souffre pas et que la pensée du sujet le permette, est très désirable.

Les mémoires ne doivent pas être signés, mais marqués d'une devise et accompagnés d'un billet cacheté, portant la même devise en suscription et contenant le nom et l'adresse de l'auteur. Le tout doit être envoyé franco à M. le pasteur H. P. Barnard, docteur en théologie, directeur-secrétaire de la Société, à Amsterdam.

Les auteurs des ouvrages publiés par la Société dans ses Œuvres ne peuvent, sans l'autorisation des directeurs, en publier de nouvelles éditions ni des traductions.

Les auteurs des ouvrages non publiés par la Société peuvent les faire imprimer aux Indes. Le manuscrit envoyé par eux pour le concours est la propriété de la Société, mais peut leur être rendu sur leur demande.

J. R.

Le Gérant : BAUME LEBLANC.

DIEU AZTEC DE LA GUERRE

Vitzilopochtli	Huitzilopochtli
Ça n'a rien d'humain	Séulement un homme
Ça n'a rien d'humain	Séulement un mortel d'humain
Nécessité	Nécessité
Tetzcotli	Epouvantable
Atlatl	Turcotte
Tetzcotli	Kuchikotli
Ça n'a rien d'humain	Fauteur de querelles
Tetzcotli	Organisateur de batailles
Tetzcotli	Créateur de guerre
Ça n'a rien d'humain	Ma de lui il s'agit de
Tetzcotli	Qu'il lançait
Tetzcotli	Son serpent de feu
Humaitzotli	Son bâton à feu

1) *Huaitl* = humain, personnel, solitaire, mortel = signifie aussi = chef suprême ». Il sert à qualifier Montezuma et est employé dans la formule sacrée : *ya huaitl ya huaitl ya huaitl huaitl* = le chef suprême, entre autres, Epouvantable *Huitzilopochtli* (Sahagun, Ms. Madrid, f. 30).

2) = Magicien, sorcier, nécromant, image, déguisement, représentation, travestissement, mystère ».

3) *Tetzcotli* = épouvantable, effrayant, terrible, scandaleux », surtout que le dieu était à la fois à son étrange naissance et à son étrange fin.

4) = Diviseur, pervers, fou, exécutif, turbulent ».

5) = Trompeur, fourbe, rusé, railleur, marchand ».

6) = Organisateur de batailles, capitaine de guerre ».

7) = Créateur de guerre, appelant aux combats, seigneur des batailles ». *Huaitl* = créateur », titre donné aux délégués des gentes au conseil tribal et au chef suprême militaire du Mexique, généralissime de la confédération du Mexique, Texcoco, Tlacouco, le *Huaitl* = chef (humain) des hommes (humain) », le roi, l'empereur des Aztèques. (Ch. G. Baynaud, Introduction à l'étude des religions du Mexique.)

8) *Huaitl* = serpent de feu », serpent, bâton (de *Huitzilopochtli*, Au figuré : = mal, malice, fausseté, etc. ».

9) *Huaitl* = conseil, conseil de guerre, conseil à faire la fin » : les Mexicains traitaient entre les deux une certaine ressemblance. tel en est tel

<i>Quinononagui</i> <i>quigill</i> . . .	Qui signifie guerre.
<i>Tonotitlitchinalli</i> . . .	Sang et feu.
<i>Auk</i> <i>iniquan</i> <i>chicq</i> <i>inichingq</i> . . .	Et quand sa fure s'envenime,
<i>matlitchingq</i> . . .	Des ennemis étaient liés,
<i>Tlanchitlitchingq</i> . . .	Tes ennemis indignes étaient liés.
<i>Tonotitlitchin</i> <i>iniquan</i> . . .	Les marchands les baiguèrent,
<i>Auk</i> <i>in</i> <i>matlitchingq</i> . . .	Les ornent de
<i>Nichitlitchin</i> <i>iniquan</i> <i>in</i> <i>matlitchingq</i> . . .	Pendants d'opélie (en plumes) du co-
	thure.
<i>Quinononagui</i> . . .	Requies du serpent de feu.
<i>Matlitchin</i> . . .	Ceintures.
<i>Matlitchin</i> . . .	Ornements.

synonyme de *matlitchin*. Au figure : « protection, parer, mal, malade ; tuer, etc. ». Ce passage pourrait être traduit comme *Quinononagui* *matlitchin* *iniquan* *quichitlitchin* : « Il donna saux en malade aux guerres » aidé par l'usage.

1) *Tonot* « dieu, divin, plénitude » ; *chic* « son de la mer, eau, merveilles d'écoulement et de progression » ; *in* « dans », *matlitchin* « sang, feu, malade (matlitchin-in) ; *quichitlitchin* « divin, parer » ; *matlitchin* « prêt, humble » ; *Matlitchin* ou *Tonotitlitchin* le sang et l'écoulement, embrassant tout et de feu (Matlitchin-Tonotitlitchin), guerre, bataille ; un synchisme de la guerre donné par le mot *Bois* (n° 575 de la collection *Bois*) est composé de 1° le bachelier et les *Matlitchin* donnaient les autres *Matlitchin*, 2° le sang de l'écoulement par tout du feu.

2) Le mot de *matlitchin* « sang, baigué » était plus spécialement donné à l'écoulement pendant les fêtes du nord *quichitlitchin* et représentait *quichitlitchin* « la sage écoute, l'écoute regard », dieu des guerres en plumes et *Matlitchin*.

3) *Matlitchin* « bachelier, prêt, écoute ». Les femmes aztecs portaient aujourd'hui du feu pendant en plumes d'oiseau-matlitchin.

4) *Matlitchin* (de *matlitchin* « armes, combat, bachelier, bachelier » et *matlitchin* « prêt ») « bachelier » (bachelier) ; *matlitchin* au, vers, plumage en notation du feu de l'écoulement par tout ; appelé aussi *matlitchin* . Au figure : « feu, combat, prêt, chef, prêt ». L'écoulement de l'écoulement est un oiseau écoute de turqueses, grand comme un oiseau, un bec noir et pointu ; les plumes du poitrail sont violettes, celles du dos d'un bleu qui devient plus noir sur les ailes, celles du la queue multicolores de bleu, de vert et de noir ; au vol du feu le donne sur les ailes à l'écoulement de l'écoulement. M. Sola (l'écoulement) a vu la notation bachelier des fêtes bachelier (l'écoulement) *Matlitchin* *iniquan* *quichitlitchin*.

5) Série de bachelier, l'image du bachelier bachelier, portée sur le dos par *Matlitchin*.

6) *Matlitchin* « feu, prêt, écoute, prêt, prêt ; polémique, guerre ». *Matlitchin* « l'écoulement d'écoulement, écoute de 21 ailes, écoute ». On pourrait aussi traduire par « son du feu, écoute du feu, bachelier » *Matlitchin*.

7) *Matlitchin* « bachelier » à l'écoulement du feu, en peau de bachelier, bachelier, dit *Matlitchin*, au bachelier de la messe.

Tzotzil :	Tzotziles :
Oyocotl *	Rufoya *

Tel est, avec la déficiente orthographe de l'époque, le texte extrait (et traduit) par M. Daniel G. Brinton du manuscrit natif de l'*Histoire des choses de la Nouvelle-Espagne* écrit par le Père Bernardino de Sahagun, et conservé à Madrid dans la bibliothèque privée du Roi.

L'auteur même de ce texte, on fit (comme de tout son manuscrit) une adaptation castillane que MM. Rami Simón et Jourdanet traduisirent ainsi :

« Livre Premier, Chapitre Premier.

« Qui parle du principal dieu, appelé *Uitzilopochtli*, que les Mexicains adoraient et auquel ils faisaient des sacrifices.

« Ce dieu, appelé *Uitzilopochtli*, fut un autre Hercule, de taille élevée, de force considérable, très belliqueux et vivant du carnage. Il entreprenait les guerres comme un feu dévorant, toujours redoutable pour le parti qui lui était opposé. Il portait sur son écuison une tête épouvantable de dragon vomissant des âmes. Il était armé comme on voit des diables en robe, et se transformait souvent en oiseau ou en bête diversés. Les Mexicains en firent grand cas pendant sa vie, à cause de sa

1) Tzotzil, espèce de quelques de quitta indienne, jadis et tantes : comme cela sont toutes les Mexicains en composant des poèmes en espagnol.

2) Tza, préfixe agn, agn ou agn (Ocho) : « envoyer des personnes quelque part, conduire quelques ». Héroïque : quitta, préfixe agn : « envoyer à quelqu'un ».

3) On a remarqué que, comme le dieu était le voyage, les messages des Mexicains au siège chef de guerre.

4) Congrès International des Américanistes à Berlin. — *Alg-Veda Américain*.

5) Huitztlapochtli. — Only a subject, — Only a mortal war, — A champion, — A hero, — A soldier of peace, — A doctor, — A maker of war, — An attacker of battle, — A lord of battles, — And of him it was said — That he fought — the dragon serpent, — His fire took; — Which means war, — Blood and meaning; — And when his festival was celebrated, — Captives were slain, — Wounded ones were slain, — The prisoners were slain — And they were slain : — With blood-sides of seven battles, — Holding his serpent torch, — Guided with a belt, — Remains upon his arm, — Wearing turquoise, — As a master of messengers. (D. Brinton, *Alg-Veda Américain*.)

« force et de son adresse. Après sa mort ils lui rendirent les honneurs d'un dieu et lui sacrifièrent des esclaves en offrande. Ils s'étudiaient à choisir pour cela des hommes grassouillats, et ils prenaient soin, pour mieux honorer cette divinité, d'orner les victimes des oreillons et des mentonnirées dont ils faisaient habituellement usage. Il y en a un autre dieu semblable, nommé *Camaxtle*, dans la république du Tlaxcala. »

Qu'est ce Huilzilopochtli que la double mais trop brève description de Sahagun nous présente comme le principal dieu des Mexicains ? Est-ce, ainsi que très formellement le dit le bon moine, un Héraclès, un homme divinisé ? Doit-on, au contraire, ayant grande méfiance du profond amour des vieux auteurs pour l'échémérisme, ne considérer ce lanceur de foudre que comme une pure création du cerveau humain ?

En une étude parue en 1894¹⁾ il a été partiellement répondu à ces questions par la comparaison de ce dieu avec Quetzalcoatl et Tezcuilipou. Essayons aujourd'hui de plus complètement reconnaître les multiples rôles de ce complexe personnage, et pour cela exposons tout d'abord, d'une façon aussi détaillée que possible, sa légendaire histoire et ses rites et décrivons son temple.

I

HISTOIRE

1.

Comme tous les autres membres de l'Olympe mexicain, Huilzilopochtli est fils de la grande déesse-mère *Teteo-mim* « la mère des dieux ».

Son histoire particulière lui donne cependant une autre mère.

1) O. Raymond, *Les trois principaux dieux du Mexique* (Revue de l'histoire des religions, mars-avril 1894).

2) *Teteo*, pluriel de *tetot* « dieu », nomifié « mère ».

la Flèche du l'Anahuac, connu sous les noms divers de *Coatlícu* « Jefe de serpents », *Coatlantzin* « notre père du lieu des serpents », *Chimalman* « celui du bouclier » et *Chimotpan* « sur le bouclier ». Ce dernier titre ne lui est donné que dans un très court hymne nahuatl conservé par Sahagun et que voici :

Служба печати • www.sps.sibstat.gov.ru

inimalipau chipuqun, naya, mirimku yantlatoya,
inimalipau chipuqun, naya, mirimku yantlatoya.
Cantare Ingula, ingula maxyauq inuauq oya
quimil moq-mitlatuq taltuq quimimula oya maxyauq inuauq.

ՆՆՄԱՍՆ ԵՐԻՆ ԵՐԱՍՏՈՒՄԻՆՆԵՐՆԵՐԸ:

Chimlipan était vierge quand le enfant l'Orateur de guerre,
Chimlipan était vierge quand elle enfant l'Orateur de guerre,
sur le Chimlipan le travail : au milieu de la montagne il avait ;
la terre trembla quand il ne fit homme.

Cette double filiation du dieu pour le nom duquel nous adop-
terons momentanément la traduction classique « le Calibri Gan-
cher » n'a rien qui soit spécial à Huastlotepecilli ou même au
paysan mexicain : de lointaines et très différentes mythologies
en offrent de nombreux exemples.

1) Cautel e respect, bunușu, bătut pentru a nu se lațuși, a nu se lăsa.

Ἡ Πίστις • ἡμεῖς, ἀποστόλοι • τοῦ • πατρὸς •

3) L'absence de bouclier au lieu d'un revêtement synthétique, l'aluminium, provoque un rouillement instantané par la formation d'une couche d'oxyde d'aluminium qui ne protège pas le métal.

4) Plante les 4 minutes précédentes de l'essai en 1 jour, au du vie de mureur, Schagun et Chimalpimentel a qui porte les boeufs :

*) Die am besten ist die bei den meisten Menschen im Alter von 70, 80, 90 Jahren.
Die = Hygiene.

6) Le mot des serpents a l'ind. = munt. Des s. Hapsernis Indragyph-
quantité par un demi-serpent yéant du signe = artemis / des monts et des
loux.

77. *Am. Mus. Nat. Hist.*

8) China's pen was a virgin when she brought forth this advice of baptism. — On the Centopea and her lake, on the mountain the Imperialists say, as he became a man (only two ears) was thicker, when as he became a man. (1) (Hinduism, 184) — (Vide Introduction.)

[illegible]

Coutlicou-Chimulipan vivait donc près de 'Tula' sur le Mont des Serpents. Divers récits et l'hymne précédent la disent vierge. D'autres légendes prétendent au contraire qu'elle était déjà mère des *Centzonhuitznahna* « les innombrables sorciers méridionaux » et du *Coyotauhqui* « le grand (sainte) parée à l'antique » ; c'est l'une de ces légendes que nous allons rappeler. Un jour Coutlicou balayait, suivant sa dévote habitude, le sommet du mont sacré¹⁾ lorsque soudain sur elle du ciel tomba une bourse de plumes jolies ; sans plus faire attention à l'étrange origine de cette touffe et ne voulant pour une amusetta interrompre sa pieuse occupation, elle la mit en son giron sous sa jupe pointée de serpents. Sa tâche faite, elle voulut reprendre le céleste envoi, mais, à surprise, les plumes avaient disparu. Si sur le moment elle s'inquiéta fort peu de ce mystère. Il n'en fut plus de même lorsque quelque temps après, avec une stupefaction d'autant plus grande que depuis la mort de son époux elle n'avait pas connu d'homme, elle s'aperçut qu'elle était enceinte. Cette constatation, ses enfants ne tardèrent guère à la faire à leur tour ; à quel point ils en furent scandalisés est incroyable. « Qui donc l'a fécondée ? Quel est celui qui nous a envoyés d'infamie ? », s'écriaient, furieux, les Sorciers. Non moins irrités, leur cœur concupiscent : « Frère, tuons notre mère, car elle nous a déshonorés en devenant enceinte à notre insu », et tous l'approuvèrent. Ayant eu vent de la sinistre décision, Coutlicou fut remplie d'effroi, mais de son sein le divin bébé la consola : « N'ais point d'épau-

1) C'est la Tula mythique, sur le Coatepec mythique, la Jérusalem « sainte » des Mexicains.

2) *Centzonilli* « quatre cents, multitude », *Auitl* « épine, vent », *nahua*, plural de *nahuatl* « sage, sorcier, devin », etc.

3) *Coyotl* « chat, faucon, un grand ardeur, grand », *auhtl* « paré à l'antique ».

4) Un bréviaire pourrait ergoter et dire : « Coutlicou était vierge. Les Centzonhuitznahua et le Coyotauhqui sont les enfants d'une de ses sœurs par le sang ou même simplement par le bon goût ; Huilolapocalli n'est leur frère que parce qu'il appartient à la même famille maternelle, à la même grand-mère ; leur mère est sacrée ».

5) D'après Clavigero elle se promenait dans le temple de Tula.

vante, je sais ce que j'ai à faire. » Cependant, sans cesse excités par la Coyolxauhqui, les Centzonhuitanahua sentaient s'accroître de jour en jour leur vertu, une indignation, aussi s'accroissent-ils pour le combat et ces aspirants au parricide s'attachèrent les cheveux en torsades à la façon des guerriers vaillants. L'un d'eux, Quauhtlicue, les trahissait et allait tout rapporter à son futur frère qui lui avait recommandé : « Oh! mon oncle, regarde bien ce qu'ils font, écoute ce qu'ils disent, car je sais ce que j'ai à faire. » Résolu au meurtre, les Sorciers partirent, armés de toutes pièces, brandissant de menaçante façon leurs dards et ornés de banderoles au papier et de plume. A Quauhtlicue qui était monté en toute hâte le prévenir le dieu non encore né demanda : « Où sont-ils maintenant? Regarde bien. » Les successives réponses : « A Tzompantlan ». — A Coaxacoatl ». — A Petlatl ». — A mi-mont » firent fauter à cette question répétée. Enfin le guerrier se s'écrier : « Ils approchent. Coyolxauhqui est à leur tête.. Les voici! » A peine ces derniers mots étaient-ils prononcés que le Colibri Gaucher naquit, tout armé, tenant au bras gauche sa conchacha azurée appelée *tenouchtli* et sa droite sa lance éblouissante, la jambe gauche grise et ornée de plumes vertes, sur la tête un panache de même couleur. Son visage était rayé transversalement de ses excréments d'enfant, ce que l'on appelle « *couleur infantile* ». Ses cuisses et ses bras étaient rayés de bleu. Il était

1) Deux dards par poignée.

2) « L'un des tzompantli ». Tzompantli « pleur à l'âme » ou en d'autres termes une désertion. Si le tzompantli a deux « lés », abou tant ». Représente l'homme qui est par un tzompantli composé de deux pièces collées et de l'autre traversée et auquel est fixé par les tempes ou ailes une anneaux (panache) ornée d'un « lés » (zompantli donne en outre la lecture phonétique du nom; la lecture si ne s'exprime pas; l'un n'est pas d'un « lés » tzompantli être représenté par uniquement par deux ou trois dards (l'élément) avec leurs autres panaches ou les tzompantli par le signe tzompantli (l'élément) des autres et des lés.

3) « L'un d'eux des serpents ». Xilli « sabbat », ce « lés » de l'un (l'élément) tzompantli (l'élément) par un serpent venant de l'autre (l'élément) qui a une lésion la suite; ce qui a été entendu ou remplacé par l'un ou par l'autre.

4) « L'un des nœuds ». Petlatl « nœud, point », c'est-à-dire de l'un. Hicoglyphes une nœud, par conséquent l'un ou l'autre.

5) Yoa ya yillan tlalcam ya tzompantli miltzoya yllamachuan (Schlegel).

ainsi parfaitement effroyable. Il ordonna à un nommé *Tachacalqui* « l'habitant de notre maison » de mettre le feu au *zinb-coatl* au serpent en bois de pin. Le serviteur obéit. Ce fut avec cette arme que le dieu soudoya, mit en pièces, la Coyolxauhqui dont la tête resta, terrible témoignage du châtiment, sur la sierra. Puis se levant et saisissant ses armes redoutables, Huitzilopochtli pénétra jusqu'à la plume les Centzonhuitznahua qui dans leur épouvante non seulement ne pensèrent plus à attaquer mais n'essayèrent même pas de se défendre; pourchassés quatre fois autour de la montagne, voyant déjà plusieurs des leurs étendus sans vie, ils supplèrent leur jeune frère de leur faire grâce, mais il ne voulut rien entendre et presque tous furent massacrés; les rares survivants s'enfuirent jusqu'à *Huitztlan*¹. Le vainqueur recueillit un riche butin et le donna à sa mère à l'exception des armes appelées *aneruhuitl* qu'il se réserva. Ce fut alors qu'il regret, soit à cause de sa scandaleuse naissance, soit à cause du cet affreux combat, le surnom de *Tetzauitl* « l'effrayant, l'épouvantable, l'étonnant, le scandaleux » ou de *Tetzauhtecotl*². Les Mexicains prétendaient que leur rituel était copié sur celui qui désormais fut suivi sur le Coatécatl.

2.

Le *livre d'Or et Trésor indien*³ qui comme le *Codex Chimulpopoca* admet plusieurs âges du monde ou *xpéuls* complète ainsi qu'il suit cette légende.

Les deux divinités existant par elles-mêmes et habitant le troisième et dernier ciel, *Tonacatecuhli* « le Chef du notre

1) *Catqui* « habitant », *au* « notre », *chacalli* « maison ».

2) « Le cad ». Représenté graphiquement par une épée (*huitztli*) de maguay.

3) Composé de *teotl* « dieu » et de *tetzauitl*.

4) G. Raynaud, *Le Livre d'Or et Trésor indien de Namoy de Fuzueles* (L'Asiennet scientifique, n° 54, 55, 56).

5) *To* « notre », *teuacatl* « chair, viande », *tecuhilli* « chef »; ce dernier mot est une expression aussi peu précise que l'ancien maya. Je rectifie dans ce passage la détestable orthographe du *Livre*.

chair » et son épouse *Tamcacihuatl* « la Dame de notre chair » ou *Xochiquetzal* « le Bouquet de plumes », engendrant quatre fils. L'aîné, *Tlhuacamm Tezcatlipoca* « le brillant miroir dont nous sommes les yeux », qu'adorèrent sous le nom de *Camaxtli* « les gens de Huexotziuco et de Tlaxcala, naquit tout rouge. Le second, le plus méchant et qui domina les autres, était le noir *Tezcatlipoca* « Le troisième fut *Quetzalcóhuatl* « le serpent emplumé ». Le quatrième, le plus petit, *Omtecutli* « deux fois Chef, Chef suprême » ou *Mixcóhuatl* « le nuage-serpent », fut nommé *Huitzilopochtli* par les Mexicains parce qu'il était gauche¹⁾; ils le prirent pour leur divinité principale parce qu'on le considérait comme tel dans le pays d'où ils vinrent et parce qu'il était plus particulièrement le dieu de la guerre; il naquit sans chair, n'ayant que les os, et vécut ainsi six cents ans pendant lesquels les dieux ne firent rien.

En la quatorzième année après l'inondation qui avait mis fin à l'Âge du monde appelé *Atamatiuch* « soleil d'eau », *Tezcatlipoca* fit quatre cents hommes²⁾ et cinq femmes³⁾ afin que le soleil eût des gens à manger. Les hommes ne vécurent que quatre ans, mais les femmes restèrent en vie. Mortes enfin à leur tour la

1) *Cihuatl* « dame, maîtresse, femme-chef ». C'est la lecture donnée par Toton (sans « la ») de *cihuatl* « femme ». Est-elle à tort identifiée ici avec *Xochiquetzal* ?

2) *Xochitl* « fleur, bouquet », *quetzal* « plume ».

3) *Tl* « nous (soumes) », *tlhuacamm* « gens, créatures », *tezcatl* « miroir », *popoca* « brillant ». Le *Livre* donne *tlhuac*, peut-être pour *tlhuac* « rouge » Sahagun (I. VII, ch. 2) cite *Thlhuac Tezcatlipoca* « le rouge Brillant Miroir ».

4) Ce dieu de la chasse et de la guerre à Tlaxcala était plutôt apparenté à *Huitzilopochtli*.

5) Dans la suite du récit les deux *Tezcatlipoca* n'en font qu'un.

6) Je me contente ici des traductions classiques.

7) Deux « deux fils ».

8) *Mixtli* « nuage ». Dérivé de la racine et du terme.

9) Je ne disais pas, j'extrait.

10) *Atl* « eau », *tezcatl* « miroir ». Chaque soleil est désigné d'après la catastrophe qui le termine.

11) Quatre cents. C'est-à-dire en très grand nombre (les hommes naissent de cinq couleurs : rouges, blancs, noirs, jaunes et bleus).

12) D'elles descendait, dit le *Livre*, le *Atlatl* « la Arme », le *Atlatl* « la Arme », le *Atlatl* « la Arme » par *Tezcatlipoca* et identifié à *Quetzalcóhuatl*.

Jour ou fut fait un nouveau soleil, celles-ci laissèrent sur terre leurs mantos que les habitants de Tula vénéraient encore quand vinrent habiter sur le Coatapall les Aztèques émigrants. Les cinq femmes étant revenues errèrent dans la montagne, s'y tirant du sang de la langue et des oreilles et s'y livrant à d'autres macérations en l'honneur des dieux; après quatre années de cette pleure existance, l'une d'elles, la vierge Coatlicus, prit quelques plumes blanches qu'elle cacha dans son giron; elle devint enceinte et d'elle bientôt alla naître une nouvelle fois Huitzilopochtli; il était déjà ne plusieurs fois, car étant dieu il pouvait tout ce qu'il voulait. Alors revinrent à la vie les quatre cents hommes; s'étant aperçus que Coatlicus était grosse, ils voulurent la brûler vive, mais Huitzilopochtli naquit soudain tout armé et les tua tous: ils furent alors proposés à la garde des dieux; les habitants de Cuicac brûlèrent leurs corps et les ayant pris pour dieux célébrèrent pour la première fois dans la sierra la fête de Huitzilopochtli.

3.

Les deux récits que nous venons de résumer ont, le dernier surtout, un caractère mythique très prononcé. Beaucoup plus exhémériste est l'histoire suivante racontée par l'illustre américaniste Italien Bernardino Batuzini. Pendant leurs longues migrations les Aztèques avaient pour guide un chef très renommé, *Huitzilón* « le petit collier » que le cri répété *hui-tou-ou* « allons, allons, allons » d'un oiseau-manche avait déterminé à quitter Aztlan avec les siens. Étant près d'années et de vagance, ce Manché américain fut enlevé une nuit en vue de son armée et de son peuple et présenté à *Tetzumhtecotl*, « l'effrayant dieu », qui, sous la forme d'un monstre horrible, lui commanda de s'asseoir à sa droite, ajoutant : « Sois ici le bienvenu, ô vaillant capitaine :

1) « Bouclier de la terre », traduit Garma; mais plutôt « Bou (ou) des pierres précieuses (cristall) » ou « Bou jaune (cristal) ».

2) Dérivé de *huitzilitla* « collier ». D'autres récits l'appellent *Huitzilo-pochtli*.

Je suis fort reconnaissant de ta fidélité à mon service et au gouvernement de mon peuple; il est temps que tu te reposes car tu es déjà vieux et les grandes actions te méritent d'être le compagnon des dieux immortels. Retourne donc dire à tes fils de ne point s'affliger si à l'avenir ils ne te voient plus comme un simple mortel, car du haut des neuf cieux tu les contempleras avec bienveillance. Dis-leur aussi que lorsque je t'envierai l'humaine enveloppe, je laisserai à ton peuple orphelin et affligé ton crâne et tes ossements, afin qu'il soit consolé dans sa tristesse et qu'il puisse consulter tes reliques sur la route à suivre; lorsque le moment sera venu, il sera montré aux vains le pays que je leur destine; ils y édifieront un grand empire et y seront l'objet du respect des autres tribus. » Huizilopochtli fit ainsi qu'il lui était ordonné et, après une entrevue pleine de tristesse avec son peuple, il fut enlevé aux cieux. Les Aztèques en larmes conservèrent son crâne et ses ossements que des prêtres appelés *teomacoma* « porteurs du dieu » portèrent jusqu'à Tenochtitlan dans une riche litière; pendant longtemps le crâne parla à ses fidèles, leur réclamant souvent des holocaustes humains, ce qui fut l'origine des sacrifices.

Historini termine son récit d'allure un peu biblique par ces mots : « Ce dieu était appelé autrefois comme aujourd'hui Huizilopochtli, car les notables le croyaient assis à la gauche de Tezcatlipoca; ce nom vient de Huizil et de *nepoche* « main gauche »¹.

D'après d'autres récits plus exhéméristes encore, Huizilopochtli, le guide de la tribu en marche, disparut une nuit, ayant tout simplement succombé sous les coups des jaloux de son pouvoir magique, des prêtres, dont toute la constante attention, toute la prudente habileté de sa très jeune sœur, *Malinalxochitl*, « fleur de liane », ne parvinrent pas à déjouer les ténébreuses machinations.

Lois d'attribuer ce rôle touchant à Fleur de Liane, certains

1) Je ne discute pas en ce moment, je rapporte.

2) *Malinalli* « liane », *xochitl* « fleur ».

légende prétend qu'elle se sécha un jour avec son frère et que tandis que celui-ci accompagné de ses partisans allait s'établir sur la Montepul, elle et ses fidèles continuèrent leur route jusqu'à Mexico. Si cette légende avait quelque fondement historique, elle pourrait symboliser une ancienne scission de la tribu aztèque.

4.

Dans son histoire des migrations aztèques, le *Livre d'Or* ne considère encore Huitzilopochtli que comme dieu. Il nous dit comment les Mexicains emportèrent d'Aztlan le plan de son temple, en quels lieux ils lui édifièrent des *teocalli* « maison divine ». Il raconte qu'à Tula, alors ville des *Chichimecs*, le dieu aztèque apparut sous la forme d'un uéget, les habitants l'entendirent ensuite pleurer sous terre et apprirent que c'était parce qu'ils devaient tous mourir, ce qui leur advint quatre ans après¹. Alors arrivèrent à Tula les Mexicains qui édifièrent à leur dieu un temple où furent placés, remplis de copal et d'autres offrandes, les carabollabres plus tard en usage. Puis le récit continue, monotone, disant et les arrivés et les départs et les temples édifiés et les sinistres hiéroglyphes.

Tous les actes des émigrants sont dictés par le dieu sur ce point Salagun (livre X) concorde. C'est enfin sur l'ordre de Huitzilopochtli que les Aztèques se fixèrent au milieu d'un grand lac et y édifièrent la ville de *Tenochtitlan* « lieu des nupals

1) *Calli* « maison ».

2) Dans son récit des migrations tout joint par Tezcatlipoca à Quetzalcoatl, Salagun se borne à citer Huitzilopochtli comme l'un des trois dieux importants adorés par les Aztèques à Tula, puis comme le jeune enfant que le Rikikari Mami faisait danser sur ses bras.

3) *Tenochtitl* « nopal creusé », le *teocalli*, lieu « lieu, abondant, lieu abondant en ». Le *teocalli* ne s'explique (est « porte », *nochtli* nopal « nopal ») est une tour, ruquette, lieu de sacrifice, temple (C'est le nom du village de Tula depuis le Mexique) qui est à l'état sauvage des les Aztèques en ché et dans les prairies, un fruit de *teocalli* « nopal de paille » (*teocalli* « paille », à la fois paille et le nopal ou le cactus) (*teocalli*). Le *teocalli* classique « lieu du nopal sur la porte » est la trop fidèle lecture graphique du schéma du *teocalli* composé de deux ruquettes de nopal (*nochtli*, ruquette de

raux » à cause de leur nouvelle demeure¹; une partie des émigrants s'appela désormais *Tenochca*.

II

TEMPLE

Tous les auteurs s'accordent à décrire le temple de Huitzilopochtli comme le plus beau de Mexico. Il y en avait huit autres presque aussi riches et environ deux mille² moindres.

Le temple de Huitzilopochtli, celui que Sahagun appelle le Grand Temple, portait le nom trop significatif de *Tlacateotl* « lieu où l'on coupe les gens ». Ainsi que tous les autres édifices du même genre il servait en outre de sépulture, en des salles inférieures, pour les personnages d'importance. Son enclos, entouré de murs, formait à peu près un carré dont chaque côté avait pour longueur une portée d'arbalète. La muraille, en grande partie construite en grandes pierres liées les unes aux autres en forme de serpents en relief enlucés de diverses faucons et dont la vue horrifiait si fort les *Padres*, avait nom *Catepanthi* « mur de serpents ».

Tout autour de la cour, des maisons dont celle muraille n'était que la paroi extérieure servaient d'habitations à cinq mille³ prêtres et servants du temple. A chacun des quatre côtés il y avait une grande salle entourée d'un assez grand nombre de chambres hautes ou basses et toutes remplies d'armes et de mu-

¹ Et non parce qu'ils avaient des pêcheurs provenant de lointains pays, comme le prétend Sahagun.

² Ce chiffre doit comprendre les plus petits sanctuaires, les chapelles annexes, les autels de campagne.

³ *Tlacatl* « coupe », *teotl* « couper », ce chiffre l'oncille.

⁴ *Tapantli* « mur ». (*Tapal* « pierre », *panthi* « mur, rang », ligne, file »).

⁵ Chiffre probablement très exagéré.

nitions : c'était là le véritable arsenal de la tribu¹. A l'intérieur de trois autres grandes-salles lambrissées par le haut et peintes de figures atroces étaient de petites chaudières fort obscures et remplies d'une infinité d'idoles de toutes les tailles, noires mais barbouillées de sang; la *précieuse liqueur* humaine formait une croûte de plus de deux doigts d'épaisseur sur les parois latérales et de près d'un demi-pied de haut sur le plancher car on ne nettoyait jamais; bien que ce fût la chose la plus puante du monde, les prêtres, habitués à cette odeur, n'accordaient qu'aux principaux chefs l'envie et cependant peu enviable faveur de pénétrer en ces foyers pestilentiels.

La cour, si vaste que huit à dix mille personnes y pouvaient danser tout à leur aise², contenait plusieurs jardins où l'on cultivait des fleurs et des fruits pour le service des autels et où l'on élevait un grand nombre d'oiseaux divins. Parmi les fontaines, il y en avait une qui attirait plus spécialement les fidèles lors de la fête de Huallopochtli; l'eau de cette source appelée *Tespuatl*³ « l'eau noire des perroquets jaunes » était prise par les prêtres pour les cuisines et pour divers autres usages. En outre du produit relativement minime de ces jardins et de la deserte des lieux, le personnel attaché au temple avait pour subvenir à ses besoins les contributions obligatoires de plusieurs villes.

On pénétrait dans l'enceinte par quatre grandes portes ouvertes aux quatre points cardinaux et se répandant. A chacune d'elles commençaient une belle chaussée de trois à quatre lieues de longueur; ces quatre voies se croisant allaient, l'une à *Tlaxcohuac*⁴,

1) Dans chaque ville le grand temple constituait la principale fortification, la dernière réduit de la défense suprême.

2) Le jour de l'entrée de Cortez était fête de Huallopochtli et huit mille danseurs, armés de poignets, se trouvaient en cette cour.

3) *Hual* « jaune », oppose le perroquet au jaune plumeux « *atl* » noir « *atl* » non « *atl* ». C'est le troisième-huitième adjectif de la description du grand temple par Sahagun.

4) « Dans les annes, *tepetl* » Les Indiens se servaient des petits fûts de *tlacatl* pour se purger le sang. Ville tlapaca dans la pays de Mexahuacan, aujourd'hui Tapachula, à l'ouest de Mexico, la plus faible des trois villes sacrées. Elle ne payait que la vingtième des tributs voisins.

l'autre à *Tepoyacac*¹⁾, la troisième à *Coyohuacan*²⁾, la quatrième à l'embarcadere des canots³⁾.

Au-dessus de chaque portail se dressait, le visage tourné vers la chaussée et semblant montrer le chemin, une statue de pierre à laquelle les arrivants faisaient une pieuse révérence; cette idole donnait son nom à la porte. Lorsque fut créé le soleil, raconte une légende, les dieux se disputèrent de très véhémentes manières pour savoir de quel côté du ciel il apparaîtrait, et c'est pourquoi furent partagées entre eux les portes du temple. Le fronton de celle qui regardait l'orient était orné de serpents. Après avoir franchi cette entrée principale il fallait gravir un escalier de trente marches de quatre toises de longueur, bien couvertes et séparées du pourtour par une rue. Au sommet de ces marches une promenade de trente pieds de large, toute plâtrée de blanc, entourait une palissade artificielle faite de soixante à quatre-vingt arbres très grands et très gros, plantés à une toise l'un de l'autre; ces arbres étaient tout percés de haut en bas de petites trous dans lesquels entraient des languettes tournant ainsi d'un arbre à l'autre et à chacune desquelles les prêtres liaient, après que les chairs en avaient été mangées dans un repas sacré, vingt crânes de victimes qu'on y laissait jusqu'à ce qu'ils tombassent en morceaux. Cette horrible palissade était le *Huey Thompsonitl*⁴⁾, « le grand tamponail, les grands pieux à tête » de Huizil-

1) « À la pointe du vent ». Représenté graphiquement par un mont (tepalc) ayant une pointe, au nez (punta). La lecture *tepayacac* de Silvio Simoes donne « L'au du mont des roses », qui serait représenté par une poignée de roses (punta) ayant de sept centimètres des monts. Au nord de Mexico, se trouve une Notre-Dame-de-l'Immaculée; la mère de Jésus y a complètement remplacé (temple, statue, pèlerinages) l'Amal (Yoni) des dieux. La ville est située sur une hauteur.

2) « Lieu où il y a des rochers ». Coyotl « regard mexicain, myrte », sans marque possessive, avec « des ». Représenté graphiquement par un canot fatras, au pied levé, la langue hors de la bouche, une tige ronds au milieu en corps humain (huicoyotl). Cette ville est située au sud du Mexique.

3) À l'extrémité orientale de la ville.

4) Certains auteurs attribuent quatre statues à chaque porte.

5) Huey « grand », Thompsonitl « tête », tamitl « pieu, tirageau, ring ». C'est la quarante et unième édition de Sahagun.

pochili; les têtes qu'elle portait étaient celles des gens sacrifiés pendant la fête du quinzième mois. Gomara ajoute que la pyramide tranquée sur laquelle se dressait le trompantli était elle-même faite en pierres, chaux et... crânes venant au dehors de la maçonnerie leurs dents; à chaque extrémité se dressait une tour où les crânes disposés de même façon étaient simplement incrustés dans la chaux, sans aucune pierre; Andres de Tapia, ayant un jour rempli les têtes des pîlux et celles de la pyramide, niais non celles des tours, en aurait trouvé cent trente six mille¹.

Au centre de la cour s'élevait une autre pyramide tranquée qui par un temps serula se voyait au-dessus des plus hautes édifices de la ville. Sa base formait un rectangle d'un peu plus de cent cinquante pas de longueur sur cent quinze ou cent vingt de largeur. Jusqu'à sa plate-forme supérieure on comptait cinq étages dont chacun était en retrait de deux pas sur le précédent, ce qui constituait des barbacanes découvertes et sans parapets. Les deux petits côtés et l'un des grands étaient en glacis: le quatrième, au couchant, soutenait un escalier d'environ cent vingt marches fort étroites et d'un empan du haut. Cet escalier montait droit, de sorte que sur trois côtés il y avait entre un étage et l'autre un recouvrement occupé sur le quatrième par les constructions des degrés². Toute cette pyramide était bien appareillée en pierre fort belle et en chaux.

Au sommet on arrivait à une plate-forme de huit à dix toises de côté, couverte de sarciaux de jaspe blancs et rouges et très brillants. Les piliers ou appuis d'une sorte de balustrade qui régnait tout autour étaient tournés en forme de coquilles d'escargots et revêtus sur les deux faces de pierres noires semblables au jais et jointes à l'aide d'un bitume rouge et blanc. Aux deux

1) En admettant, à raison des habitudes de numération rituelle des Mexicains, quatre-vingt-cinq pas de vingt toises, on trouve cent-trente-six mille crânes, ce qui donnerait tout à peine mille têtes pour la pyramide; ces deux chiffres, le dernier surtout, semblent très improbables, très exagérés.

2) Cette construction était identique, aux dimensions et aux matériaux près, pour toutes les pyramides tranquées du Mexique et de Yucatan.

côtés de ce balcon, au bord de l'escalier, deux grands Indiens, les bras en croix, tenaient des sortes de chandeliers d'où sortaient comme des manches de croix terminées par des panaches de plumes vertes et jaunes et de larges franges de mêmes couleurs. En avançant un peu on se trouvait au *techeatl*, pierre des sacrifices; c'était une pierre verte, haute de cinq pieds et large de cinq mains, en dos d'âne et du haut de laquelle coulait jusqu'en bas un ruisseau formé par le sang. Vis-à-vis mais un peu plus en arrière, deux petites chapelles si voisines l'une de l'autre qu'à peine eût pu passer un homme dans l'espace resté libre. Chacune de ces petits sanctuaires, bien ouvré de bois par le haut, était surmonté de trois églés faits de grosses solives et autre menuiserie richement sculptée; le tout était d'une telle élévation que du sommet on pouvait tout à son aise contempler non seulement Mexico mais le lac tout entier et les villes qui le bordaient. Trois des côtés de chaque chapelle étaient en maçonnerie peinte de figures diverses; le quatrième, celui qui regardait l'escalier, était en boiseries d'un beau travail encadrant un rideau servant de porte. Par devant, dans des cassolettes contenant de l'encens de copal, brûlaient les cœurs des victimes humaines. Sur cette terrasse on voyait en outre le *huay teponastli*¹⁾, « grand tambour », tendu de peaux de serpents gigantesques et orné de deux flancs à la ronde, et un nombre infini d'objets divers tels que coutelas sacrés, trompettes, porte-voix, etc., le tout baigné de sang. Les cérémonies s'accomplissaient en grande partie dans l'espace compris entre la balustrade et les sanctuaires et pouvaient ainsi être vues des gens du peuple qui se massaient du côté du levant. L'intérieur de chaque chapelle, aux murs et au parquet tellement couverts de sang séché qu'il s'en exhalait une épouvantable odeur, était décoré d'étouffes riches, de plumes précieuses, d'émeraudes, de joyaux et d'ornements d'or constituant un trésor d'un prix inestimable.

1) « Le grand *teponastli* ». Le *teponastli* était une sorte de tambour formé d'un tronc de bois, ayant dans la partie supérieure deux ouvertures oblongues sur lesquelles on posait une ou deux baguettes garnies du bout en caoutchouc; cet instrument rendait une sorte de gramma dédaillée ou même un roucou.

Dans l'une de ces chapelles se dressait énorme et monstrueuse la statue du dieu chabonien de la pluie *Tlaloc*¹.

Dans l'autre sanctuaire, celui du droite, un géant obèse en bois, au visage affreux et odieux, représentait Huixtillopochtli, autrement dit *Huixtli Xanabqui* « le ciel bleu ». Sa tête et son corps étaient couverts de nœuds; par-dessus, des perles de toutes les grosseurs, des pierres, des petites pièces d'or gravées, des colliers de *sacot*, le tout chargé et surchargé d'oiseaux, de serpents, de poissons et de quelques fleurs et ornemens d'anthéistes, de chalcédoines, de turquoises, d'émeraudes, etc.; ces ornemens adhéraient à l'idole au moyen d'une colle faite de racines farineuses. Le front entièrement bleu; une bande de même couleur allait, en passant sous le nez, d'une oreille à l'autre. Un masque d'or, avec des yeux écarlates et étonnables en matière brillante semblable au verre², couvrait la face. Un autre masque d'or sur lequel était peint un crâne cachait le derrière de la tête. Collée sur la tête, une riche touffe de plumes en forme de bec de colibri³; la crête et le bec étaient en or brun très foncé; le reste de cette sorte de casque était formé des plumes vertes, longues et pliantes, qui fournait la queue du *quetzalcoatl*⁴. A la main gauche le dieu tenait une ranchoche bleue, la *tenuch*, sur laquelle se détachaient cinq pommes de pin en croix faites en plumes blanches⁵; du haut de ce bouclier le long de plumes jaunes portait un *pantli* « drapeau » et quatre flèches

1) *Tlalil* « terre ». L'élément terrestre est mis à tort *Tuxtillopoctli* pour *Tlaloc*.

2) *Huixtli* « ciel », *xanabqui* « bleu de ciel, azur ».

3) C'était probablement de la macraëste.

4) C'était la culture des papaviers de l'Asie (Cherubier-Asiatique). Dans les pechucos le visage du dieu est représenté couvrant par la grande feuille de l'oiseau-mouche; d'où on qu'on appelle *huixtli-xanabqui* « animal d'oiseau-mouche »; parfois ce bec est remplacé par une longue langue rouge que le dieu porte sur le front et qui a pour épithète « *huixtli* » couleur rouge ».

5) « L'oiseau quetzal ». Les plumes de la queue de cet oiseau (Phœniceus *Marino*, famille des Trogonidae) étaient d'un vert foncé à reflets d'or; on les considéraient comme la plus précieuse pierre.

6) Tels étaient les boucliers de Mexico et de Texcoco.

bleues¹ à pointes d'obsidienne. Comme les guerriers torréfiers le divin combattant portait, fixée à l'épaule, une brillante banderole d'or. Sa main droite était armée du xihcoatl ou mamalhuatl, grande massue bleue, en bois de pin, ayant la forme d'un serpent rampant. Les bracelets étaient d'or, les sandales bleues. Un tablier de riches plumes vertes, garni d'or, pendu à son cou, tombait jusqu'aux pieds; par dessus il était vêtu d'une mante verte. Il portait un collier formé de dix coeurs humains, la plupart en or, quelques-uns en argent, surmontés de pierres bleues. Un grand serpent d'or ceignait ses reins. Ses cuisses et ses bras étaient bleus. Le haut escabeau aztèque sur lequel il avait assis et qui symbolisait son pouvoir absolu et sa caste de dieu avait pour nom *Ihuicatl* « ciel » et un globe du même couleur le soutenait; des deux côtés de ce globe portaient quatre bâtons terminés à chaque extrémité par une énorme tête de serpent en bois; ce *teotipalli* « divin siège » servait à porter en public la statue du dieu. Chaque ornement était un symbole. À côté de Huizilopochtli, dans la même chapelle mais sur une autre litère, la statue, plus petite, de son aîné, de son vicaire, de son messager, *Paynal*², armé d'une courte lance et d'un bouclier enrichi d'or et de pterocères³.

(A suivre.)

Georges RATNAUD.

1) Ces fleches et leur axe avaient été, dit une légende, envoyés du ciel aux Asteques pour leur permettre d'accomplir de grandes promesses et immédiatement invincibilité celui qui en était armé.

2) *Teotl* « divin », *ipalli* « siège ». Nom donné aux litères, aux sièges sur lesquels étaient assis ou couchés les divinités et les principaux chefs.

3) « Rapide ». Appelé aussi *Paynalton*, diminutif de *Pynal*. Dieu de la guerre, prêtait ses soudaines alarmes; son appel obligeait tous les hommes valides à prendre les armes.

4) Voir la représentation du temple dans le *Coder Ixtlilxochitl* (E. Hahn, Documents pour servir à l'histoire du Mexique, Collection Gaupill).

LA SURVIVANCE

DU CULTE TOTÉMIQUE DES ANIMAUX

ET LES RITES AGRIAIRES DANS LE PAYS DE GALLES

Dans le folklore d'un pays se trouvent mêlées des superstitions provenant de diverses races. Toutes les tribus qui sont venues en Angleterre avant l'ère historique avaient leurs croyances à elles. Elles trouvèrent sur le sol de la Grande-Bretagne d'autres tribus qui avaient également leurs cultes et leurs croyances. Les envahisseurs dont l'histoire nous parle apportaient aussi avec eux leurs religions particulières. Nous rencontrons maintenant, dans le folklore des îles Britanniques, des traces de toutes ces croyances diverses. Il convient de disposer les faits de telle façon qu'on puisse distinguer nettement les sources d'où ils proviennent. Jusqu'à présent ils sont trop souvent restés inconnus : aussi ne pouvait-on s'en figurer l'importance. Les traditions d'un peuple peuvent nous indiquer son origine et ses anciennes coutumes ; elles nous révèlent souvent des faits que l'histoire passe sous silence ; on peut citer comme exemple le *Shropshire Folklore* de M^{re} Burne : elle a dressé une carte des coutumes populaires qui nous montre que deux races habitaient le comté, et qu'il existe entre elles une ligne de séparation bien définie.

Mais les superstitions, aussi bien que les coutumes, comportent des variations locales : il sera utile d'en citer quelques exemples. On croit, dans la plus grande partie du pays de Galles, que les abeilles qui essaient sur une maison, et surtout sur le toit, portent bonheur ; il y a cependant plusieurs endroits où l'on croit le contraire ; on dit aussi qu'il est de mauvais augure qu'elles

entrent dans une maison. Dans le Montgomeryshire, sur la frontière d'Angleterre, on tue tout animal domestique qui est de couleur noire, parce que les animaux de cette couleur passent pour porter malheur; dans le même comté, mais un peu plus loin de la frontière, le bétail noir porte bonheur; celui qui empêcherait un bétail noir de vaguer à sa volonté parmi les troupeaux des voisins se ferait une mauvaise réputation. Dans le midi du Shropshire on se fait un devoir de tuer les chauves-souris; dans le nord on évite au contraire de les tuer.

Il ne faut pas rechercher l'origine de ces variations dans les qualités naturelles des animaux : ces qualités sont les mêmes partout; ces variations ne sont pas dues non plus aux caprices de nos ancêtres, elles ont toutes une origine qui doit pouvoir s'expliquer logiquement. Si les conclusions du sauvage ne sont pas justes, ce n'est pas qu'il raisonne mal; ses prémisses seules sont fausses. Il ne dit pas arbitrairement : « Voici un chat noir, disons qu'il est de mauvaise augure », tandis qu'au contraire son voisin pensera : « Vénérons-le, parce qu'il nous plaît ainsi. » Toutes les croyances des non-civilisés ont leurs raisons d'être.

Quelles conclusions faut-il tirer de ces variations locales? Faut-il dire qu'elles sont les traces des invasions, des immigrations; des religions qu'ont apportées ceux qui sont venus s'établir en Angleterre depuis le temps de l'homme primitif. Cette explication ne semble pas suffisante; il est toujours possible qu'une race ait eu un respect superstitieux pour un animal, tandis que le respect d'un peuple voisin allait à un autre; mais comment expliquer la malveillance manifestée contre certains animaux? Il n'y a pas lieu de penser que l'une des deux races eût regardé avec hostilité l'animal respecté par l'autre, si elle n'eût cru à une influence magique ou divine exercée par lui. Si le sauvage tue et mange le totem de l'ennemi qu'il a tué, c'est qu'il croit ainsi se mettre à l'abri du danger qui le menace de ce côté-là. Ne faut-il pas voir dans la coutume de tuer la chauve-

« sous un fait analogue dont l'origine remonte à un stade totémique ? »

M. Gomme, un ancien président de la *Folk-lore Society*, a suggéré comme solution du problème soulevé par ces variations locales l'hypothèse qu'elles sont, aussi bien que les autres croyances relatives aux animaux, des survivances des cultes totémiques qui auraient existé à une époque antérieure en Angleterre. Il a examiné les superstitions de la Grande-Bretagne au point de vue du totémisme¹, en prenant pour base l'analyse de cet ordre de croyances publiées en 1887 par M. J. G. Frazer, et d'après laquelle on peut admettre les « points totémiques » suivants :

1. Le totem considéré comme ancêtre ;
2. Les tabous : interdictions a) de tuer le totem, b) de le manger ou de le toucher, c) de le regarder, d) de se servir de son nom ;
3. Le totem caressé et choyé ;
4. L'enterrement du totem ;
5. Les châtimens pour insultes faites au totem ;
6. L'assistance donnée par le totem à sa descendance ;
7. L'adoption : a) des marques totémiques, b) de l'habit totémique, c) du nom totémique.

Telles sont les catégories les plus importantes sous lesquelles M. Frazer a rangé les faits de totémisme trouvés chez les sauvages ; j'appelle « catégorisées » les superstitions conformes à cette liste, et « objets totémiques » les animaux auxquels se rapportent des croyances catégorisées.

Il sera utile, pour faciliter la comparaison des résultats, d'exposer, sans entrer dans une critique détaillée des articles de M. Gomme, dans quelle mesure je me suis écarté de son arrangement.

La plupart des faits cités par M. Gomme dans la sixième section semblent devoir être soumis à un examen plus détaillé avant qu'on puisse admettre leur caractère totémique ; ils ont une forme

¹ *Archæological Review*, juin 1890, pp. 217 seq., 331 sq.

beaucoup moins définie que les faits cités dans les autres sections; ils peuvent cependant avoir autant de valeur pour notre thèse, si l'examen montre que les animaux auxquels se rapportent ces croyances vagues sont les mêmes que ceux auxquels se rapportent les superstitions catégorisées, c'est-à-dire que les dites croyances ont eu autrefois, selon toute probabilité une forme plus définie qu'elles ont perdue peu à peu. Rien n'est plus probable qu'une telle dégénération, dont nous avons même quelques exemples de nos jours. On peut citer ici parmi bien d'autres cette croyance de la Rhodda Valley que celui qui voit un cheval blanc doit archer par terre et regarder d'un autre côté jusqu'à ce que le cheval ait disparu; ailleurs on dit simplement que le cheval blanc est de mauvais augure. Il est permis de supposer qu'un grand nombre de superstitions de forme indéfinie ont subi une dégénération analogue. Il faudra donc d'abord rédiger une liste provisoire de totems à l'aide des croyances catégorisées; si l'on recense plus tard que les animaux d'augure sont tout à fait ou en grande partie du moins les mêmes que ceux de cette liste, nous aurons lieu d'invoker l'existence de ces croyances indéfinies à l'appui de notre thèse.

J'ai également tenu à exclure de la première section les faits de type mal défini; il n'y a pas lieu de croire que la croyance à la forme animale des morts indique une croyance antérieure au totémisme, quoique le totémisme ait pu être le point de départ de la doctrine de la transformation; nous ne pouvons non plus faire valoir la croyance au « life-index » à l'appui de l'hypothèse de l'existence antérieure du totémisme.

Abstraction faite de ces faits indéfinis et des coutumes groupées dans la septième section, les résultats de M. Gomme sont les suivants :

En Angleterre,	43 « objets »	sont en rapport avec	« 47 points »;
En Ecosse,	10	—	14
En Irlande	8	—	11

À première vue ces résultats semblent peu considérables; il y a cependant des considérations qui nous permettent d'y attacher

une haute valeur. Les « points » auxquels se rapporte cette analyse sont tous d'une forme bien définie; comment expliquer autrement que par l'hypothèse totémique cette forme caractéristique? Il existe, par exemple, dans les Iles Britanniques des tabous simples, c'est-à-dire dont aucun châtiment spécifique ne sanctionne la violation; il semble plutôt qu'il s'agisse d'une obligation morale de respecter les animaux auxquels se rapportent ces tabous, que d'un respect forcé, on ne semble pas attendre la vengeance du dieu tutélaire de l'animal. Nous ne pouvons pas distinguer ces tabous des tabous totémiques; n'avons-nous pas lieu de croire à leur origine totémique?

De plus, comme l'admet M. André Lang, malgré une critique sévère de l'article de M. Gomme, il y a « quelques superstitions — deux ou trois — dont l'origine totémique ne semble pas douteuse ». Mais si le totémisme laisse d'ordinaire des traces reconnaissables à celles que nous trouvons en Angleterre, et qu'il existe dans ce pays des vestiges indéniables de cette forme de culte, n'avons-nous pas lieu d'expliquer par l'hypothèse totémique toutes les superstitions catégorisées?

L'existence du totémisme en Angleterre une fois admise, nous n'avons besoin que de démontrer la forme totémique d'une croyance pour pouvoir admettre sur la liste des objets totémiques l'animal auquel se rapporte la croyance en question.

Si en outre il se rapporte à chaque objet plus d'une superstition catégorisée, la probabilité de l'explication totémique est augmentée en raison géométrique. Mais comme le fait voir le tableau qui résume les résultats des recherches de M. Gomme, ce caractère cumulatif existe dans plus d'un cas; il en est de même, comme le le démontrera plus tard, dans le pays de Galles. Même sans insister sur l'importance des faits irlandais cités par M. Gomme, et reconnus comme authentiques par M. Lang, on pourrait reclamer pour les croyances catégorisées un haut degré de valeur comme preuves de l'existence antérieure du totémisme; et nous n'aurions guère lieu d'en nier l'origine totémique, à moins d'en offrir une explication plus probable. Mais les faits actuels admettant encore moins de doute. Au dire de M. Lang, critique

sacré, qui ne parlait pas comme partisan de l'hypothèse totémique, il y a quelques exemples presque indubitables de la croyance au totémisme. En second lieu il y a un assez grand nombre de faits de forme assez nettement totémiques, et ces superstitions ne sont pas isolées. L'origine totémique des unes admises, il n'est guère logique de la nier pour les autres.

Nous en venons maintenant à l'examen détaillé des faits recueillis au pays de Galles.

I. — LES SUPERSTITIONS CATEGORISÉES

1. *Le totem considéré comme ancêtre.*

Dans un discours adressé à la *Folk-lore Society* M. André Lang a protesté vivement contre le point de vue qui affirme la provenance totémique de toutes les superstitions relatives aux animaux. En effet, la croyance à la métamorphose peut exister à part du totémisme; la croyance qu'un homme, au moment de mourir, devient un animal, est partout répandue, mais cette superstition se retrouve chez les tribus atotémiques aussi bien que chez les tribus totémiques, et est, par conséquent, sans signification pour notre thèse. Il n'est pas moins difficile de faire valoir comme argument la croyance à la forme animale des sorciers. Il y a cependant une autre classe de faits — celle des légendes explicatives des noms — qui semble mériter notre attention. Edward Llwyd, il y a deux cents ans, a cité une légende galloise de cette espèce; il raconte que le seigneur de Castell March, March Ambwrehion, avait des oreilles de cheval. Or March veut dire « cheval »; cette légende explique donc les noms du château, du seigneur, et de son père. Edward Llwyd ajoute que le coiffeur du seigneur confia son malheur aux arbres, qui le proclamèrent à tout le monde.

C'est là évidemment un emprunt fait à l'histoire de Midas. Si l'écrivain a emprunté des détails, en faut-il conclure à l'origine littéraire de la légende? On raconte de nos jours près de Castell March qu'il y avait là autrefois un seigneur aux oreilles du cheval¹.

1) *T. Cymanwlad*, t. VI, p. 183.

Comment supposer qu'une superstition locale soit d'origine litté-
raire? Les paysans gallois, surtout en Llwyn, n'étaient pas fort
instruits, il y a cinquante ans; ils étaient d'une ignorance gros-
sière, il y en a deux cents. Il est beaucoup plus probable que
Llwyd a cité une croyance paysanne. Nous avons ici, semble-t-il,
une légende véritable relative à la forme animale de l'ancêtre
et on figurent plusieurs noms empruntés au même animal.

Il est évident que, la tribu totémique dispersée, on n'avait plus
rien de croire à la descendance totémique; les croyances sauvages
renfermées dans cette section s'effaçaient naturellement. Comme
une partie des faits qu'on pouvait citer ici se rangera plus natu-
rellement sous la 7^e section, celle des noms, on pourra déterminer
plus facilement quelle valeur pour notre thèse s'attache à la lé-
gende citée ci-dessus, quand nous aurons examiné dans quelle
mesure les noms ont une valeur réelle, et quel appui ils peuvent
donner aux conclusions tirées des autres sections.

II. Les tabous.

Comme la fait voir l'analyse de M. Frazer il y a plusieurs tabous
qui se rapportent au totem. Je n'examinerai dans cette section
que les tabous simples; on trouvera à la 5^e section les peines, qui,
selon la croyance populaire, sanctionnent les outrages faits au
totem.

a) Il est défendu de tuer le totem.

Soit que la religion chrétienne ait trouvé plus commode de
s'adapter aux cultes antérieurs, parce que le peuple s'attache
moins à la foi elle-même qu'aux objets vénérés; soit que le
christianisme n'ait pu supprimer les croyances primitives, et
qu'on les ait expliquées plus tard par des légendes chrétiennes,
il est certain que bien des légendes des saints colliques ne sont
qu'un héritage des cultes antérieurs. Nous trouvons un exemple
frappant dans la légende de sainte Monacella. A Penmaen-
gell, jusqu'à la fin du siècle dernier, très peu de personnes auraient

oué tuer un lièvre¹; on appelait d'ailleurs cet animal « l'agneau de Monacella ». Pennant raconte que lorsque des chiens chassaient un lièvre, il suffisait de crier : « Que Dieu et sainte Monacella soient avec toi », pour être assuré qu'il échapperait aux chiens. Il n'est guère nécessaire de faire ressortir l'importance du caractère local de cette légende; quand le système social du totémisme croula, les membres du clan le plus nombreux dans chaque région ont pu imposer à leurs voisins la croyance à leurs propres divinités, et c'est ainsi qu'un culte totémique a pu devenir un culte local.

δ) Il est défendu de manger le totem.

Jules César raconte que les habitants du sud de l'Angleterre ne mangeaient ni lièvre, ni coq, ni oie². Il est à noter qu'il enregistre souvent des superstitions catégorisées qui se rapportent à ces animaux. Comme je le ferai voir plus tard, on mangeait une fois par an quelque-uns de ces bêtes avec beaucoup de cérémonie. Si l'on mange la chair d'un animal une fois par an seulement, il faut supposer que cet animal était autrefois vénéré. Il y a des tribus totémiques qui mangent leur totem une fois par an et par une sorte de solennelle exception. Il y en a d'autres à qui leurs croyances n'interdisent pas de le manger à leur ordinaire, mais qui une fois par an cependant le mangent avec beaucoup de cérémonie pour lui faire réparation de ce qu'ils le tuent fréquemment; ils lui disent qu'en mourant ils lui conservent la vie.

Il n'est pas certain que des tribus dont parle Jules César soient descendus certains des habitants du pays de Galles; une telle supposition serait cependant permise; car aux animaux dont il fait mention se rapportent maintenant des superstitions de forme totémique. De plus si l'abstention des Bretons était d'origine totémique, il doit se trouver presque partout en Angleterre, dans le pays de Galles aussi bien que dans les autres provinces peuplées par cette race, des représentants des clans qui vénéraient ces animaux. Cette supposition est d'autant plus certaine que nous constatons l'existence de fêtes annuelles en l'honneur de ces animaux,

1) *Minutemen's History of Galveston*, t. XII, p. 56.

2) *De Bello Gallico*, I, V, ch. 20.

qui ne peuvent guère être autre chose que des survivances de cultes totémiques.

c) Il ne faut pas regarder le totem.

Il y a une superstition galloise dont la forme est bien caractéristique de cette catégorie totémique. M. Gomme cite, dans l'*Archaeological Review*, la croyance qu'on doit cracher par terre quand on voit un cheval blanc; dans le pays de Galles cette superstition subsiste encore dans les comtés de Cardigan, Denbigh, Glamorgan, et Montgomery¹. Mais il y a une forme plus significative de cette croyance. A Montgomery et dans la Rhondda Valley², dit-on, il faut cracher par terre pour changer le cours de la fortune, et puis regarder d'un autre côté jusqu'à ce que le cheval soit hors de vue. Il semble donc que le cheval blanc soit de mauvais augure. Ailleurs cependant il semble porter bonheur; à Llanidloes, si l'on crache par terre en le voyant, on trouvera, dit-on, une pièce d'argent le même jour; dans le nord du Shropshire le cheval blanc est aussi de bon augure. Audès du Rev. Elias Owen, il est défendu de regarder le grillon, et de lui faire du mal³.

A Llanbedr⁴, il est inutile de sortir pour ses affaires, surtout pour vendre une vache, si par hasard on a vu un lièvre; on ne doit pas le regarder.

3. Le totem caressé et choyé.

M. Gomme a cité dans cette section une croyance qui a cours dans le comté de Cornwall; dans ce comté on tue le premier papillon de l'année afin de « vaincre ses ennemis ». En Écosse au contraire on attrape le papillon blanc et on le nourrit avec du sucre. Des croyances du même ordre que celle de Cornwall se trouvent dans les comtés de Somerset, de Devon et de Northampton.

Au dire de M. Lang il ne s'agirait ici que d'un caprice de col-

1) Notes en ms.

2) *Spencer*, 1^{er} juillet 1885; 8 mai 1884.

3) Elias Owen, *Welsh Folklore*, p. 343.

4) *Id.*

légion ou d'un rite magique par lequel on obtiendrait la protection des récoltes, des légumes, des fruits, comme dans un exemple rapporté par M. Frazer dans le *Golden Bough*.

Il se trouve à Llanidloes cependant une croyance qui semble ne pas admettre cette interprétation. « On doit tuer », dit-on, tous les papillons de couleur (qu'on appelle « français »; on doit racasser les papillons blancs (qu'on appelle « anglais »). L'explication de M. Lang serait possible si nous n'avions affaire qu'à l'une de ces superstitions. Toutefois il faudrait reconnaître que les faits de folklore ont une valeur exceptionnelle qu'ils doivent à leur caractère traditionnel. Un écolier ne conserve pas ses petites bêtes parce que son père a fait de même avant lui, mais parce qu'elles lui font plaisir. Les coutumes populaires sont dues au contraire au conservatisme naturel de l'homme, il les hérite de ses parents et les transmet à ses enfants. Il arrive souvent que les coutumes subissent des dégradations successives; à la fin elles ne sont plus que des jeux d'enfants; mais ces jeux n'en sont pas moins des survivances et leur valeur n'en est pas moins réelle; les explications rationalistes de mythes et de coutumes, quelque ingénieuses qu'elles soient, sont d'ordinaire fausses. En nous appuyant sur la coutume de Llanidloes, citée ci-dessus, nous pouvons rejeter sans crainte l'hypothèse de M. Lang, et affirmer la réalité de ces coutumes comme survivances traditionnelles, elles ont tous les caractères d'un « survival » dans le dernier état de décrépitude. La coutume sauvage, déjà citée¹, de tuer le totem de l'ennemi nous fournit une explication possible d'une partie de la coutume de Llanidloes.

4. L'enterrement du totem mort.

De nos jours il ne reste plus de traces de cérémonies de cette espèce dans le pays de Galles. Il est pourtant probable qu'après la « chasse au roitelet » on enterrait l'oiseau. En d'autres pays on portait le roitelet en procession; on le démembrait en route en

1) M. C., t. X, p. 260.

2) Miss. Key., loc. cit.

laissant dans chaque maison une partie de l'animal; comme je le ferai voir plus tard, il semble qu'on ait autrefois mangé le roitelet dans le sud du pays de Galles, au lieu de conserver des morceaux de son corps; mais si on ne le démembrait pas, on l'enterrait. A Llanidloes, l'oiseau était porté en procession sans être démembré; il est permis de supposer que dans cette localité on avait autrefois la coutume de l'enterrer, et que cette coutume, autrefois très importante, a disparu par suite des dégradations successives du rite, comme dans l'île de Man où l'on enterrait l'oiseau autrefois dans le cimetière de l'église, tandis que maintenant on l'enterra au bord de la mer.

5. Châtiments pour insultes faites au totem.

Dans cette section sont rangées les peines qu'entraîne la violation d'un totem.

Il existe un nombre considérable de faits dont le caractère mal défini est un obstacle à ce qu'on les place dans cette catégorie: c'est le cas par exemple lorsque le châtiment prend la forme d'un malheur quelconque, c'est-à-dire quand l'animal passe pour « unlucky ». En relevant à la deuxième partie de la 1^{re} section la plupart des faits de cet ordre il est certain d'ailleurs que j'omettrai beaucoup de superstitions qui appartenaient autrefois à la catégorie que nous étudions. Il semble cependant qu'il vaille mieux fonder sur les superstitions bien définies des catégories la liste provisoire des totems du pays de Galles.

J'ai déjà fait mention de « la chasse au roitelet »; de plus j'ai fait remarquer que s'il existe en un pays la coutume de tuer un animal une fois par an, il faut conclure de cette superstition à la sainteté primitive de l'animal. Le roitelet est l'objet d'une croyance partout répandue dans le pays de Galles, c'est que celui qui jéniche le nid de cet oiseau ne jouira jamais d'une bonne santé. De même, dans le comté de Cardigan, on dit que cet acte entraîne, comme châtiment, la perte du salut éternel⁽¹⁾.

(1) *Salmagundi*.

27 *Myzomena*, 12 septembre 1881.

Il est évident que le roitelet était, comme en Angleterre, d'origine respectée au pays de Galles; il n'est guère nécessaire de faire remarquer l'analogie complète avec la coutume toïdémique.

On trouve la même croyance à l'égard de l'hirondelle¹. M. Lang, il est vrai, fait remarquer que cet oiseau était honoré en Grèce, d'après la chanson populaire; parce qu'il « aime le printemps », et suggère qu'il en est peut-être de même en Angleterre. Les enfants grecs cependant de nos jours portent encore une hirondelle de bois le long des rues, comme ailleurs on porte le roitelet. La chanson fait peut-être peut-être à notre chanson du roitelet. En tout cas rien ne démontre l'antiquité de la chanson, il se peut que cette explication ait été inventée alors qu'on ne comprenait plus la sainteté attribuée à cet oiseau. C'est une superstition très répandue qu'on ne doit pas enlever tous les nids du nid d'un rouge-gorge sous peine de se casser le bras².

A Eilsworth (Shropshire) sur la frontière du pays de Galles on s'abstient pour la même raison de tuer cet oiseau³. Dans le Montgomeryshire un rouge-gorge qui vole à la fenêtre sans pouvoir s'échapper de la maison présage la mort⁴.

Dans le comté d'Anglesey il y a une autre dite « de la pie » qui s'appréhenderait, dit-on, si l'on tuait un pie du voisinage⁵. Dans le Montgomeryshire on raconte que le lait deviendrait saignant si l'on tuait un merle⁶. A Rhodfaïon vous êtes sûr de prendre la fièvre si vous apportez chez vous des nids de loriot⁷. Ailleurs le fait d'avoir chez soi des nids d'oiseau sauvage est le gage d'un malheur certain⁸. Un lilou conservé dans la maison passe pour porter malheur⁹.

Il existe à Llansalmonfrail et ailleurs une croyance qui peut

1) Notes on me.

2) *Apologies*, 19 mai 1889.

3) Burns, *Shropshire Folklore*, p. 216.

4) *Montgomeryshire Collections*, t. XII, p. 172.

5) *Ib.*, septembre 1872.

6) Notes on me.

7) *Ib.*

8) *Ib.*

9) *Ib.*

s'expliquer de la même façon que les autres faits contenus dans cette section : c'est la croyance qu'il ne faut pas remplir les boudons de plumes d'oiseaux sauvages ; on ne pourrait ni dormir paisiblement ni mourir, fût-on à l'article de la mort.

6. Le totem existe sa descendance.

Je partage cette section en deux parties : la première renferme les croyances dont M. Gomme a noté l'importance, celles qui subissent des variations selon la localité. On trouve parfois qu'un aigle est de bon augure dans une région ; dans une autre, même voisine, il est de mauvais augure. En parlant des croyances arabes M. Robertson Smith a émis l'hypothèse que tous les animaux d'augure étaient originellement sacrés, c'est-à-dire pour la plupart, sinon sans exception, des totems. Même si cette supposition n'est pas soutenable pour les pays européens, il n'est guère possible de nier du caractère sacré s'attachant autrefois aux animaux qui sont de nos jours de présage variable ; car il ne s'agit pas évidemment d'un résultat du caractère naturel de l'animal. Il nous faut aussi une explication du caractère local de ces superstitions ; c'est là un état de choses qu'entraîne naturellement le déclin du totemisme. Les clans totémiques n'avaient pas de demeure fixe comme les tribus atolémiques ; les membres de plusieurs clans avaient vécu dans le même village ou des villages voisins ; les superstitions propres à chaque clan seront aujourd'hui aussi mélangées, du point de vue de localité, que les membres des clans autrefois. Seulement les croyances du clan principal de chaque village auront incliné à devenir celles des autres clans du même village aussitôt que le système totémique a commencé à écouler ; pour cette raison nous ne pouvons guère nous attendre à trouver des variations dans chaque village telles qu'il y en aura eu une à époque plus éloignée.

J'ai déjà appelé l'attention sur les superstitions qui se rapportent au cheval blanc ; l'interprétation en est peut-être douteuse, car il se peut que l'action magique de cracher au porté bonheur,

selon la croyance populaire, et que le cheval ne soit en réalité jamais de bon augure. Il existe d'autres superstitions dont l'interprétation n'admet pas de doute.

A Elenchtyd et partout dans le nord du pays de Galles il est de mauvais augure qu'un essaim d'abeilles entre dans une maison¹. Il en est de même à Tenby si elles essaiment sur une maison². A Haverfordwest, au contraire, elles portent bonheur en essaillant sur la maison³. A Hawarden, à Llanwrog, et à Llandisam, elles portent bonheur lorsqu'elles se mettent dans la toiture⁴. Dans le Montgomeryshire c'est un présage de bon augure chaque fois qu'elles essaiment⁵. Dans le Cardigan si un essaim se met sur un arbre mort, cela présage le décès d'un membre de la famille⁶.

A Llansaintffraid le corbeau est un oiseau qu'on aime⁷. A Llanllechyd, son croassement présage la mort⁸.

A Ruthin, à Derwen et à Aberystow, on croit que le chat noir met la maison à l'abri de toutes les forces maléfiques, surtout de la foudre⁹. A Meifod, au contraire, il ne faut avoir à la maison ni coq blanc ni chat noir¹⁰.

A Llanwrydlyn, il fallait autrefois laisser vaguer à sa volonté un bœuf noir parmi les troupeaux des voisins, parce qu'on le regardait comme de bon augure¹¹. A Llansaintffraid, au contraire, on immolait avec des offrandes et des prières les agneaux noirs et tout animal domestique de cette couleur¹².

A Forden les grillons sont de bon augure¹³; à Llanyblodwel,

(1) Ellis Owen, *Welsh Folklore*, p. 540. (Une grande partie de nos notes ont été prises dans le 14 tome de M. Owen.)

(2) *Cymru Fy*, t. I, p. 301.

(3) *Ibid.*, t. I, p. 490.

(4) Notes en ms.

(5) *M. C.*, t. XVII, p. 119.

(6) *Ib.*, 11 janvier 1895.

(7) *Ib.*, septembre 1873.

(8) Notes en ms.

(9) *Ib.*

(10) *Ib.*, 11 janvier 1893.

(11) *M. C.*, t. VII, p. 60.

(12) *M. C.*, t. XXVIII, p. 333.

(13) *M. C.*, t. XVII, p. 117.

à Llanidloes, et à Llanwnnog ils portent bonheur quand ils entrent dans une maison *. A Worthen (Shropshire), sur la frontière du pays de Galles, ils présagent la mort †.

Le tableau I présente un ensemble des résultats déjà atteints. J'y ajoute, à titre de comparaison, les résultats de M. Gomme; il faut se rappeler que je me suis écarté un peu de l'arrangement adopté par M. Gomme, surtout dans la 6^e section.

Nous avons maintenant une liste provisoire de totems. Nous verrons plus tard jusqu'à quel point les croyances relatives aux animaux d'augure, aux sacrifices et aux charmes appuient les résultats déjà atteints.

Nous avons maintenant à déterminer quelle valeur peuvent avoir pour notre thèse les faits renfermés dans la 7^e section, c'est-à-dire les noms et les coutumes quasi-totémiques.

7. Les noms et les marques totémiques.

1^o Les noms. — Il faut se rappeler que les noms les plus anciens qui nous soient connus appartiennent à une époque relativement proche : ce sont évidemment des noms celtiques. Nous ne savons pas de quelles races proviennent les superstitions que nous avons déjà exposées en détail ; si elles sont d'origine totémique, il est permis de supposer qu'elles sont les restes des croyances les plus anciennes du pays ; les superstitions relatives à l'agriculture ont peut-être tiré leur origine des tribus envahissantes, tandis que les cultes plus grossiers existaient déjà parmi les aborigènes. Les noms étant d'origine purement celtique, à moins de soutenir l'origine celtique, en tout ou en partie, des superstitions, nous n'avons pas lieu d'appuyer les résultats auxquels nous sommes parvenu par des considérations fondées sur les noms.

C'est là une objection, qui pourrait nous empêcher de nous servir des preuves tirées des noms. Il y a toutefois des considérations qui semblent nous permettre d'y répondre. Il est toujours possible que les vainqueurs adoptant certains noms abori-

1) Notes en man.

2) Gomme, *Shropshire Folklore*, p. 228.

gènes, et il est surtout probable que, s'il existait des clans totémiques au pays de Galles du temps de l'invasion celtique, ils n'ont pas tout à fait disparu devant la civilisation envahissante, d'autant plus que les Celtes ont toujours dû être inférieurs en nombre. En ce cas, même si les noms personnels, considérés à part, ne donnent que des résultats négatifs, nous pourrions néanmoins faire valoir les noms collectifs des guerriers dont fait mention Aneurin dans le *Gododin*.

M. J. E. Lloyd¹ a analysé les noms personnels qui se trouvent dans les livres les plus anciens; il résulte de ce dépouillement que sur 300 noms il y a 36 ou 12 pour 100 qui sont dérivés indubitablement de noms d'animaux; un nombre presque égal est peut-être de la même origine. La proportion n'est pas assez grande pour servir de base à une hypothèse. De plus, ces noms sont toujours dérivés de ceux d'animaux nobles — le lion, l'ours, le chien, le loup, etc. — de même que les épithètes des chefs à la bataille de Gollrath, qui sont appelés par Aneurin « l'ours de bataille », « ours impétueux », etc., ce qui provient peut-être, dans le cas des noms personnels, de l'influence magique attribuée au nom.

Toutefois il ne faut pas oublier qu'à en juger par la légende de Cuchulainn, héros irlandais, il y avait dans cette Ile un clan qui vénérait le chien. Nous trouvons aussi qu'à Gollrath « les chiens de guerre », qui étaient au service de Cian (le chien) et qui demeuraient au « château des chiens libérés ». Il y avait d'autres bandes connues sous les noms « les loups », « les corbeaux », « les ours ». Il y a un autre fait à peu près du même ordre; on associait souvent le corbeau avec Owain et Urien; d'après la tradition, ce héros gallois avait une acrobate de corbeaux; cet oiseau figure encore dans les armoiries de ses descendants. *Llywarch Hen*², *Taliesin*³, *Llewelyn Goch*⁴ et d'autres bandes font allusion à ses corbeaux; et la *Mabinogion* raconte

1) *F. Gwynn*, t. IX, p. 20.

2) *Al. Hall, Gododin*, p. 8.

3) *Quene*, p. 24.

4) *Myr. Arch.*, t. I, p. 60.

5) *Ibid.*, t. I, p. 240.

l'histoire de la bataille entre ses corbeaux et les guerriers du roi Arthur. Il est certain que dans le *Mabinogion* nous avons des éléments très anciens et que le rédacteur des contes, tels que nous les possédons, ne les a pas tout à fait compris. Le prince Owain aurait-il été chef d'une tribu totémique ?

Il est digne de remarque que de ces quatre animaux — le loup, l'ours, le chien, le corbeau — le dernier a déjà paru sur notre liste provisoire de totems ; nous verrons plus tard que le chien et l'ours servent encore aux présuges, quoique l'ours, aussi bien que le loup, ait disparu depuis des siècles du pays de Galles ; le loup nuaal, auquel aucune croyance ne s'attache aujourd'hui, figure dans la partie de cette section qui traite des coutumes totémiques.

2° *Les marguer.* — Les tribus totémiques se revêtent dans des circonstances spécialement dangereuses de la robe totémique pour avoir une protection de plus. Nous pouvons ranger dans cette section les faits rapportés par César¹ et Salin² au sujet des Bretons ; les tribus méridionales se tatouaient, paraît-il, de figures d'animaux ; ils se préparaient pour la bataille en se revêtant de peaux d'animaux. Le tatouage n'admet pas évidemment l'explication qu'on pourrait offrir des vêtements faits de peaux d'animaux ; nous pouvons en proposer que l'une et l'autre coutumes avaient comme but de gagner la protection de l'animal tutélaire. S'il en est ainsi, il nous sera permis d'expliquer de la même façon l'origine du jupon en peau de loup, dont fait mention Aucassin dans le *Godolin*, et qu'un des princes porte pour la bataille³.

II. — SEPT SITUATIONS OÙ LA FORME A ÉTÉ PAR EXCELLENCEMENT TOTÉMIQUE

1. Les présuges

Pour compléter notre liste supplémentaire de totems il nous faut examiner les superstitions et coutumes dont la forme n'est pas exclusivement totémique.

1) *De Bell. Gall.*, liv. V, c. xix.

2) *Mon. Hist. Brit.*, p. 2.

3) *Godolin* éd., p. 95.

Il est évident que la divination n'a rien de spécialement totémique; le totémisme en a été un des points de départ; mais il est loin d'être la seule origine (on aura peut-être même de la peine à soutenir que, comme l'a dit M. Robertson Smith, tous les animaux d'augure ont été autrefois sacrés); il y a des animaux qui servent partout aux présages; il y a beaucoup de tribus indiennes par exemple pour lesquelles le hibou est un animal d'augure; il n'est pas pourtant leur totem; le plus que nous puissions dire, c'est qu'ils le regardent comme sacré.

Quelles sont les conditions qui indiquent l'origine totémique du caractère prophétique d'un animal? Il est évident que chez la tribu totémique le totem lui-même sert aux présages, il assiste ses descendants en les avertissant de l'avenir. Il nous faut donc examiner si les animaux d'augure possèdent cette propriété à cause de leurs qualités naturelles ou s'ils sont l'objet d'autres superstitions qui indiquent leur sainteté primitive. S'il ressort de la liste des animaux d'augure que tous les animaux auxquels se rapportent des superstitions catégorisées servent aussi aux présages, nous aurons une raison de plus de croire à l'origine commune des deux classes de superstitions et nous devons admettre que beaucoup de croyances ont pris avec le temps un caractère plus indéfini. Si, au contraire, les « objets totémiques » y font défaut, nos arguments en faveur de l'origine totémique des superstitions catégorisées perdent un peu de leur force.

Les animaux d'augure se partagent en deux classes bien distinctes, du moins en apparence, il y a des animaux qui présagent l'avenir quelquefois seulement et selon les conditions spéciales de leur apparition, ils n'ont pas toujours de signification prophétique; il y en a d'autres qui, semble-t-il, servent toujours aux présages. Citons d'abord les croyances relatives à cette dernière classe.

A Llambodr¹, à Montgomery² et ailleurs, le lièvre est le mauvais augure.

1) *Setsu en mai*.

2) *Dynopier*, 12 mai 1903.

Dans le comté d'Anglesey la colombe porte bonheur¹.

Dans le Montgomery l'araignée passe pour être de bon augure².

Dans le nord du pays de Galles le pluvier doré présage la mort³.

Dans la première classe se trouvent rangés beaucoup plus d'animaux. Les hurlements tristes d'un chien pendant la nuit sont partout considérés comme de sinistre augure. Ailleurs ce sont les faits plutôt exceptionnels qui présagent l'avenir. La poule qui chante est toujours de mauvais augure; même le coq qui chante, surtout le jour de l'an, à une heure extraordinaire, est un messager de malheur; un œuf plus petit que d'ordinaire ou un œuf à deux jaunes porte malheur. Les animaux domestiques qui se comportent d'une façon extraordinaire sont de mauvais augure. Il en est de même des animaux sauvages : l'apparition d'animaux rares ou d'animaux en plus grand nombre que d'ordinaire est un fait très important. A Glocernog une troupe d'oiseaux présage la mort⁴. Un oiseau qui voltige à la fendre présage partout la mort. Il en est de même à Llany-ludwel lorsqu'un oiseau descend par la cheminée⁵, à Llansaint-fraid, lorsque les abeilles essaiment sur un homme⁶, dans le Cardigan lorsqu'une vache ou une jument met au monde un veau ou un poulain monstrueux⁷. L'arrivée et le départ d'animaux n'est pas sans avoir son importance : à Rhobon les hirondelles⁸ portent bonheur en arrivant; si elles s'en vont et quittent pour jamais leurs nids, elles présagent tout le contraire; il en est de même des grallées⁹.

Des faits moins exceptionnels ont aussi leur signification. A

1) *Cyprus Fa.*, t. II, p. 70.

2) *Id.*, 21 mars 1801.

3) *Id.*, 15 octobre 1850.

4) *Id.*, 3 février 1809.

5) Notes en ms.

6) *Hyegmaet*, 31 juillet 1872.

7) *Cyprus Fa.*, t. II, p. 11.

8) Notes en ms.

9) *Id.*

Caerleon¹ un rouge-gorge présage la mort si on le voit près de la maison; dans le Monmouth on croit devoir tirer la même conclusion de son cri. A Chepstow et à Llansaintffraid² une oie qui vole par dessus la maison porte malheur.

Dans le Cardigan une corneille qui vole de gauche à droite est de mauvais augure³. Il en est de même à Bonygadda si la pie vole de droite à gauche⁴. A Llwlut une limace noire vue dans la rue porte malheur⁵, à Ruthin, elle est de bon augure si on la voit sur l'herbe peu de temps après le jour de l'an⁶; ailleurs elle est toujours de bon augure. Les chats nés en mai portent malheur à Derwen⁷. A Newport un lièvre qui traverse la route avant midi est de mauvais augure⁸. Une corneille noire présage le malheur partout, elle annonce un voyage trouble par la tempête; mais deux corneilles portent bonheur⁹. La pie est l'objet d'une croyance semblable¹⁰. A cette croyance suit pendant celle de Llanelwys, de Llansaintffraid, et de la Vale of Clwyd, qui veut que ce soit un mauvais présage qu'une vache mette bas deux petits; à Elenecthyd on croit tout le contraire¹¹.

Il est évident que beaucoup de circonstances influencent sur la nature de l'augure; la nature et la direction du mouvement, la position, la voix, la couleur et le nombre pair ou impair des animaux ont leur importance; l'heure, et la saison importent aussi parfois.

Les conditions qui déterminent le caractère de l'augure sont évidemment pour la plupart factices; faut-il y voir une preuve que les faits cités n'ont aucune valeur pour notre thèse, et que

1) *Satyrice Sylva* and *Poetice*, 6 décembre 1857.

2) *Id.*, 12 mai 1862.

3) *Id.*, 9, p. 150.

4) *Id.*, 21 décembre 1857.

5) *Id.*, 12 mars 1873.

6) *Id.*, 11 janvier 1853.

7) *Id.*, 15 juin 1863.

8) *Cymru Fy*, t. II, p. 26.

9) *Notts on men*.

10) *Id.*

11) *Id.*

nous avons lieu de croire à l'influence d'un système officiel d'augures sur les croyances populaires? La divination des Romains, par exemple, n'a-t-elle pas pu introduire tous ces raffinelements? Cette proposition n'est guère soutenable.

Au cas même où les Romains (ou quelque nation envahissante) aussent introduit la divination officielle, nous aurions toujours à expliquer pourquoi les animaux en particulier, dont nous avons parlé, servent aux présages, tandis que d'autres, même plus abondants, — tels que le moineau, le lapin, le canard, — n'ont sans importance augurale; il n'est guère possible de croire que le choix ait été arbitraire. Il n'a pas été basé non plus sur les qualités naturelles des animaux. Il est vrai qu'aux cas où le sens de l'augure dépend du nombre pair ou impair des animaux, nous n'avons pas toujours lieu de croire au caractère sacré des animaux, car chez d'autres peuples il existe une croyance semblable à l'égard des enfants jumeaux. Mais nous avons aussi des faits qui semblent démontrer le caractère sacré des corbeaux, dans le nombre pair ou impair n'est pas moins significatif. On croit, par exemple, à Llansaintffraid, que celui qui trouve une plume de corneille (souvent confondue avec le corbeau) va rencontrer un chien enragé¹. A Llanshaugol (Glyn Myfyr²), pour se garantir du malheur il faut fixer la plume dans le sol de façon qu'elle reste debout. On dit partout dans le pays de Galles qu'il se trouve deux corneilles sur chaque ferme; à cette croyance fait pendant une autre croyance européenne qui veut que deux corneilles viennent se percher sur le toit de la maison où le père va mourir³.

En outre nous trouvons que ces conditions factices déterminent chez les sauvages aussi le caractère de l'augure. C'est là une raison de plus de croire à une sainteté originelle des animaux qui de nos jours servent aux présages. Mais en quelle mesure est-il possible d'attribuer une origine totémique à cet ordre de

1) R., 18 septembre 1872.

2) Notes en ms.

3) Analand, 1843, p. 358.

croyanances? Il faudroit évidemment décider jusqu'à quel point la liste des animaux d'augure contient ou ne contient pas les mêmes animaux que la liste provisoire de totems, à laquelle nous pouvons ajouter la liste donnée par l'examen des noms et des coutumes.

Un autre fait, qui n'est pas exactement du même ordre, que ceux que nous venons d'examiner, mérite maintenant notre attention. Dans le comté d'Anglesey et près d'Oswestry, on croit que les animaux domestiques avortent pendant l'année où l'ours produit ses petits¹. Voilà une superstition qui pourrait bien prouver la bénédicté des croyances populaires, puisqu'il y a plus de mille ans que l'ours ne se trouve plus dans les îles Britanniques. On peut, il est vrai, objecter qu'il existe une croyance semblable à l'égard de la licorne², dont on n'a pas encore trouvé les traces en Angleterre. Il est cependant toujours possible qu'un animal fabuleux ait été un totem; mais ne faut-il pas tirer la conclusion que l'ours n'était pas un totem, parce qu'un animal fabuleux est l'objet d'une croyance semblable.

Cette croyance relative à l'ours semble avoir une importance tout à fait spéciale, si nous nous rappelons que, par le nom de cet animal, fut désignée une des bandes de guerriers qui se battirent à Catraeth. Si en effet, comme nous le soutenons, les noms collectifs tirés des noms de certains animaux étaient les marques ou les restes d'un culte totémique, nous devons nous attendre à ce que précisément ces animaux soient de nos jours les objets de superstitions bien marquées. Or l'ours a disparu depuis des siècles comme animal sauvage, et malgré cela on trouve encore aujourd'hui, en deux comtés assez éloignés l'un de l'autre, une croyance à l'influence magique de cet animal.

Un autre fait de la plus grande importance pour notre thèse, c'est que non seulement on croit que ces animaux d'augure servent aux présages, mais on leur attribue aussi une influence magique. Ils ne présagent pas seulement le bonheur, ils le produisent. Ils

1) Dyegmans, 9 novembre 1887; 12 octobre 1892.

2) *ib.*, 26 avril 1876.

en sont la cause. Ne pouvons-nous pas à bon droit conclure à la sainteté primitive de ces animaux? Et si la sainteté nous est concédée, pourquoi ne nous concéderait-on pas qu'elle émane d'origine totémique?

Cette conclusion sera, à plus forte raison, juste, s'il ressort de notre étude que la plupart des animaux d'augure sont aussi des « objets totémiques » (à ceux-ci nous pouvons ajouter provisoirement l'oise et le coq pour des raisons que nous ferons valoir plus tard). Nous avons maintenant 26 « objets totémiques ». Les animaux d'augure sont au nombre de 19. Des animaux d'augure il n'y en a que 6 auxquels ne se rattache aucune autre superstition connue, c'est-à-dire que 13 sur 26 paraissent aussi sur la liste totémique. Des 7 animaux de la liste totémique qui font défaut sur la liste des animaux d'augure nous pouvons en regarder deux, (le grillon et le mouton), comme étant bien en réalité cependant des animaux d'augure, ils appartiennent à la 6^e section. Il reste le papillon, le lécolot, le rouletot et le loup; mais de ces quatre animaux le dernier n'est pas indigène en Angleterre depuis des siècles; les trois autres figurent sur la liste de M. Gomme. C'est-à-dire que les animaux auxquels se rapportent des superstitions catégorisées servent aussi aux présages; deux tiers des animaux d'augure sont aussi des « objets totémiques ».

S'il restait encore des doutes sur la valeur pour notre thèse des faits relatifs à la divination, il suffirait de faire remarquer encore une fois que beaucoup d'animaux très communs ne paraissent sur l'une ni sur l'autre liste; l'hypothèse totémique semble, en effet, être la seule qui puisse expliquer la double absence d'animaux communs sur les deux listes. Si le totémisme a existé au pays de Galles et si beaucoup d'animaux n'ont jamais été des totems, à ces animaux ne se doit rattacher de nos jours aucune croyance catégorisée; ils ne doivent pas non plus servir aux présages. D'autres animaux ont été des totems; plus tard de nouveaux totems les ont remplacés; et ils n'ont conservé que le caractère augural. Tous les animaux de la première classe doivent figurer sur la seconde liste (animaux d'augure), tandis que plusieurs animaux de la seconde classe ne figureraient

pas sur la première liste (« objets totémiques »), ce qui se passe en fait.

Jusqu'ici nous avons traité de la divination populaire. Il existe d'autres faits au pays de Galles qui appartiennent plutôt au domaine de la divination officielle. Parfois dans les tribus totémiques on garde chez soi l'animal dont on veut tirer quelque présage. Bodibée, selon Jules César, portait avec elle un lièvre qui devait lui porter bonheur quand elle allait combattre les Romains.

Il faut regarder comme un fait du même ordre la divination au moyen des poissons sacrés qu'on trouve souvent dans les eaux de sources. A Amŵch, à l'abbaye de Valle Crucis, et au sanctuaire de Salat-Dwyfan on observait les mouvements d'un petit poisson ou d'une anguille, à qui l'on attribuait le pouvoir de présager l'avenir¹; à Llanberis il y avait deux poissons. Ce n'étaient pas des poissons qui se trouvaient par hasard dans les eaux; car il est de coutume à Llanberis depuis longtemps de les remplacer après que le second est mort; il y a eut une fois offrandes de ceux qui les consultaient servaient comme salaire au bedeau de la paroisse².

Le fait le plus important à l'égard de ces poissons des sources sacrées, c'est la tradition de Carrick-on-Suir en Irlande; on dit que saint Quen et saint Brogan viennent à la source de Tabbler-Quan vers la fin de juin sous forme de poissons, de sorte que les eaux sont alors propres à guérir³. Nous connaissons aussi doute ici en présence d'une croyance barbare adoptée par le christianisme qui a canonisé les poissons considérés comme divins par le peuple depuis des siècles.

Nous avons vu qu'à Llanberis une partie du salaire du bedeau provenait des offrandes faites à la source; ne faut-il pas voir dans ce fait une preuve qu'au pays de Galles aussi l'Eglise chrétienne a parfois incorporé des cultes beaucoup plus anciens?

1) M. C. t. XXVI, p. 276.

2) Penant, t. II, p. 158; *Folklore*, septembre 1897.

3) *Cornhill Magazine*, juin 1890.

S'il y a des raisons de croire que la foi aux animaux d'aigreur est de la même origine que les superstitions catégorisées, il faut en dire et, à plus forte raison, à l'origine totémique de cette vénération pour des animaux qu'on conserve pieusement.

2. Les charmes.

Boudicée, dans la coutume rapportée par César, usait du lièvre comme d'un animal magique peut-être plutôt que comme d'un instrument de divination. Il n'y a que très peu d'animaux au pays de Galles qui servent à la magie : on porte sur soi les os d'une moue ou d'un mouton pour avoir de la chance¹. L'âne dans le Denbigh², et le bon à l'éclat³ et dans le Yalo⁴ garantissent le bétail de toutes les maladies. Nous avons déjà fait mention de l'influence magique du chat noir.

3. Les sacrifices.

Presque tous les sacrifices se rangent sous deux catégories. S'ils se rapportent à l'agriculture, l'animal sacrifié représente généralement le dieu de la végétation ou l'esprit du blé; s'ils ne s'y rapportent pas, il est probable que l'animal a été un totem, ou bien qu'il est sacrifié à un dieu; mais en ce dernier cas aussi l'animal a été selon toute probabilité la forme théronomorphe du dieu, c'est-à-dire, un totem. Dans cette section je me propose d'examiner seulement les sacrifices où il n'est pas question d'agriculture; je remets la considération des cas douteux à plus tard; il me faudra d'abord avoir exposé d'autres usages relatifs à l'agriculture et aux arènes.

Lorsque existe la coutume de chasser c'est-à-dire, de tuer, une fois par an, un animal autrefois respecté, nous avons lieu de

1. B., sept. 1872; W., 6 sept. 1880.

2. W., 10 septembre 1880.

3. W. C., t. X, p. 284.

4. *Mythology*, 15 octobre 1880.

croire que cet animal est un totem ou l'a été autrefois; et d'autant plus sûrement lorsque existe aussi la coutume de manger ce même animal après l'avoir chassé. L'exemple le plus important compris dans cette section, c'est la « chasse au roitelet ». M. Frazer a déjà démontré les rapports que soutient cette coutume avec les sacrifices à caractère pieux parmi les tribus totemiques. Il ne sera nécessaire ici que d'exposer les faits tels qu'ils existent au pays de Galles.

Pendant les fêtes de Noël les jeunes gens avaient autrefois coutume de visiter la nuit les maisons des nouveaux mariés. On attrapait un roitelet (ou, au défaut d'un roitelet, un moineau) qu'on portait en procession; la chaque maison on chantait : « Voici le roitelet s'il vit encore, ou un moineau, pour être rôti. » Ordinairement les jeunes gens étaient invités à entrer; parfois on ne voulait pas les recevoir; en ce cas ils prononçaient la malédiction suivante : « Viens, déchaîne-toi, vent, et renverse cette maison ! »

A Llanddow, le jour des Innocents, on faisait la chasse au roitelet avec des verges; comme il lui fallait voler à travers la huis¹ on réussissait souvent à le prendre; sinon on lui substituait un autre oiseau; on tuait souvent le roitelet en l'attrapant; pourtant sa mort était accidentelle. On prononçait la victime de maison à maison, et l'on recevait partout quelque petit cadeau².

Dans le Pembrokeshire on portait le roitelet en procession dans une petite maison de bois³.

Nous sommes évidemment en présence d'une coutume variable; tantôt on tuait à dessein le roitelet, tantôt on le laissait vivre; il y a aussi une trace, dans le récit du chanoine Silvan Evans, de la coutume de faire rôti l'oiseau.

Il y a d'autres faits du même ordre dans le pays de Galles; la coutume de la « chasse au lièvre » existe dans beaucoup d'autres

1) *Ib.*, 22 avril 1885.

2) *Ib.*, septembre 1872.

3) *Note en tant.*

4) *Notes and Queries*, 3e série, t. V, p. 100.

pays. Nous avons déjà vu que cet animal était respecté à Pen-
nant Melangell. A Llanfechain cependant, le dimanche qui suit le
12 octobre, on le chassait avec des lévriers et l'on cherchait à le
tuer à coups de pierres¹.

On chassait l'écuronil à Noël de la même manière².

Nous avons vu qu'il existe une trace de la coutume de manger
le coitelet. Il y a d'autres exemples où il est moins possible
encore de douter. Il y avait plusieurs « foires de l'oie » au pays
de Galles, celle de la Saint-Michel est bien connue : à Llanbaird-
yn-Mochuan il y avait la « foire du quart de l'oie »³; on la fai-
sait rôtir, puis on la partageait en quartiers qu'on vendait à la
suite. A Delynog on vendait les oies à la suite dite « y Bwla »⁴.
Nous verrons plus tard qu'il existait aussi la coutume de manger
en grande cérémonie le coq qu'on tuait le mardi-gras.

César nous rapporte que les habitants du sud de cette Ile s'ab-
tenaient de manger du lièvre, de l'oie et du coq. C'est un fait
important pour notre thèse que nous ayons de nos jours la
coutume de les chasser ou de les manger une fois par an céré-
moniellement. Nous avons vu aussi que ce sont des animaux
d'augure. Peut-on offrir une explication plus probable de ces
faits que l'hypothèse de leur origine totémique?

2° Il existait d'autres cérémonies de caractère moins défini où le
coq était la victime; quelques-unes ont plutôt l'apparence d'une
transférance des maux; à Llandegla, on offrait un coq pour guérir
l'épilepsie; si le coq mourait, la guérison était accomplie. Le rôle
joué par le coq ici n'a qu'une parenté très éloignée avec une
cérémonie totémique. A Rhysant, il était permis de sacrifier un
coq à un certain jour de l'année pour la guérison de la coque-
luche⁵. Nous avons ici un véritable sacrifice dont la seule impor-
tance pour notre thèse est que la victime était un coq. A la
source de Saint-Deifer à Bodfari, la personne la plus pauvre de

1) M. C., L. XVII, p. 114.

2) A. O., p. 351.

3) M. C., I, XIII, p. 323.

4) *Archæologia Camb.*, 1853, p. 325.

5) Roberts, *Camb. Antiquities*, p. 211.

la paroisse offrait un coq pour un garçon, une poule pour une fille, après avoir fait neuf fois le tour de la source*. Les détails sont d'un vague extrême; faut-il supposer que tout le monde, riches et pauvres, — même les plus misérables, — offrit en personne cette victime; ou regardait-on la personne la plus pauvre comme l'archiprêtre ou quelque sorte de la source, auquel on assignait l'office de sacrifier pour ceux qui venaient à la source? Il est impossible de le dire. La cérémonie peut-elle avoir des rapports avec l'acéca des Arabes, qui tuaient un animal à la fête d'initiation, et barbouillaient la tête de l'enfant avec son sang?

II. Nous en venons maintenant aux sacrifices pastoraux. On a émis l'hypothèse que ces rites ont subi des changements, que d'abord on sacrifiait un homme pour ses frères, puis la victime animale au lieu de l'homme, et enfin la victime animale pour d'autres animaux. Il est cependant toujours possible qu'il s'agisse de sacrifices placataires où le totem, c'est-à-dire un animal de son espèce, a été dès l'abord sacrifié à lui-même, et que ces rites aient peu à peu perdu leur forme originelle; en ce cas peut-être devrait-on trouver des traces d'un repas sacrificiel. Il semble plus simple de décrire cette classe de cérémonies d'un sacrifice animal que d'un sacrifice humain.

À la fin du siècle dernier s'il se déclarait une maladie parmi les animaux, les fermiers de la région se procuraient une victime qu'on jetait en haut dans un précipice*. Il y avait d'autres cérémonies où l'on offrait un animal pour les autres animaux — à Cedigog*, un cheval pour attirer une bénédiction sur le bétail (le Rev. Elias Owen dit qu'on sacrifiait un bœuf à Llysvaen*); je ne crois pas qu'il en existe des preuves, quoiqu'en soit probable; puis à Cedigog on aspergeait les animaux de l'eau de la source de Saint-George. Si nous supposons que l'eau avait pris la place du sang de la victime, nous n'avons guère lieu de douter qu'on ne

* H. B., 6 mars 1872.

2) Owen, *Herods Elgus of Llyswan Hen*, p. 111.

3) Pennant, *Tour in Wales*, t. II, p. 330.

4) M. C., t. XXVII, p. 370; cf. *Arch. Camb.* 1873, p. 161.

vénérait cette victime comme on vénérail les autres animaux sacrifiés dans le courant de l'année. Toutefois il faut se rappeler que, comme nous le verrons plus tard, on attribuait une puissance fertilisatrice à l'eau, ce qui rend possible une autre explication des faits. A Llandersfel, on faisait une offrande d'origine moins douteuse. On apportait au sanctuaire de Derfel-Gadarn, non seulement de l'argent, mais aussi des bœufs et des chevaux; on conservait dans l'église l'image décapitée d'un cerf rouge qu'on appelait le « cheval de Derfel »¹. Nous pouvons conclure sans hésitation à l'hypothèse que le culte de Derfel a succédé au culte d'un animal; soit officiellement, soit par l'influence populaire, ce culte a été associé au christianisme, ce qui en a sans doute procuré la survivance.

A Clyunog² existait un usage du même ordre: le dimanche de la Trinité (la fête de Saint-Beno) on apportait à l'église tous les agneaux et tous les veaux qui avaient à l'oreille une marque naturelle appelée « nod Beuno »; on mettait le tout dans la tente dans un vieux coffre appelé « cysil Beuno ». Les cultes d'Égypte nous ont familiarisés avec l'animal-dieu qu'on reconnaît au moyen des marques naturelles. Quelle explication plus probable de cette coutume de Clyunog peut-on offrir que celle de la regarder comme une survivance du culte des animaux?

Nous avons maintenant terminé la considération des preuves tirées des sacrifices et des faits de la divination. Le tableau II résume les rapports qui unissent les animaux auxquels se rapporte cette partie de notre thèse avec ceux qui ont figuré dans la liste basée sur les superstitions catégorisées. Comme ce tableau d'ensemble n'a pour objet que de faciliter la comparaison des résultats, je n'ai pas tenu à classer les animaux qu'il contient, de façon à faire ressortir exactement dans quelle mesure on a lieu de leur attribuer un caractère totémique; toutefois je les ai rangés, d'une manière générale, selon les « probabilités totémiques ». Il me semble qu'en outre du coq et de l'oie nous n'avons rien d'ajouter

1) D. R. Thomas, *Hist. of St. Asaph*, p. 664.

2) Pennant, I, II, p. 557; Arch. Camb., 2e sér., t. XIV, p. 104.

à notre première liste que le zébrin et peut-être l'écurieil. Nous avons donc une liste d'« objets totémiques » comprenant vingt-deux animaux; je ne veux pas dire qu'ils ont tous été des totémis; le hasard a pu placer sur la liste un animal auquel on se rapporte qu'une superstition catégorisée; mais après avoir fait les deductions dues à cette considération, nous avons toujours douze ou treize animaux pour lesquels on peut réclamer la désignation de totémis.

III. — RITES AGRAIRES.

Nous avons maintenant à examiner les croyances qui se trouvent en rapport avec l'agriculture. Il y a sans doute beaucoup d'usages qu'un peuple agricole a adoptés et auxquels il a imprimé un cachet étranger; on ne peut pas les distinguer de ceux qui tirent leur origine première des croyances d'un peuple de cultivateurs, mais pourtant ils proviennent d'un stade totémique ou pastoral. Pour faciliter l'interprétation des cas douteux, il sera nécessaire d'exposer les pratiques qui se rapportent au culte de l'esprit du blé, ou, d'une manière plus générale, du dieu de la végétation.

A. *L'esprit du blé.*

C'est une croyance très répandue que les arbres ainsi que d'autres objets sont la demeure d'esprits, qui apparaissent parfois sous la forme d'animaux ou d'hommes. Dans le pays de Galles cette croyance existe encore de nos jours. On dit qu'il ne faut pas faire du mal aux arbres que la tradition populaire regarde comme sacrés. Dans le Montgomeryshire on croit qu'une vengeance terrible attend celui qui abat un arbre en fleur. Un propriétaire abatit un pommier au grand déplaisir de sa vieille servante; peu de temps après il tomba d'un de ces arbres et se cassa quelques côtes; on y voyait un châllment mérité¹⁾. Les foraines

1) *Mympwyd*, 12 juillet 1903.

superstitieux avaient l'habitude de jeter dans les ravins les sorbiers morts, de peur que, si on les brûlait, ils n'eussent pas de chance avec le bétail¹. A Llanwnnog² aujourd'hui on ne s'en sert pas comme bois de chauffage. Ailleurs on a le même respect pour le sureau. A Glyn ou ne brûle pas les fleurs blanches³. Parfois on dit que les arbres sont sacrés parce qu'ils appartiennent à un saint. A Clynnog tous les arbres qui croissent sur le terrain du Saint-Bruno étaient sacrés; personne ne voulait les abattre de peur que le saint ne lui fit du mal ou même ne le tuât.

Un dieu, d'après la conception ordinaire, avait sa demeure (parfois on concevait l'arbre comme le corps du dieu) dans l'arbre ou la plante, qu'il protégeait, faisait grandir, et vengeait; une généralisation naturelle le fit le gardien des récoltes; il devint l'esprit de la végétation; de là vint qu'on soumettait à des cérémonies magiques un objet qui remplaçait le dieu. — un rameau, une image, un animal, même un être humain, — afin de garantir la nutrition et la maturation des fruits. De cette idée de la puissance fertilisante de l'esprit de la végétation provient, au dire de Frazer, la coutume, répandue parmi les jeunes gens, d'apporter du romarin à leurs fiancées la veille du premier mal. C'était peut-être pour la même raison qu'on suspendait dans les maisons des rameaux de sorbier, de millepertuis et de gui.

Liée à l'idée de l'esprit des arbres est celle de l'esprit qui veille sur le blé et sur les autres grains. Parfois il y a un dieu tutélaire pour chaque espèce de fruit; un de ces esprits gardiens est assigné même à chaque ferme pour veiller sur sa propre récolte. Les récoltes sont de la plus grande importance pour les peuples agriculteurs; il en résulte que nous trouvons partout chez les peuples civilisés des superstitions qui tirent leur origine de la croyance à l'esprit du blé. Citons maintenant les faits tels qu'ils se retrouvent dans le pays de Galles.

J'ai déjà rappelé qu'on représente l'esprit du blé tantôt sous

1) *Id.*, 8 novembre 1890.

2) *Id.*, 5 octobre 1893.

3) *Id.*, 15 mars 1893.

la forme humaine, tantôt sous la forme de plante ou d'animal. Dans le pays de Galles on croit qu'il s'incorpore parfois aux derniers épis ou à la dernière gerbe qu'on va battre. Parfois les derniers épis sont désignés du nom d'un animal — la jument de la moisson (y gawg lodi), la jument, le lièvre, l'oie de la moisson, le cou du jarc, le cou; on mangeait au souper l'oie de la moisson.

Ailleurs on est en présence d'une conception anthropomorphe; les derniers épis s'appellent « la tête de l'homme » (pen y gwr) ou « de la vieille femme » (y gwroch)¹. En Europe, s'il entré dans le champ un étranger ou le fermier lui-même, on croyait qu'il représentait l'esprit du blé; on feignait de le fancher comme s'il était lui-même un épi. A Boschurch sur la frontière du pays de Galles, on pratiquait, il y a soixante ans, une cérémonie de cet ordre: si le maître entrait dans le champ, un vieux moissonneur lui passait la faux six fois par-dessus la tête².

Ailleurs il n'y avait pas de nom spécial pour les derniers épis, mais on les laissait debout après les avoir liés ensemble avec des rubans, puis les moissonneurs jetaient leurs faucilles sur cette gerbe pour la couper; cela s'appelait « tori pen y cynhanaf » (décapiter la moisson). Parfois on jetait les faucilles en les tenant par les lames, et celui qui coupait le cou s'appelait « best man » et recevait une somme d'argent. Dans le Pembrokeshire l'homme qui coupait le cou s'élançait vers la maison; les servantes cherchaient à jeter unseau d'eau sur lui³. On conservait le cou à Tregynon pour avoir de la chaux⁴. A Llanytrystoch tous les moissonneurs couraient à la maison quand on avait coupé le cou⁵. Ailleurs le moissonneur portait ce cou au champ d'un autre cultivateur d'une ferme voisine, et s'enfuyait de peur qu'on ne le

1) *Pembrok.*, t. III, p. 122; *Antiquary*, t. VIII, p. 272. Dygwyn, 12 octobre 1852; 20 octobre 1857. 9 novembre 1857.

2) *A.*, 1^{er} août 1851.

3) *A.*, 12 octobre 1857.

4) *Pembrok.*, t. III, cit.

5) *D.*, 12 octobre 1857.

6) *Pembrok.*, t. III, cit.

7) *Dygwyn*, 20 octobre 1857.

frappât. A Longueur on envoyait une jument vivante, décurée de rubans, à un fermier qui n'avait pas terminé sa moisson. Parfois on ne faisait que « crier la jument ». On a pratiqué cette coutume il y a quelques années près d'Ovestry, à Newtown, à Kerry et à Tregynon¹; à Ovestry on passait la bouteille « avec le soleil ». A Marchbury les hommes se rangeaient en deux lignes et demandaient ce qu'il fallait faire de la jument². Sur les confins du Shropshire et du Montgomeryshire, récemment encore, les moissonneurs se réunissaient sur une colline à la fin de la moisson; ils criaient : « Vive M. A., à bas M. B. ». « Nous trouvons cette coutume moins dégénérée dans le comté voisin de Cheshire; là on va sur les collines, et on se range en cercle, puis on récite des « nominies » (vers populaires), puis on se prend les mains et l'on crie en se courbant : « Wow, wow-w, wow-w-w³. »

Quand la dernière charge était sur la voiture on décorait les chevaux de branches⁴. Si l'on n'avait pas renversé la voiture on mangeait « l'ail de la moisson » au souper⁵ qui s'appelait « Wri pen y cynhanaf » (décapiter la moisson); on disait que l'ail était perdue si l'on avait renversé une charge⁶.

L'oise représentait l'esprit du blé; on le mangeait rituellement. On mangeait aussi de la même manière le blé nouveau; on croyait que c'était le corps de l'esprit du blé. Dans la Vale of Towyd on faisait un gâteau aussitôt que le blé était prêt; à Wotton Rhyn on faisait avec la première farine d'orge des gâteaux

1) H., 1^{er} octobre 1887, 9 novembre 1887.

2) « What 'ant'ee? » « A mare » « What's 'ee got' to do wi' 'er? » « Send 'er to Mr A. »

3) Dygwyn, 9 novembre 1887.

4) « Oh yes! Oh yes! Oh yes! Thau to the grave manna

That Master 'Oland's got the neck a turn

And sent th' eul hare into M' Sump's stundin' corn. »

5) H., 29 février 1887.

6) Il n'y avait aussi au souper quand on avait fini de faucher le blé et avant d'avoir mangé, c'est à celui peut-être qu'appartient plutôt l'apothéose. Après le souper on essayait d'allumer un peu de papier attaché au poignet d'un moissonneur. Faut-il y voir un « art-chien »?

7. H., 12 octobre 1887.

qui s'appelaient « barley slappers ». « A Llandysall, le jour de Gallaen Hen (le 12 janv., — le jour de l'an selon le vieux style), on donnait au déjeuner à tous les moissonneurs¹. Il n'est guère possible de voir autre chose que ce pain rituel dans les pains ronds et plats qu'on distribuait aux pauvres dans le Pembroke à cette saison². L'esprit du blé, caché dans le granier depuis la moisson, reparaît après le solstice d'hiver ou aux semailles; c'est pour cette raison qu'on donnait à Llandysall ce déjeuner, qui avait le caractère d'une observance rituelle, aux moissonneurs, qui sont du reste les laboureurs.

De même qu'on mange le blé sacramentel aux semailles et après le solstice d'hiver, on mange aussi l'esprit du blé sous sa forme animale : dans la Russie blanche on mange à Pâques un cochon de lait, et on jette ses os derrière soi dans les champs; dans la Hesse on mange des cochons de lait le mercredi des Cendres et on mélange leurs os aux semailles³.

M. Frazer a cité de Maenhurdt un grand nombre de ces cérémonies; elles sont toutes des charmes pour mettre l'esprit du blé à même de fertiliser le grain. Nous aurons plus tard à examiner la cérémonie du « coq du mardi-gras »; il est possible que nous ayons affaire à une coutume du même ordre que celle de la Hesse.

B. Charmes pour attirer le soleil, la pluie, etc.

1° On pourvoyait aussi à la chaleur et à la pluie nécessaires à la maturation des récoltes. A Llandysall on conservait les cendres de la hûche de Noël (cyll Nadolig), et on les mettait dans la première trémie du semoir pour s'assurer une bonne récolte; les cendres étaient aussi un charme infailible pour l'éloignement du mal⁴. La hûche comme le cochon de lait dans la Hesse repré-

1) Gwynn's Fa., t. II, p. 11.

2) R. O., p. 130.

3) Folklore, loc. cit.

4) Frazer, Golden Bough, II, 147.

5) *Revue*, 29 janvier 1873, 1

sentait l'esprit du blé; on la brûlait comme « *sun-charm* ». Les feux du premier mai, de la Saint-Jean et de la Toussaint avaient le même but. Il existait d'autres cérémonies du même ordre. Dans le Hereford et dans l'est du Radnor toute la famille du fermier, sauf le grand-père et la grand-mère, allaient le jour de l'an aux champs déjà ensemencés. Ils portaient avec eux du cidre, de la paille en faisceaux et une branche d'aulépine aux ramures droites. Arrivé aux champs, on allumait la paille et on y mettait l'aulépine jusqu'à ce qu'elle fût devenue souple; puis on la tressait en forme d'ornement et on la pendait dans la cuisine pendant toute l'année; cela devait porter bonheur. Les garçons faisaient des bouchons avec la paille enflammée et on frappait chaque sillou; c'était les bénir. Cette coutume s'appelait « *brûler le blé-sou* ». Ailleurs on suspendait dans la cuisine une branche de prunellier sauvage pendant toute l'année; le jour de l'an, le régisseur l'allumait et courait le long de tous sillons; puis il choisissait une autre branche pour la suspendre dans la cuisine¹.

Il y avait dans le Hereford une autre coutume qui s'explique comme « *sun-charm* ». La veille de Noël, vieux style, on allumait treize feux, dont douze en rond, sur la terre à blé. Les laboureurs se retiraient sans un apprenti et les regardaient brûler. Il devait y avoir la tête vache, sur la tête de laquelle on mettait un gâteau; le laboureur le plus vieux lui jetait un seau de cidre au front, en récitant un vers contenant la demande d'une bonne récolte (selon un autre récit on hurait le cidre; c'est là évidemment une nouveauté posthumane). On présageait l'avenir en observant la chute du gâteau²; les feux allumés sur la terre à blé étaient des « *sun-charms* ». Quelle explication faut-il donner du cidre jeté au front de la vache?

On croit qu'il est possible d'influencer sur la chute de la pluie. Plusieurs exemples de cet ordre de cérémonies existent dans le pays de Galles. Au Llyn Dilyn, si l'on verse de l'eau sur la dernière pierre de la chaussée, il tombe de la pluie, dit-on, avant le

¹ H., 25 octobre 1887.

² Cymeri Eri, t. I, p. 60.

³ H., 6 octobre 1892.

saire. A Delynog, samedi de la foire (qui commençait le deuxième jeudi d'octobre, vieux style), on donnait de l'argent ou des vêtements à un homme qui jouait le rôle de Gynog (à qui était dédiée l'église). Il se habillait de guenilles; on le portait à travers le village; puis on le jetait à la rivière avec des rires et des plaisanteries. A Llanyfyllin, le mardi-gras, les élèves de l'école apportaient chacun vingt centimes le matin et jouaient la somme entière aux dés; puis on portait celui qui l'avait gagnée à travers la ville jusqu'à la rue du Pont, où on le laissait tomber dans la rivière. Nous avons déjà vu que dans le Pembrokeshire les servantes attendaient celui qui portait le coin pour lui verser de l'eau sur la tête, ce qui s'appelle en gallois « boddli y cynhanaf » (noyer la moisson).

Ne faut-il pas supposer que la libation du cidre a le même sens? Il existe dans le Hereford beaucoup de vergers; et la vache représentait l'esprit du blé. Il serait tout naturel qu'on se servit du cidre pour le « rain-charm » pour ainsi dire d'une manière spéciale à la fertilisation des vergers.

On a choisi très souvent le premier nuit, autrefois le jour de l'an, pour ces cérémonies magiques. Parfois on pratiquait des « rain-charms »; parfois on ne faisait que promener les représentants de l'esprit de la végétation, comme on faisait du roi-let.

A Delynog, on choisissait deux garçons qu'on revêtait de vêtements de boue; on les emmêlait si bien qu'à peine on voyait leurs figures. On jouait à pile ou face pour décider lequel serait le roi d'été; on couronnait de rubans celui qui désignait le sort; le roi d'hiver était orné de houx. On marchait à travers le village, tous deux qui se respectaient donnaient de l'argent ou de la bière. Le roi d'été recevait ensuite non comme d'argent un

1) H., 31 mars 1893. A Llanyfyllin, il semble de la place assés que les faucheuses arrivent à un certain terrain qui appartient au coin (M. C. L. XIII, p. 133).

2) Arch. Camb., 1893, p. 225.

3) Ibid., p. 225.

pour plus grande que celle du roi d'hiver¹. A Abergyle, le mal se faisait avec un bouclau; les danseurs portaient avec eux le ramseau d'été (Caugen Haf). Puisque toutes les cérémonies du premier mal, à peu d'exceptions près, se rapportent à la végétation, on pourrait peut-être expliquer comme « rain-charm » l'habitude qui se rencontre à Tawyn de « doucher » les jeunes filles, c'est-à-dire de les arroser à grande eau². A Bangor et Caernarvon, ceux qui se levaient de bonne heure marchaient aux ceps les paysans et leur versaient de l'eau sur une jambe³.

2° Il y a d'autres cérémonies d'origine encore plus douteuse. Le jour de l'an, dans le midi du pays de Galles, des enfants apportent de l'eau de source et en aspergent les portes des maisons et les passants⁴. Le lundi de Pâques, on pratiquait partout une cérémonie qui s'appelait « heaving ». Les hommes cherchaient à saisir des femmes; et les femmes à s'emparer des hommes; ceux qui réussissaient les élevaient; hommes ou femmes, trois fois, assis sur une chaise; pendant que d'autres les aspergeaient d'eau à l'aide d'une branche de buis⁵.

On pratiquait le « heaving » à Pâques; il se peut que le « heaving » soit un rite de purification ou de protection magique de même que l'aspersion des portes; car l'eau qu'on recueille le jour de Pâques est considérée en Allemagne comme une protection contre tous les maux, le bétail qu'on fait passer par cette eau est à l'abri des influences malignes et des maladies. Il ne faut pas oublier cependant qu'on attribue les mêmes effets aux feux de joie, qui sont des « sun-charms ». Il se peut qu'on nous ayons raconté, au pays de Galles, à un rite analogue et que le « heaving » soit un « rain-charm »; en ce cas la coutume d'élever au l'air des personnes assises sur des chaises peut être considérée comme un charme pour la croissance de la végétation, du même ordre

1) Arch. Camb., loc. cit.

2) Owen, Old Welsh Customs, p. 102.

3) Llynnon, 31 mars 1893.

4) Llovelay, *Ivor* in 1792, p. 25.

5) *Ib.*, 17 janvier 1891.

6) *Id.*, t. X, p. 206; XII, p. 323; *Ib.*, p. 330.

que celui de Lochlain, où l'on sautait par-dessus le feu de joie pour favoriser la croissance du lin.

Il y a cependant d'autres possibilités; il existe dans l'Europe centrale un rite qui s'appelle « Schmoek-natern »; on se bat avec des verges pour éloigner le mal; en ce cas le « heaving » serait un rite de purification. Nous avons vu aussi que les plantes qui représentent le dieu de la végétation ont des pouvoirs fertilisants; le « heaving » serait-il un rite de fertilisation? Le rôle joué par les deux sexes semble favoriser cette explication; sous ce rapport il ne faut pas perdre de vue qu'à l'eau aussi bien qu'aux plantes sont attribués des pouvoirs fertilisants. Mais comme on a diversément interprété les influences des feux de joie, une nouvelle explication du « heaving » y a peut-être fait ajouter les détails qui nous empêchent d'en bien distinguer le but.

Nous avons vu qu'on se frappe avec des verges pour enlever de soi les maux. C'est pourquoi peut-être dans le pays de Galles on se frappait le lendemain de Noël avec des verges de houx jusqu'à ce que le sang couât¹. A Llansaph, on saignait le bétail ce même jour². A Caermarthen, on avait l'habitude entre, la sortie de l'ancien maître et l'entrée du nouveau, de frapper les habitants avec des mouchoirs noués³. C'étaient peut-être des cérémonies de purification.

M. Frazer a soutenu que dans le rite qu'on appelle « chasser la mort » se combinent l'idée d'un bon génésiaire et celle d'un dieu de la végétation; cette hypothèse ne semble guère nécessaire pour expliquer tous les cas; c'est une théorie plus simple que de supposer qu'on a battu le dieu de la végétation afin de le délivrer des influences malignes. Il y a des faits qui ne semblent admettre que cette interprétation.

A Darowen, le 15 octobre, on choisissait un garçon qui déplaisait à tout le monde ou qui était sans défense. On le promenait comme représentant de Tudyf et on le fouettait⁴. Il n'y a rien

1) E. O., p. 379.

2) Notée en 1872.

3) Howell, *Cambrian Supp.*, p. 171.

4) E. O., 21 février 1891.

dans cette cérémonie qui porte à croire au premier abord que nous ayons affaire à un dieu de la végétation. Onze jours cependant plus tard, avait lieu une deuxième cérémonie; cette duplication tire son origine du changement de style en 1782. Le 20 octobre, un garçon portait une branche ou une longue perche, qu'on frappait avec des bâtons; autrefois on avait battu l'image de Tudy'r¹. Que nous ayons affaire ici à un dieu de la végétation, il n'y a guère lieu d'en douter; la branche battue à la place de l'image semble établir l'existence d'une tradition populaire à cet égard. Mais ce serait une hypothèse absolument gratuite que de dire qu'on le battait comme bon émissaire : la fustigation semble être une partie intégrale et originale de la cérémonie. Quelle est donc l'explication du rite? On croyait que l'esprit de la végétation montrait à la fin de la moisson, ou au moins devenait inerte; s'il devait mourir, il fallait chasser les influences maléfiques pour lui faciliter la transmission à son successeur de sa puissance sans perte et en pleine activité. S'il ne faisait qu'hiberner il fallait également le délivrer des influences malignes qui pourraient l'empêcher de se réveiller tout de bon ses pouvoirs. Il s'ensuit qu'on le fustigeait.

L'idée de fustiger un dieu est trop étrangère à la pensée d'un peuple en progrès pour ne pas donner lieu à des interprétations faussées; on le croyait ennemi; parfois on l'assaillait avec des pierres et des bâtons; parfois on le croyait un bon émissaire qu'on chassait et qui emportait les maladies et les maux du peuple. Tout cela s'explique facilement si l'on battait le dieu de la végétation pour le débarrasser des influences malignes. En reconnaissant qu'il n'y a pas lieu de croire que l'évolution du rite ait été partout identique, nous pouvons toujours admettre qu'il peut exister des cas où l'hypothèse de Frazer est nécessaire pour expliquer les faits.

C. La fin de la moisson et le solstice d'hiver.

Nous sommes maintenant à même de discuter les cérémonies

(1) H. G., t. III, p. 102.

et les croyances galloises d'origine douteuse. Nous avons vu qu'on chassait le roitelet peu de temps après le solstice d'hiver, cérémonie expliquée par M. Frazer comme un sacrifice pieux¹. Nous avons aussi fait remarquer qu'il existe une croyance d'après laquelle l'esprit du blé ou le dieu de la végétation reparait à cette saison. En Pologne, on promène à Noël un homme revêtu d'une peau de loup; on bien l'on porte un loup empaillé pendant qu'on fait une quête. Il y a aussi des faits qui indiquent l'existence d'une ancienne coutume consistant à promener un homme revêtu de feuilles; qu'on appelait le loup; son conducteur recevait de l'argent. Des coutumes analogues existaient dans le pays de Galles.

1° De nos jours on promène à Slatty près de Swansea une tête de cheval à mâchoires mobiles; ceux qui la portent entrent dans les maisons et font main basse sur les personnes et les choses². A Llandelie, dans la même région, un homme avec une tête de cheval sur les épaules (ou se servait d'une vraie peau de cheval), le corps caché dans une sorte de charpente couverte d'un tapis, parcourait la ville en demandant de l'argent; on jetait les pièces d'argent entre les mâchoires ouvertes du cheval³. A Llanelly, on se servait d'une tête de cheval aux yeux de verre⁴. A Cowbridge, dans le Glamorgan, les jeunes gens faisaient une procession à la fin de novembre ou peu de temps avant Noël⁵; ils portaient une charpente en forme d'une tête de cheval; couverte d'un drap blanc, et qu'ils vendaient de l'argent. Le récit le plus ancien de ma collection remonte à la fin du siècle dernier; dans les parties méridionales du pays de Galles, pendant les vacances de Noël jusqu'après le jour des Rois, on se déguisait en cheval ou en taureau, en se revêtant parfois de la peau même d'un de ces animaux⁶. Dans le nord, le jour de l'an on se revêtait de couvertures de laine et d'autres vêtements, on mettait aussi une tête semblable

1) *Ib.*, 22 janvier 1870.

2) *Ib.*, 29 janvier 1890.

3) *Gwyneddianian Society*.

4) *Folklore*, t. III, p. 435.

5) *Excess*, Four to South Wales, p. 441.

à celle du cheval. Les spectateurs s'enfuyaient par suite d'une terreur réelle ou prétendue : pour être réadmis dans la chambre, il fallait qu'ils fissent cadeau de quelque petite chose ou qu'ils récitassent un vers d'un poème ancien¹. A la paroisse d'Ewenig on conservait un bol dont on se servait pour la procession du Mari Lwyd².

La cérémonie était très souvent connue dans le midi sous le nom de Mari Lwyd : parfois participaient à la fête deux personnages qui s'appelaient l'*Pwnh* et l'*Shuan* ; ils allumaient le feu et brûlaient l'*Altr*³. Nous retrouvons ces deux personnages dans le Shropshire, mais ils apparaissent sans le cheval blanc ; ils ne se trouvent donc en rapport avec le cheval blanc que par hasard ; nous n'avons à interpréter que la cérémonie simple. Il est évident qu'il ne peut pas être question d'expliquer les faits par des causes spéciales ou locales. Il n'y a guère lieu de douter que l'animal ne fût soit un totem, soit un représentant de l'esprit du blé : on promenait l'un et l'autre, comme nous l'avons vu, à Noël ; on quêteait de l'argent dans les processions qui se rapportaient à l'agriculture, aussi bien que dans les plus anciennes, et pour une raison simple : on était en train de distribuer les bienfaits de l'animal divin, qu'on payait à prix d'argent. Toutefois, comme la jument représentait très souvent l'esprit du blé, il est plus probable peut-être que le cheval ou le manean était l'esprit qui se réveillait après le sommeil d'hiver et qu'on promenait afin de pourvoir à la fécondation des semailles.

2° Il y avait à Llanfyllin une cérémonie du même caractère. Le veille de la Toussaint, on se revêtait de peaux de moutons et de guenilles pour aller demander de l'argent. Les quêteurs s'appelaient « *gwrachod* » (vieilles femmes)⁴. A Llanvalletfnid, le même jour, on se promenait habillé en vieillard et en vieille femme : on demandait des cadeaux⁵.

1) Evans, *Tales in North Wales*, p. 103.

2) *Ibid.*, août 1902.

3) *Cyfarfwr* Ff. 1. 1, p. 33.

4) *Bygoner*, 6 mai 1901.

5) *Bygoner*, 29 octobre 1872.

La moisson représentait parfois l'esprit du blé, mais pour bien interpréter la coutume il faut surtout considérer la saison à laquelle on la pratiquait. La veille de la Toussaint, les Gallois allumaient le feu de joie le plus important de l'année. Il faut se rappeler que la moisson se fait beaucoup plus tard que dans les autres pays moins montagneux et plus favorisés du soleil. En effet la pleine lune d'octobre s'appelle parfois à l'usad gwyr Ial « la lune des hommes de Yale », parce que dans cette partie élevée du Denbigh on est toujours en retard pour la moisson et on doit travailler les soirs aussi pour en venir à bout. Il est donc possible qu'on ait célébré la fin de la moisson à cette saison. De plus, si l'année commençait le premier mai on aura sans doute célébré une fête à la fin de la première moitié de l'année, qui aura eu quelque ressemblance à celle du premier mai, d'ailleurs, comme nous avons vu, au culte de l'esprit de la végétation; c'était peut-être pour cette raison que le feu de joie d'automne était beaucoup plus important que celui de la Saint-Jean, la saison ordinaire pour ces fêtes sur le continent.

Dans le pays de Galles chaque famille avait son feu à elle sur un cône voisin; chacun jetait dans le feu une pierre blanche; le lendemain, on venait les chercher; manquait-on de retrouver la sienne, on y voyait un signe certain de mort prochaine¹. On pratiquait aussi la divination au moyen de noix et d'autres fruits². On courait à travers le feu et la fumée³. Les enfants, le père, la mère, les servantes, les jalouxrons, tous dansaient autour du feu; on rôtiissait des pommes de terre et des poireaux; puis on les mangeait⁴. Quand le feu s'éteignait on criait: « Que la terre noire sans queue se marie du dernier » et tout le monde s'enfuyait pour ne pas être saisi⁵. Le soir, il y avait des jeux à la maison; au souper on mangeait le « new naw rhyw » (le plat à neuf in-

1) Arch. Camb., 1895, p. 132.

2) Dygonau, 30 octobre 1873.

3) Evans, N. Wales, p. 140.

4) M. G., t. IV, p. 149.

5) Y. Cymru., t. VI, p. 178.

grédients); il se composait de pommes de terre, de carottes, de navets, de pois, de pannin et de poireaux; on y mettait du sel, du poivre et du lait; on avait soin d'y mettre aussi une alliance; la personne qui la trouvait se mariait la première¹.

Beaucoup d'autres cérémonies de divination se pratiquaient ce soir-là, comme ailleurs la veille de la Saint-Jean; on jetait au feu des noix, qui, en craquant, présageaient l'avenir; on semait du chanvre; la jeune fille qui voulait voir son mari allait cueillir de la sauge, etc.².

À Llanybynoch il y avait des cérémonies spéciales; les jeunes gens rassemblaient des gâteaux, des fruits et de la paille et s'en allaient à Pen-y-vont, où se trouvait une hutte pour la reine de la fête; on rôtissait des pommes; ensuite apparaissait quelqu'un revêtu, comme un revenant, d'un drap blanc, tandis que les autres se tenaient autour de la reine; puis on dansait; comme flambeaux, on se servait de bottes de paille allumées et fixées à des fourches. On allumait d'autres feux de joie ailleurs dans la paroisse³.

Chaque mère de famille préparait des gâteaux, qui s'appelaient « *sout-gakes* ». Le jour suivant, on se promenait pour demander ces gâteaux. Parfois c'étaient tout simplement des pains d'orge; à Llansaph on distribuait des gâteaux amies⁴; à Dinas Mawddwy les enfants recevaient du pain et du fromage⁵. Dans le Denbigh et dans la Merioneth les petits parcourent la ville en demandant « *Iwyd eusaf y Meirw* » (la nourriture du messager des morts)⁶.

Avant d'offrir une explication de cette coutume il faudra revenir au souper de la veille de la Toussaint; nous avons vu qu'on mangeait le « *stump* »; or, en Lithuanie, il y a deux cents ans, on mélangeait, comme régal sacramentel, du blé, de l'orge, du

1) *N. M. C.*, t. IV, p. 140.

2) *Sales en ms.*

3) *M. J.*, t. XII, p. 395.

4) *Wel. Dragon*, t. IV, p. 265; *Arch. Camb.*, 1885, p. 152.

5) *Dyggvæn*, 25 mars 1891.

6) *Sales en ms.*

l'avoine, du lin, des haricots, des lentilles, etc.; nous avons vu qu'au pays de Galles existe la coutume de manger, en une sorte d'obsèques rituelle, le fils nouveau. Le « *stump* » n'était-il pas un repas sacramentel composé de légumes? Les cérémonies de divination font voir clairement que ce n'était point un plat ordinaire; il y a aussi d'autres exemples de la puissance magique du nombre neuf, car la jeune fille qui voulait voir son futur mari devait faire cuire en silence un gâteau composé de neuf ingrédients¹.

Mais si l'on mangeait des légumes rituellement, il est probable qu'on ne négligeait pas les grains; nous avons déjà trouvé des traces d'une cérémonie de cet ordre. On dit d'ordinaire que les « *soul-cakes* » se rapportent au culte des morts; il est cependant plus que probable que ces gâteaux se rapportaient aux cultes agricoles; car à Llanosaph les pauvres qui les recevaient prièrent pour la récolte de l'année suivante.

Il faut se rappeler qu'on a très souvent substitué des fêtes de l'Église chrétienne à des fêtes païennes, comme le moyen le plus certain d'assurer la disparition des religions anciennes et le succès apparent du christianisme. Il paraît que la Toussaint en particulier est due au pape Grégoire IV, qui voulut greffer des idées chrétiennes sur la fête romaine des morts, célébrée plus tôt au mois de février. Toutefois il ne faut pas oublier que, dans le Pérou et en d'autres parties du monde, existaient des cérémonies où le culte des morts semble avoir été associé à une fête agricole; il n'est pas impossible qu'un tel état de choses ait facilité les efforts de Grégoire IV. En tout cas il y a lieu de croire que la Toussaint était à son origine en rapport avec l'agriculture, et les gâteaux sont en réalité les mêmes que ceux qu'on distribuait dans la Péninsule l'ancien jour de l'an.

Il est évident que les cérémonies de la veille de la Toussaint étaient étroitement liées à l'agriculture. Nous avons maintenant à examiner à quoi peut tenir la peur qu'inspirent la traite ou le moment où le foin de jute s'émiette. La traite apparaissait aux

¹ *Id. Naton en ma.*

lument près du feu maïs, selon une tradition du comté de Montgomery, elle se trouvait assise sur chaque barrière, où elle cordait et filait toute la nuit. En effet cette truie était si bien connue aux Gallois du nord qu'on l'introduisait dans les textes des sermons¹. Dans le nord du Caernarvon, c'est en faisant allusion à la truie noire qu'on impose silence aux enfants². Une croyance si répandue tire son origine d'une cause plus que locale. La signification des fêtes de la veille de la Toussaint nous porte à conclure que la truie doit être l'esprit du blé, et il y a d'autres faits qui semblent appuyer cette conclusion.

Dans le Livre Noir de Caernarthen³ nous lisons qu'en Angleterre Ceridwen était la déesse des grains⁴. Arturidores parlait sans doute du culte de Ceridwen quand il dit que, dans une île près de la Grande-Bretagne⁵, on pratiquait des rites semblables aux mystères de Samothrace où étaient célébrés des mystères en l'honneur de Déméter et de Koré, les déesses des grains et des semailles; la porte en effet est étroitement liée au culte de Déméter et nous trouvons des traces d'une tradition d'après laquelle Ceridwen et la truie étaient étroitement liées⁶. Si la truie était consacrée à Ceridwen, d'après l'analogie de Déméter nous pouvons conclure que l'animal représentait l'esprit du blé et était probablement la forme primitive de la déesse.

Sur le continent européen, d'après Maunhardt, on met en garde les enfants qui veulent se promener dans les champs de blé, contre le grand chien, ou le loup assis dans le blé. C'est la même fait parallèle à la coutume du Caernarvon où la truie sert à effrayer les enfants.

Il existe à Llanrhaidir yn Mochnant depuis des générations la coutume de pétrir de petits gâteaux en forme de cochons, auxquels on fait des pattes de bois. Ils se vendent aux foires⁷. Or

1) *Life of C. Evans*

2) *P. Cymm.*, t. VI, p. 176

3) *Mon. Hist. Brit.*, t. I, p. 498; t. II, p. 2

4) *Mon. Hist. Brit.*, p. 41

5) *Harvey, Brit. Druid.*, p. 111

6) *Nid. en ms.*

les Égyptiens qui étaient trop pressés, au lieu d'offrir un cochen à Osiris, cultaient des gâteaux en forme de cochen¹. De nos jours aussi, on fait avec du blé nouveau des gâteaux auxquels on donne une forme animale : en Suède et en France, le gâteau prend la forme d'un homme : dans la Bavière, on lui donne la forme d'un cochen. Ayons-nous affaire à une offrande à Ceridwen ou à un gâteau sacramentel quand on fait des gâteaux en forme de père à Libanais-laïf? M. Lang répondrait à cette suggestion, sans doute, en demandant en l'honneur de quel dieu on célèbre à Paris la foire aux pains d'épices. Toutefois il ne faut pas perdre de vue que les faits de folklore ont d'autant plus un caractère particulier, que nous les trouvons dans un village où ne pénètrent pas les influences du dehors.

Le nom du village où se pratique cette coutume a peut-être quelque importance; Mochmant veut dire « vallée des cochens », dans les Malinagion de Math, le fils de Mathonwy, et de Kiltewek et Olwen nous trouvons des noms associés au cochen; si cela ne peut exclure une autre origine pour ce nom qu'on a voulu traduire « la rivière rapide », la probabilité est cependant que Moch veut dire ici « cochen ».

Que le cochen fût estimé dans le pays de Galles, cela ressort nettement de l'histoire de la truite mystique dans les truites où elle figure comme être hiérolaisant qui apporte le nécessaire aux hommes; c'est là un trait bien caractéristique d'un esprit du blé idéaliste, qui n'est pas encore devenu tout à fait anthropomorphique.

En somme, il semble que nous ayons quelque lieu de croire qu'on s'est figuré l'imprit du blé sous la forme d'une truite et que c'est pour cette raison qu'elle apparaît au feu de la Toussaint.

Si nous revenons maintenant à la chrétianité qui a cours à Idunfyllin, nous sommes à même de soutenir que, d'après la signification des fêtes de la Toussaint, on se revêtait de la peau de mouton, pour la même raison qu'en Pologne on se revêtait de la peau de loup, c'est-à-dire qu'on se déguisait en animal pour prendre la forme de l'esprit du blé.

¹ Boed, t. II, ch. xxvii.

3° Nous avons vu qu'on conservait au sanctuaire de Derfel Gaddan le corps décapité d'un cerf rouge qui s'appelait le cheval de Derfel. Tous les ans on le portait en procession le mardi de Pâques. La cérémonie ne nous autorise guère à des conclusions nettes sur son caractère. Toutefois les rapports habituels entre les cérémonies de cette saison et le culte de la végétation nous permet d'incliner à l'opinion qu'il ne s'agissait pas là d'un culte totémique.

D. Le cas du mardi-gras.

Quinques l'esprit du peuple conservé assez exactement les détails des cérémonies traditionnelles, il n'attache guère d'importance à la date de leur célébration. Il semble certain que la popularité du « Guy Fawkes' day » (3 nov.) en Angleterre est due en partie à ce qu'on a transféré à ce jour les feux de joie de la veille de la Toussaint; nous constatons en effet qu'on attribue des qualités extraordinaires à ces feux (les pêcheurs d'Hastings croient par exemple qu'ils sont un charme pour attirer les harengs)¹. De nos jours dans le pays de Galles on a transféré au 9 novembre une coutume qu'on pratiquait autrefois le lundi de Pâques.

Il est certain que ces influences agissaient également à des dates antérieures. On célèbre de nos jours beaucoup de cérémonies d'origine préhistorique le jour de la fête chrétienne qui se était autrefois la plus rapprochée; mais nous ne sommes pas obligés de conclure que la cérémonie se rapporte à la fête. Comme l'année ecclésiastique commençait au printemps, il est probable qu'à Pâques on observait plusieurs cérémonies qui se rapportaient au commencement de l'année. Le commencement du Carême a été également un point d'attraction naturel pour les coutumes qui se rapportent aux semailles et à la renaissance de la végétation; le mardi-gras a été en effet presque aussi important pour les cérémonies de la végétation que le premier mai. Nous avons maintenant à examiner les coutumes pratiquées à cette saison dans le pays de Galles;

¹ M. Mansel-Pleydoun nous a communiqué ces renseignements.

² Voir en fin.

mardi-gras; si une poule ne pondait pas avant midi, on la battait. On la portait au centre d'un pré vert où l'on avait creusé un trou; on enterrait la poule dans le trou jusqu'au cou; ensuite celui qui voulait essayer de la frapper se faisait bander les yeux; s'il ne réussissait pas à la frapper, un autre lui succédait; la poule appartenait à celui qui la frappait. On la conservait jusqu'au lendemain et on la mangait en grande cérémonie¹.

À Llanllechyd, dans le Caernarvon, les hommes se rangent en cercle; on leur bande les yeux et on les fait tourner plusieurs fois sur place; puis on leur permettait de chercher la poule où ils voulaient².

Dans le Denbigh on devait frapper avec un bâton la poule qu'on enterrait jusqu'au cou³.

Pres de Bala on couvrait la poule d'un grand pot de terre qu'on cherchait à casser à coups de pierres. La poule appartenait à celui qui le cassait.

À Llanfyllin on jetait de l'argent pour acheter un coq, qu'on mettait dans une terrine assez grande, et on la couvrait d'un tablier. Puis on suspendait la terrine au moyen de cordes attachées à deux traverses; ensuite on cherchait également à la briser à coups de bâton. Le coq était à celui qui frappait la terrine de façon à la mettre en liberté⁴.

À Llanilloes, la cérémonie s'appelait « Mwgd » (aveugle). Un jeune homme actif et robuste recevait dix shillings et même plus; il avait les yeux bandés et une verge longue et simple à la main. Ainsi armé, il parcourait les rues suivi d'une foule qui portait des verges légères; ils essayaient de le tourmenter. Parfois on variait le divertissement en attachant une poule à ses épaules. Celui qui frappait l'homme n'avait pas de dextérité, disait-on, mais celui qui trait la poule devenait le champion de la journée, qu'on terminait d'ordinaire par un combat de coqs⁵.

1) *N. C.*, t. IV, p. 135.

2) *Note on m.*.

3) *Old Stone Crosses*, p. 191.

4) *N. C.*, t. III, p. 86.

5) *N. C.*, t. X, p. 264.

Parfois on quêtait des œufs au son de deux pierres qu'on faisait « claquer » en les frappant l'une contre l'autre¹.

Il existait des traces d'un rite analogue à Pâques. A Dyffryn Ceiriog les garçons de ferme quêtèrent des œufs le dimanche de Pâques et allaient les manger dans une caverne au haut d'une montagne².

Il semble donc qu'il existât au pays de Galles la coutume de manger des œufs le mardi-gras; parfois on mangeait des poules en grande cérémonie après les avoir tuées avec des rites spéciaux; ces rites consistaient à les fouetter; parfois, au lieu d'une poule, on fouettait un homme.

A première vue il ne semble pas que nous ayons affaire à des cérémonies qui se rapportent à la végétation. Il est vrai que le coq représente très souvent l'esprit du blé; mais d'autre part nous avons trouvé lieu de supposer qu'il était autrefois un totem. Il faut donc pousser plus loin notre examen pour savoir si nous avons affaire à un animal sacré de la période totémique ou plutôt à un représentant de l'esprit du blé.

Le coq représentait très souvent l'esprit du blé. En Transylvanie par exemple on enterre le coq dans le champ de blé après la moisson; on ne laisse sortir du trou que la tête qu'on tranche d'un coup de faux; au printemps on mélange les plumes de ce coq aux semences pour en assurer la fertilité.

A cet égard il ne faut pas perdre de vue que dans le Doubligh on tuait le coq d'un coup de fléau; on croit tuer l'esprit du blé de la même façon en battant la dernière gerbe.

A Deslynog, la veille du premier mai, les petits garçons coupaient des linguettes de saule; ils en enlevaient l'écorce en forme de spirale; au-dessus de chacune ils mettaient l'image d'un coq et les portaient ainsi avec eux³. Le jour suivant, on plantait le mai. Nous avons déjà vu que les enfants pratiquent très souvent encore des rites qui sont sur le point de disparaître; cette cou-

¹) Note en mar.

²) M. G., t. XVII, p. 225.

³) Arch. Camb., 1927, p. 226.

tume, rejetée à la veille du premier mai et pratiquée par les seuls enfants, est probablement une partie des rites qui étaient célébrés autrefois le premier mai. Nous avons vu aussi qu'il y a parfois deux représentants du dieu dont l'un a une forme animale ou humaine, l'autre la forme végétale. A Dofynog, le mai était évidemment la forme végétale du dieu, et peut-être la baguette elle aussi; le coq en était la forme animale.

Un rite observé à Schiermonnikoog, le jour de la Pentecôte, vient à l'appui de cette explication. On plante le mai dans cette île la veille de la fête; au sommet se trouve un rameau vert et un panier qui contient un coq avec assez de nourriture pour lui suffire pendant les trois jours de la fête; il s'appelle « Kallamon », i. e. foire terminée, on rend le coq à son propriétaire¹.

Nous avons ici une représentation triple du dieu : le coq, le rameau, le mai; nous avons donc lieu de croire qu'à Dofynog le coq était une forme thériomorphique de l'esprit de la végétation.

Mais si on a conçu dans le pays de Galles l'esprit du blé ou le dieu de la végétation sous la forme d'un coq, nous avons lieu d'expliquer les coutumes du mardi-gras comme des rites agraires. La substitution de l'homme au coq à Llanelloes favorisait cette interprétation; ce changement s'explique facilement s'il faut supposer qu'on croyait battre l'esprit du blé pour le délivrer des influences malignes; on voulait le mettre à même de faire usage librement de ses pouvoirs et de fertiliser dûment les semences qu'on voulait moissonner plus tard. Comme je l'ai déjà fait voir, cette saison étant très importante pour les cultes agricoles; le peu de faits retrouvés dans le pays de Galles nous portent à conclure que les cérémonies ou apparat le coq du mardi-gras viennent se ranger parmi les rites agraires.

Conclusion.

Nous avons maintenant terminé notre examen des croyances galloises relatives aux animaux.

¹ *Notes and Queries*, 4^e ser., t. X, p. 191.

En discutant ces superstitions, j'ai tenté d'exposer d'une façon systématique les rapports qu'elles ont avec les croyances primitives. Je me suis borné pour la plupart à considérer le culte dont elles peuvent tirer leur origine. L'état de nos connaissances ethnologiques actuelles ne nous autorise guère à émettre des hypothèses relatives à la race qui a donné naissance à ces superstitions totémiques ou agricoles. Toutefois c'est une question d'un grand intérêt que de rechercher si ces diverses classes de croyances proviennent d'une seule race ou s'il en faut faire remonter l'origine à plus d'une des nations qui se sont établies dans le pays de Galles. Des populations successives se sont établies, dans ce territoire, parmi lesquelles les Brythons et les Goidels qui parlaient une langue aryenne, peuvent être caractérisés comme « peuples aryannisés » ; il importe peu de trancher la question de savoir s'ils étaient vraiment des Aryens, ou simplement des peuples subjugués, auxquels une race de langue aryenne avait imposé sa langue et sa civilisation ; peu importe aussi de savoir si ces « peuples aryannisés » avaient entièrement renoncé à leurs cultes grossiers ; il est certain qu'ils étaient plus avancés que les tribus qu'ils trouvaient en Angleterre ; et c'est à ces dernières que nous avons lieu *a priori* d'attribuer les superstitions les plus primitives, c'est-à-dire les cultes totémiques ; une race supérieure aura importé, sans doute, les rites qui se rapportent aux cultes agricoles.

En Angleterre, les tribus étaient d'autant moins exposées à l'influence des invasions successives qu'elles étaient plus éloignées plus loin vers l'ouest ou qu'elles se sont retirées plus loin à l'occident sous la pression des envahisseurs. Si donc nous trouvons que plus on s'approche de l'ouest, plus on trouve des superstitions d'un caractère sauvage, on sera en quelque degré porté à conclure qu'elles sont dues aux tribus « aryennées ».

La classification systématique des faits de fait leur reconnaît une grande abondance établie peut-être qu'elles étaient les croyances primitives d'une des « peuples aryannisés », ou moins de leurs devanciers. Aussi faudra-t-il réunir et arranger avec soin les superstitions selon leur caractère « géologique », c'est-à-

dire de façon à faire ressortir quel stade de civilisation ou de sauvagerie leur a donné naissance, et, ce qui n'est pas moins important, dans quelle mesure les survivances de chaque classe sont nombreuses et bien conservées ou tout au contraire altérées et rares. Une carte des coutumes et des croyances peut avoir une grande valeur comme document ethnologique.

N. W. THOMAS.

APPENDICE

Tableau I.

1. Le lièvre	2 a, b, c	1 2 a, b, c; 2, 4, 5, 6.
2. Le cheval	1, 2 c.	2 c.
3. Le renard	2 a, b.	2, 3, 4, 6.
4. Le chien	7 c.	2 a, b, c; 7 c.
5. L'ours	7 c.	7 c.
6 { Le corbeau	{ 6, 7 c.	{ 1, 3, 6, 7 c.
La martre		
7. Le coucou-gorge	5.	2 a, b, 6.
8. Le chat	6.	1, 2, 6, 7 a, c.
9. L'hirondelle	5.	2 a.
10. Le porc	2 a.	6.
11. Le hibou	3.	
12. Le grillon	2 b, c; 6.	
13. Le loup	7 b, c.	
14. Le papillon	3.	2 a, 3.
15. Le mouton	6.	
16. Le moine	5.	
17. L'abeille	6.	
18. Le larin	6.	6.

Tableau II.

	Sup. cat	Augura.	Sacrifice.	Charme.
1. L'ours	X	X	X	X
2. Le coq	X	X	X	
3. Le lièvre	X	X	X	
4. Le cheval	X	X	X	
5. Le renard	X		X	
6. Le chien	X	X		
7. L'ours	X	X		
8. { Le corbeau	X	X		
{ La corneille				
9. Le rouge-gorge	X	X		
10. Le chat	X	X		
11. L'hirondelle	X	X		
12. La pie	X	X		
13. Le hibou	X	X		
14. L'émerail			X	
15. Le poisson		X		
16. L'araignée		X		
17. Le pluvier		X		
18. La vache		X		
19. La licorne		X		
20. Le bœuf		X		
21. Le bouc				X
22. L'âne				X

N. W. Th.

BOSSUET ET LE JANSÉNISME

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

A. DE F. ISIDORE. — *Bossuet et le Jansénisme. Notes historiques.* — Paris, Hachette, 1897, de 8 (155) pp., et Env.

M. l'abbé Ingold est connu de ceux qui s'occupent du xvi^e siècle, non seulement comme un chercheur avisé, qui a retrouvé ou mis en lumière de précieux documents, mais comme un érudit sérieux, animé de cette sincérité dévouée dont le progrès purifie les sciences du clergé français est réel, encore qu'un peu lent. M. Ingold avoit rêvé : nous dit-il dans le préface de ce petit livre, de donner une édition complète et correcte des œuvres de Bossuet, et imparfaitement publiées jusqu'ici. Il est grandement à souhaiter que ce « rêve » devienne un projet, puis une réalité. Les sympathies et, ce qui vaut mieux, la confiance des travailleurs ne manqueraient pas à l'éditeur.

L'attitude de Bossuet en face du Jansénisme et ses rapports avec les Jansénistes ont été l'objet de bien des articles; mais un livre n'étoit pas de trop. Il ne s'agit pas ici, en effet, d'un point de pure curiosité, intéressant seulement les « jansénistes ». Il s'agit vraiment à l'échelle générale de la pensée religieuse au xvi^e siècle qu'on sache, au juste, quelle opinion s'est, de la grande école de Saint-Cyran, et quelle conduite s'est tenue avec elle l'homme qui représente de la façon la plus complète le catholicisme français d'alors. Aussi, loin de reprocher à M. Ingold d'avoir consacré à cette question tout un volume, regretterais-je plutôt que sa discussion ne nous offre que des « notes historiques », et surtout qu'il n'ait point donné libre carrière à ses recherches. Il a utilisé et suivi de près, comme il en avertit le lecteur, un travail déjà achevé de M. Gabriel Gilliet. Celui-ci étoit « un théologien éminent », et que « ceux qui l'ont connu ont estimé à l'égal des plus grands ». — M. Ingold nous l'affirme et nous ne demandons pas mieux que de le croire; mais qu'il nous ait mis à notre portée les documents réunis, par lequel eût combien cette obligation est grande, si qu'on s'enrichisse mieux, soi-même,

travaillant sur de nouveaux traits. J'ajoute qu'au temps où M. Gillet écrivait, la vieille querelle des Gallicans et des Ultramontains était beaucoup plus vive, dans le clergé, qu'elle ne l'est aujourd'hui. La polémique politique du journalisme religieux débordait, ainsi que l'observe M. Gillet lui-même (p. 3, n. 1), sur l'histoire ecclésiastique, et il se livrait encore, autour du nom de l'auteur des Quatre Articles, de grandes batailles. A présent, ces disputes sont, sinon délaissées, au moins refroidies : je n'en veux pour preuve qu'un travail, sur le sujet qui nous occupe, du Père jésuite De La Bruise¹, travail d'un ton emmêlement différent des articles antérieurs, sur le même sujet, du Père Gazen, son confrère². — Pour toutes ces raisons, on aurait préféré que l'étude de M. Ingold fût de lui seul.

Sans doute elle y est gagnée en précision, touchant les deux articles dont M. Ingold fait, très justement, les deux divisions de son travail : Bossuet a-t-il été janséniste ? Bossuet a-t-il favorisé les jansénistes ?

..

Sur le premier point, il est très évident qu'il faut répondre négativement. Si, d'être janséniste, c'était soit approuver les propositions condamnées de l'*Augustinus*, soit prétendre qu'elles ne s'y trouvaient pas et que l'Eglise de Rome avait eu tort de déclarer qu'elles s'y trouvaient. Ni de l'une ni de l'autre façon Bossuet, à aucun moment de sa vie, pas plus en 1700 qu'en 1690, n'a été janséniste. C'est ce que reconnaît M. Ingold, et il est bon de rappeler que les historiens universitaires l'avaient depuis longtemps établi³.

Mais, à côté de cette question assez facile à résoudre, en somme, de l'adhésion formelle aux deux thèses caractéristiques du Jansénisme, il y en a une autre : c'est celle du Jansénisme, si je puis dire, intérieur, de l'appréhension donnée, sur d'autres points que sur les points condamnés par les bulles d'Innocent X et d'Alexandre VII, aux solutions des disciples et successeurs de Jansénius ou de Saint-Cyran, à la méthode qu'ils apportaient dans la théologie, à l'esprit qui les y inspirait. Cela, c'est d'une recherche autrement délicate, autrement complexe et délicate ; et

1) *Revue des Facultés catholiques de Louvain*, 1893.

2) *Etudes des PP. de la C^o de Jesus*, 1839-1841.

3) *Œuvres* du M. Lenoir, *Revue politique et littéraire*, 1872, et surtout de M. Guizot, 1844, 1875. — Cf. un nouvel article de M. Guizot sur le même sujet, *Revue des Facultés catholiques de Louvain*, 20 juillet 1897.

je regrette que le livre de l'abbé Ingold ne nous donne pas, là dessus, les lumières que nous pouvions légitimement en attendre.

Pour prouver que Bossuet ne fut pas janséniste, M. Ingold (et M. Gillet) commencent par les preuves indirectes, c'est-à-dire par des témoignages de contemporains de Bossuet et d'historiens modernes. Et certes, ces témoignages ont leur valeur. L'opinion qu'on a eue des opinions d'un homme, soit de son vivant, soit dans l'histoire subséquente, n'est pas à négliger, et assurément il convient de ne pas oublier que les difficultés ont été, avant nous, aperçues, discutées, résolues. Mais d'abord, à cette sorte d'éclaircissement M. l'abbé Ingold accorde une trop grande place dans un livre très court. Puis, quand il arrive (p. 17-21) aux preuves directes du « non-jansénisme » de Bossuet, c'est-à-dire aux textes mêmes de Bossuet, tirés soit des œuvres, soit des relations des contemporains ou ses paroles paraissant exactement rapportées, on est un peu déçu, même quand on joint au quatrième chapitre de la première partie, le second chapitre de la troisième (p. 75-88), lequel traite des doctrines de Bossuet qui semblent se rapprocher du jansénisme. En fait de textes mêmes de Bossuet, ce que M. Ingold allègue, ce sont les déclarations publiques et oratoires de Bossuet au sujet du jansénisme [*1^{er} Sermon pour le dimanche des Rameaux, Oraisons funèbres de Nicolas Cornet, du P. Bourgoing, de la princesse Palatine, etc.*]. Mais ce qui serait beaucoup mieux notre affaire, ce serait un relevé et une appréciation des nombreux endroits des divers ouvrages dogmatiques et exégétiques de Bossuet où son avis sur ces matières est explicitement ou implicitement contenu ; c'est une comparaison exacte, une mise en regard précise et aussi minutieuse que possible des conclusions du Bossuet avec celles des jansénistes avérés, et non sur toutes les questions qui se rattachent aux principes de la Grâce et du Libre Arbitre, au moins sur les plus importantes de ces questions ou sur celles dont la décision est la plus frappante et la plus significative. Voilà ce qui n'a pas encore été tenté, que je sache, et ce qui méritait de l'être. Je sais bien que ce n'est pas là ce que M. Ingold a voulu faire, et que, modestement, il n'a prétendu nous donner que des notes historiques, mais il est fâcheux qu'il n'ait pas eu plus d'ambition.

Or, je crois, s'il est permis de préjuger le résultat de cette enquête théologique approfondie et rigoureuse, qu'elle conduirait peut-être à une conclusion moins simple et moins nette, mais plus proche de la vérité que celle qui consiste à dire, carrément, que Bossuet est entièrement pur de tout jansénisme.

Sans doute il y a lieu de noter, dans tous ses ouvrages, sur la liberté

et la responsabilité de l'homme, sur sa part dans l'œuvre du salut, des déclarations très opposées à l'esprit janséniste. Ceux-là même l'ont avoué, qui venant être assez disposés à accuser Bossuet d'hétérodoxie :

« Jamais personne », sur la liberté humaine, « ne s'est expliqué plus clairement »¹ que lui, Bossuet tient au libre arbitre et à la responsabilité, comme y ont tenu presque tous les penseurs français d'autrefois. Il y a, chez lui, à défendre l'autorité de la volonté, ou tout au moins la réalité de ses « puissances » intimes, le même entêtement de bon sens que chez saint François de Sales, ou chez Voltaire, ou chez Victor Cousin. « La grâce, dit-il formellement, ne nécessite jamais notre libre arbitre »². « Doctrine qui concorde, du reste, avec ce respect judicieux des forces naturelles que l'on a souvent signalé dans la mysticité »³.

Mais à côté de ces affirmations, on n'a pas de peine à en relever d'autres, d'un sens bien opposé. Quand Bossuet parle de la grâce, de sa nécessité, de son efficacité, il semble à un profane qu'il y a sensiblement plus de distance de ses sentiments à ceux que l'on présente comme propres aux Molinistes qu'à ceux qui sont considérés unanimement comme caractéristiques du Jansénisme.

Il est assez difficile, quand on lit certains passages des *Éléments sur les Mystères* et des *Méditations sur l'Évangile*, de ne pas être de l'avis de Jésuite ou de l'un des Jésuites qui, dans les *Mémoires de Trévoux* de 1731 et 1732, les censura. Il est visible que Bossuet, dans sa controverse avec Fénelon, et comme Fénelon n'a pas manqué de le lui faire observer, a été quelquefois bien embarrassé de soutenir ses principes de spiritualité sans donner dans les théories condamnées de Baïna sur la béatitude « naturelle »⁴, et que les explications qu'il fournissait sur ce grief à son subtil contradicteur ne sont pas des plus nettes⁵. Il est constant enfin qu'il justifie, dans l'*Avertissement sur le livre des Réflexions morales*, des propositions de Quenel qui furent condamnées plus tard par la Bulle *Unigenitus*⁶, et que d'alléguer, comme le fait M. Legault⁷, pour sa justification qu'« il

1) *Mém. de Trévoux*, 1732, t. I, p. 543. Cf. dans la lettre de M. L., les fragments (p. 115 et suivantes) de la troisième lettre d'un *Théologien à Mgr l'Évêque de Troyes sur les sentiments de M. Bossuet contre le Jansénisme* (1737).

2) *Justification des Réflexions morales*.

3) Cf., entre autres, Lanson, *Bossuet*, p. 226; De La Borderie, *Bossuet et le Jéhû*, p. 258.

4) Cf. Legault, p. 77-78.

5) *Exposition aux quatre lettres de M. de Cambrai*, n° 11.

6) Cf. Legault, p. 79.

7) P. 203.

partait aussi longtemps avant la condémnation de Quesnel », et qu'il « ne défendait pas ces propositions dans le sens janséniste », cela peut bien prouver une fois de plus la correction ecclésiastique de ses attitudes et l'innocence de ses intentions, mais non point la parfaite orthodoxie de ses idées. De ce qu'il ne prétendait pas défendre Quesnel en tout que janséniste, il ne s'ensuit pas qu'il n'ait pas pensé comme Quesnel janséniste.

Je m'empresse de dire que tous les passages qui ont été relevés chez Bossuet comme favorables au jansénisme, ne sont point tous également avoués. Là-dessus, le simple bon sens a le droit de se faire entendre. C'est ainsi que M. l'abbé Ingold a parfaitement raison¹ de faire bon mine aux textes de cette nature que l'on a signalés dans des sermons. N'oublions pas que la reconnaissance de la toute-puissance de Dieu et de l'ubiquité, si l'on peut dire, de cette toute-puissance est un thème classique et catholique. Esprits seulement, sans commentaire, sans développement, il ne peut guère être exprimé qu'en des termes qui risquent d'impliquer suppression de la liberté, à plus forte raison si l'on veut fortement le mettre en lumière. Il n'y a nulle irrévérence à penser qu'un prédicateur qui veut se donner à ses auditeurs une idée frappante de l'universelle présence et action de Dieu dans la création et dans la création, tombe à chaque pas, par excès, dans l'erreur et dans l'hérésie.

Ce sont donc les textes qui se trouvent dans les écrits de controverses et de doctrine qui méritent qu'on en fasse état, qu'on les regarde de près, qu'on en explique le sens exact et la portée. Mais ce qu'il faudrait examiner aussi, c'est si les affirmations de cette nature au mot pas, chez Bossuet, plus fréquentes que les affirmations contraires; s'il ne s'y complait pas, s'il n'y insiste pas avec vigueur et prédilection; si la conception janséniste du christianisme ne transparaît pas d'une façon indiscutable, je dirais presque effrayante, dans quelques-uns de ses ouvrages les plus beaux, les plus personnels et les plus intimes d'aucun, par exemple dans la *Trinité de la Contemplation*. — Ce sont, qu'on ne l'oublie pas, des points d'interrogation que je pose. — Enfin, ne remarque-t-il pas que dans les endroits où Bossuet essaie de rapprocher ces principes opposés et divergents, mais également chrétiens au fond, de la perverse impuissance de la nature et de l'omnipotence de la grâce, quand il cherche les « formules de concorde », où ces vérités contradictoires devaient se fonder dans une solution moyennant et symbolique, conforme à l'orthodoxie, il ne réussisse pas toujours à trouver ce juste milieu, ce qui consistait précisément, nous dit-on, la « vérité catholique », et que

1) P. 57.

Il nous s'efforça de débourr dans les décisions, relatives à ces matières, des papes des XVII^e et XVIII^e siècles ?

Dans l'ouvrage funéraire de Nicolas Cornet, Bossuet a décrit magnifiquement cette prudente orthodoxy, qui, sans se détourner à droite ni à gauche, garde le milieu et suit, entre les précipices, l'étroit chemin de la vérité; cette sagesse éblouissante dont la « balance » se tient toujours « droite », sans pencher d'un côté ni de l'autre. Il est permis de se demander, je crois, s'il a toujours gardé cet équilibre parfait.

Je dois dire, du reste, que pour qui prend soin de replacer exactement Bossuet dans son milieu historique, pour qui tient compte des circonstances qui ont pu influer sur la formation de ses idées, pour qui, en un mot, se rappelle les directions principales de son activité ecclésiastique et les doctrines qu'il a professées, plusieurs raisons apparaissent qui rendent vraisemblable chez lui un penchant réel. Je ne dis pas pour la mortification des Jansénistes, — ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici, — mais pour leur métaphysique religieuse.

Bossuet appartenait à une de ces générations foncièrement religieuses de la première moitié du XVII^e siècle, que leur foi ardente et vraiment mystique disposait à accorder beaucoup d'attention au caractère souvent extraordinaire et huminement inexplicable, au moins en apparence, du fait de la conversion. Il était le contemporain des Flacé, des Trévillé, de M^{re} de Longueville, d'Anne de Gonzague, de tant d'autres qui furent en fait emmenés par les coups de la grâce.

Bossuet, même avant d'être lié avec les Jansénistes, avait lu beaucoup et admiré cordialement saint Augustin, de qui il est impossible de nier qu'en raison de son expérience personnelle, il n'ait pris l'accent avec une instantanée excessive sur l'incompréhensible puissance de l'action de Dieu dans les âmes, comme sur la faiblesse et la vanité de l'initiative et de l'effort humains.

Bossuet, dans le temps de sa formation intellectuelle, a subi l'influence de Thomistes très augustiniens aux yeux; tel est Du Saussay qui fut son maître¹⁾; tel est Van Est, commentateur de saint Paul, qui fut son autre favori et comme son manuel ordinaire d'exégèse évangélique.

Bossuet, enfin, préoccupé de bonne heure de combattre les Protestants, a dû comprendre vite que la grande force spirituelle du Protestantisme avait consisté dès l'abord et consistait, comme au milieu du XVII^e siècle,

1) De La Hogue, *op. cit.*, p. 264.

2) *Œuvres de Théodore de Van Est*, Paris, 1677.

dans le domaine de la justification gratuite par la foi, indépendance des œuvres : dogme qui, sur la maree des consciences, a toujours exercé un attrait puissant, précisément par la place qu'il fait à un mystérieux hasard. Or, qu'est-ce autre chose qu'une forme particulière de l'idée de l'efficacité merveilleuse et souveraine de la grâce purifiante et rédemptrice?

À considérer toutes ces choses, l'historien est prédisposé à admettre que si la « balance » de Bossuet n'a pas pu se maintenir tout à fait « droite », c'est du côté du Jansénisme qu'elle a dû incliner.

Ce qu'il y a de sûr, au moins, c'est que tel a été le sentiment de beaucoup de gens. Tout d'abord il est assez notable qu'au xvi^e siècle même l'impression ait été la même à ce sujet chez les Jansénistes et chez leurs ennemis. Plus tard, ce fut l'avis de Joseph de Maistre, très évidemment partial, mal informé des faits, je le veux, mais, très pénétrant, il fut le reconnaître, quand il s'agit de débiter des tentatives, des intentions, des conséquences.

Au xix^e siècle, enfin, c'a été la thèse des écrivains ultramontains comme Rohrbacher, très suspects aussi, j'en conviens, mais dont enfin le jugement doit compter quand il est exprimé en termes aussi catégoriques que Rohrbacher l'exprime¹ : « Bossuet ne conçut jamais d'une manière nette et précise la doctrine de l'Église sur la grâce et sur la nature », jusqu'au point d'avoir « reproché, au moins indirectement, quelques-unes des propositions proscrites de Haine. »

Enfin ce qui est plus important, c'est que, de nos jours, des esprits modérés et détachés de préoccupations passionnées, soit dans le clergé, soit parmi les laïques, sont visiblement tentés d'avouer que le christianisme de Bossuet est très voisin du christianisme de Saint-Cyril, d'Arnonld, de Pascal, de Nicole. Naguère encore, c'est l'opinion qui triomphait dans un travail très judicieux et pondéré de M. l'abbé Margival dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*².

En tout cas, on voit les points sur lesquels le doute est encore permis, ceux aussi où devrait porter spécialement cette enquête que je réclame et que je voudrais faite par des « spécialistes », par des théologiens. Dans ce parallèle, article par article, de ce que dit l'Église romaine et de ce que dit Bossuet, nous sommes exposés, nous autres laïques, à des appréciations trop sommaires, à des interprétations trop « grossières », à des malentendus sur les définitions, à toutes ces méprises que les ran-

¹ *Hist. univ. de l'Église*, t. XXVI, p. 324 et suivantes.

² *Année et tome II* (1907), n° 1.

thématisons reprochent volontiers aux philosophes qui s'ont de la science ». Il y a là une œuvre d'analyse qualitative et quantitative à la fois pour laquelle tous les procédés de précision de la méthode scientifique, avec ces diagrammes dont on a habillé à grand tort, sont nécessaires. Ce qu'il y faudrait aussi, naturellement, c'est de l'impartialité. Mais aujourd'hui, le Janéduisme est, je pense, une chose assez ancienne, pour qu'on ne soit plus tenté ni d'accuser, ni de légitimer l'aveuglement d'y avoir été favorable. On s'en donne même, un peu, dans le livre de M. l'abbé Ingold, de ce propos délibéré de « disculper » Bossuet. — Je mot y est. — Vraiment là un vieux reste des ardeurs jansénistes de M. l'abbé Gillet? ou s'en fait : voir un indice des tentances de ce jeune ecclésiastique contemporain, légitimement désireux de s'adapter aux conditions des sociétés nouvelles, et peu soucieux, par suite, de mettre l'accent sur des doctrines qui, comme le Janéduisme, semblent de nature à paralyser l'activité humaine et ne paraissent plus dans le mouvement de la civilisation? Peu importe, du reste, si, comme M. Ingold l'indique en plusieurs endroits, on aborde ces questions avec un esprit large et tolérant. La connaissance des variations ou, si l'on veut, des « développements » nécessaires à toute vie religieuse, la reconnaissance de la légitimité des « points de vue humains » ont fait des progrès depuis un siècle dans l'Église catholique : les plus ardents et les plus convaincus peuvent donc jeter un regard calme et confiant sur ceux qui, dans le passé, ont travaillé au même but par des moyens autres ou même opposés. Et ce qui a du faire des progrès aussi, même en théologie, c'est le sentiment de l'« incommensurable ». Supposez même que l'on croie que les grands problèmes agités dans les querelles du Janéduisme et du Molinisme sont encore d'actualité, il est bien invraisemblable qu'un homme de la fin du xix^e siècle ne mette pas sans hésiter le comble de la simplification des deux principes de la liberté et de la grâce dans la catégorie des disputes insolubles auxquelles aurait dû toujours être appliquée la maxime : *In dubio libertas*. Les plus croyants hésitent à présent à se servir de ces mots d'erreur ou même d'erreur, que prodiguait le robuste dogmatisme de nos aïeux¹.

(1) « Je me charge de trouver, — dit avec justesse M. l'abbé Ingold (p. 84, n. 1) — dans beaucoup d'ouvrages de past. modernes des erreurs condamnées par l'Église. » Ces ouvrages sont pourtant, la plupart, restés d'approbations éponymiques. — Je dis cela, continue M. l. même de ceux écrits par des prêtres, mais surtout de ceux (et ils abondent) écrits par des laïques. Et que diriez-vous des catholiques spirituels de supérieurs de communautés qui tiennent toute leur théologie d'écrits protestants? »

Pour toutes ces raisons, même si l'on devait reconnaître que, malgré sa sincérité et sa bonne volonté d'orthodoxie, malgré sa soumission aux jugements de l'Église contre Jansénius et les théologiens du Port-Royal, Bossuet a été, sans le vouloir, plus janséniste qu'il ne le pensait ; — que, dans ce mélange compliqué où consistait l'orthodoxie sur ces matières, et où le danger des éléments contraires à l'ordre était si délicat, et si vain, toute prudence qu'elle fut, a laissé tomber un léger & excessif d'éléments jansénistes ; — même si cela devait être démontré, la condamnation n'en saurait diminuer ou rien l'autorité du grand évêque aux yeux des catholiques d'aujourd'hui qui professent encore ce que M. l'abbé Ingold appelle ingénuement « le culte saintaire de Bossuet ».

..

Pour ce qui est de la conduite que Bossuet a tenue envers le jansénisme et les jansénistes, notre information est là à présent complète, et le livre de M. Ingold recueille et résume de la façon la plus commode tous les documents qui éclairent la question (p. 29-77, 83-115). Là encore, cependant, je ne puis si des textes qu'il réunit ne se dégage pas une impression assez différente de celle qu'il annonce et qu'il promet. En résumé — il gas Bossuet n'aît pas de tout « favorisé le jansénisme » qu'il fait « toujours combattre vivement ».

Il importe de distinguer les dates. Tout d'abord à combattre le jansénisme : c'est tout au commencement. Et dans les dernières années de sa vie. Mais le reste du temps, il lui a bien plutôt été et peut être favorable. Pour préciser, on pourrait dire, je crois, que de 1670 environ à 1690, son opinion au sujet des jansénistes fut que jansénistes les calomniaient, répandaient leurs erreurs et leurs méfaits, arguaient tort de les traiter en hérétiques ; qu'il les voulait arrêter par des déparches formelles — on voit les regrets et les remontrances d'Arnould — au moins par des témoignages d'estime qui avaient leur prix ; et que même sa sympathie ne fut pas assez secrète pour qu'on ne le considérât pas communément comme leur ami.

Et quand je dis qu'il les combattit au début de sa carrière ecclésiastique parisienne, encore faut-il mettre à cette concession quelques restrictions. C'est une démarche notable, celle que les *Mémoires de Guillemeau* rapportent attribuée à Bossuet en 1663 : celle visée qu'il fit, accompagnant Gilbert de Clugny et Hardouin de Perelle, à Louis XIV, pour le prier de vouloir bien se contenter des protestations de respect, de déférence et de vénération que faisaient les docteurs jansénistes.

sans exiger d'eux davantage, c'est-à-dire l'adhésion intérieure et absolue. Et de ceci encore, il faut tenir compte que, tout en s'élevant pour en parti, avec une bon sens antérieur, contre la distinction du fait et du droit¹⁾, il crut que le pape Clément IX tolérât, et il approuva qu'il tolérât chez les Jansénistes cette subtile échappatoire. Souvenons-nous d'ailleurs que c'est de cette époque que datent les liaisons de Bossuet avec les disciples de Saint-Cyran et son espèce de collaboration avec eux dans la controverse protestante. On voit en tout cas dans quel sentiment justissime, dès ce moment, il les « combattait » : avec un désir de les convaincre, et une bonne volonté ouverte à l'infiniment de conciliation.

Il y avait, du reste, naturel. Tout en contestant que Bossuet ait été favorable aux partisans de Jansénius, M. Ingold déduit et explique avec une parfaite justesse — tous les motifs qui pouvaient cependant l'y engager : la vertu des hommes de Port-Royal et de leurs amis, de « tant de saints évêques et de prêtres d'ailleurs attachés à l'Église »²⁾, — leur mérite, les services qu'ils avaient déjà rendus et qu'ils allaient rendre à l'Église dans la controverse protestante : — l'autorité de leur morale, soit dans la chaire, soit au confessionnal, soit dans la direction spirituelle, et la réputation de relâchement, plus ou moins méritée, mais en tout cas certainement dénuée, de leurs adversaires. Et à ce propos, il y avait lieu de rappeler plus précisément encore combien Bossuet fut préoccupé de l'état moral de la société de son temps et de la contradiction qu'il y découvrait avec scandale entre la foi professée et la vie : inquiétudes que ses relations de plus en plus intimes avec la cour ne furent pas de nature à éteindre. Une attitude de Bossuet, pendant environ trente ans de sa vie à l'égard du jansénisme : attitude de neutralité bienveillante, encourageante, dont tout le monde, à cette époque, s'aperçut, — Jésuites, Jansénistes, Protestants³⁾.

Seulement, vers la fin du siècle, le groupe janséniste devint beaucoup plus haï et agressif que Bossuet ne l'avait connu d'abord. Les châtiments touchant le fait et le droit, sur lesquelles il avait insisté et consenti qu'on fermât les yeux pour la paix, recommencèrent aussi. Après, aussi provocantes et plus irritantes. L'avènement à l'archevêché de Paris de

1) Voir sur cette distinction, le P. Goussier, *Recherches*, juillet 1875, et le P. de La Basse, *op. cit.*

2) *Ingold*, p. 70.

3) La vie du Bossuet « Bossuet ».

4) Nodding et Aernard travaillaient en ce temps-là à la Purpura.

5) Rappelaient certainement la relation d'Herbini Spinalis, *Ad. Scheler*, n. 278.

cardinal de Noailles ranima les espérances du « parti », qui, vraiment, à cette époque, par son orgueil, ses prétentions, ses manœuvres, mérité ce nom et prend des affaires factieuses. Au lieu de se contenter d'exercer dans l'Église française une influence que Bossuet était loin de trouver mauvaise, les Jansénistes font si maladroitement le jeu de leurs adversaires, qu'on a pu penser que les incidents du *drame ecclésiastique* et du *Cus de nonnullis*, — dont les suites devaient leur être si funestes, — avaient été soulevés par les Jésuites. Le livre récent de M. Le Roy¹, malgré la sympathie non diminuée de l'auteur pour ces Jansénistes en train de devenir Gallicans, montre tout de même tout ce qu'il y a, à partir de 1635, dans la modulation Janséniste, d'orgueil colérique, de violence polémique, et combien en particulier leurs procédés à l'endroit de ce pauvre cardinal de Noailles furent brutaux et impolitiques.

Du là, le changement de Bossuet vis-à-vis d'eux, et ses sévérités dernières. Mais alors même, il semble qu'on distingue bien les limites de ce revirement. On les aperçoit, tout d'abord, la salutation, qu'il compose, en 1626, de concert avec le cardinal de Noailles, de ce livre de M. de Barcos, tout hérissé de propositions que les amis du « parti », eux-mêmes, trouvaient d'un rigorisme étrangement dur. Cette réfutation témoignait, manifestement, de « engagements extrêmes » pour les Jansénistes.

Puis, c'est l'Assemblée du Clergé de 1700, où les intentions et la tactique de Bossuet apparaissent très évidemment à travers les formules du parlementarisme ecclésiastique. Si, avant la réunion de l'Assemblée, il demande à Louis XIV d'autoriser les évêques à poursuivre, en même temps que la morale relâchée, « les nouveaux efforts des Jansénistes² », qu'entend-il par cette expression? Sans doute cette « infinité d'écrits latins et français dans lesquels on renouvelait les propositions les plus condamnées de Jansénius³ », mais surtout ce dessein des Jansénistes de revenir sur les condamnations prononcées, de ne pas accepter la chose jugée et jugée avec des tempéraments qui leur permettaient, en fait, de conserver dans le for intérieur leurs préférences théologiques. C'est ce retour sur des questions réglées, bien réglées même lui, ce retour-y factieux et odieux. « On demande ouvertement la révision de l'affaire de Jansénius et des condamnations... On abuse les évêques de France de les avoir acceptées... » : actes d'impudence d'autant plus agaçants et scandaleux,

1) La France et Rome de 1700 à 1715.

2) La Bruyère, *op. cit.*, p. 559.

3) Le Dieu, *Journal*, I, p. 57.

4) Haussat, *Histoire de Bossuet*, t. XI.

aux yeux de Bossuet, qu'ils touchent les évêques autant que le Saint-Siège.

Dans l'Assemblée, le 25 août 1700, comment s'exprime-t-il ? « On doit se louer comme un malheur la nécessité de rentrer dans des matières tout de fois décidées et d'avoir à nommer seulement le Jansénisme, mais puisqu'on ne se lussait point de remémorer avec tant de disputes par des écrits répandus de toute part avec tant d'affectation, ... l'Eglise aussi devait en rendre attentive à en arrêter la course. » Qu'on remarque en passant la ton de ces déclarations : c'est de la tristesse, ce semble, tout autant que de la rigueur. La teneur, du moins, en est significative : la culpabilité des Jansénistes, c'est leur indiscipline, c'est de troubler la paix et l'ordre. Il y a là un intérêt de la police ecclésiastique sur lequel Bossuet, — assez compétent, on l'avouera, sur ce point, assez attentif aux hommes et aux dangers de l'Eglise pour s'y connaître, — avait quelque raison de ne pas transiger. De ce passage instructif, le Père de La Rue qui, quelques jésuite, fut dans ces disputes aussi modéré que Bourdaloue, s'est souvenu dans une Oraison funèbre de Bossuet ; et il le commente très justement, en expliquant que quand Bossuet a « éclaté » contre les Jansénistes, c'est que « sa prudence et sa douceur » étaient affligées et indignées de voir « la tolérance de l'Eglise » poussée à bout. Voilà le point précis, car sur la question de fond, Bossuet démontrera dans les mêmes sentiments qu'autrefois. Les propos qui le Journal de l'abbé Le Druon ont secondaires, lui attribuent à cette époque, sont clairs : « On ne peut pas dire que ceux qu'on appelle communément Jansénistes sont hérétiques, puisqu'ils condamnent les propositions condamnées par l'Eglise, mais on a le droit de leur reprocher de se montrer favorables à un schisme¹. »

C'est bien le même esprit qu'il paraît avoir porté dans l'affaire des *Reflexions morales* de Quesnel, si tant est qu'on puisse raisonner en silence sur la « Justification » que Bossuet en composa pour le cardinal de Noailles. Car Quesnel déclare qu'en la publiant, il a rectifié ça et là « quelques passages fautive », et cet aveu ne laisse pas que d'être inquiétant². Telle qu'elle est, il est difficile de ne pas admettre, sinon, avec Holzbacher³ et M. Gazier⁴, qu'elle soit à proprement parler une justification, du moins avec M. Ingold⁵, qu'elle est une excuse de l'ouvrage de

¹ Journal de Le Druon, t. II, p. 284-289. Cf. t. II, p. 438 (14 juin 1703), 444, 455, 457.

² Cf. Le Druon, *op. cit.*, t. II, p. 450, et P. Bonnet et la Nolle, p. 312-314.

³ T. XXVI, p. 266-267.

⁴ *Revue critique*, 1897, p. 79.

⁵ P. 130.

Quenel. On a'il est probable que le motif qui a poussé Bossuet à servir en platoyer lui le désir de tirer d'embarras son supérieur l'archevêque par là. Il reste cependant que Bossuet a fait là pour lui Januarius sceleré à qu'il s'est refusé à faire pour Fénelon. Enfin, à moins de supposer que, dans un intérêt qui nous échappe, il cherchât à dissimuler aux yeux de Nemille tout des considérations supérieures le service qu'il lui rendait. Il semble qu'il ait apporté à ce travail apologétique un enthousiasme rayonnant et tout à fait sincère : « Et la doctrine contraire à saint Augustin, — écrit-il à Nemille le 12 janvier 1703, — s'établit dans l'épiscopat, comme je vois qu'on y travaille, tout est perdu ! C'est à vous qu'il est réservé de détruire cette doctrine : j'y emploierai, sans vos ordres, tout ce qui sera jamais en mon pouvoir, et je consens à cet ouvrage important tout le reste de ma vie. » De fait, il y revint plusieurs fois, spontanément, gratuitement, même alors que les circonstances ne l'y obligeaient plus, même alors qu'il travaillait d'autre part à l'ouvrage dont nous avons essayé de parler (*L'Autorité des jugements ecclésiastiques* ; est-ce que qu'il est parfaitement exact de déclarer, avec M. Le Roy¹, que par ce platoyer on favorise de Quenel, « Bossuet, un pléin militant de son genre... un environnement même de sa carrière, faisait alliance avec les idées, selon avec les hommes, de Port-Royal. »

Pourquoi, à ce moment, moins avec les hommes qu'avec les idées, tant que d'autorité était humaine, ce combat, avec les idées qu'il sympathisait qu'avec les hommes ? So l'ai dit, c'est à l'usage de l'obédience romaine d'une école qui devenait « etc. — et c'est ce, qu'au lieu d'autorité, en nous le possédions, d'une façon décisive, le dernier livre du Bossuet. Quel en était le sujet, selon le titre ? *L'Autorité des jugements ecclésiastiques* : c'est-à-dire le point même sur lequel il était en complet désaccord avec les jansénistes. Mais un effet, il voit combien il a eu tort de leur proposer autrement cette distinction de la communauté ecclésiastique et de l'individu absolue. Il aperçoit alors ce qu'il n'avait pas vu, jusqu'alors, ni voulu voir, que cette distinction était une « restriction grossière, » et ouvrir la porte à des « mensonges atroces »². Ce sont ses propres paroles. Il voulait donc courir à ces thèses sans cesse renouvelées sur le fait et le droit, prouvant sa doctrine sur l'infalibilité de l'Église, — et peut-être même « pour par réaction à propos de l'autorité des décisions papales qu'il

¹ *Œuvre*, t. II, p. 134.

² *Le Bien*, de Quenel, t. II, p. 132 (4 janvier 1703).

³ Cf. sur ce point controversé, Giraud, *Étude sur la communauté de l'Église des Saints*, t. II.

ne leur avait accordé autrefois, — il se proposait de frapper un grand coup et de terminer, si possible, par une intervention éclatante, les marchandises pernicieuses de ces seminauxs équivoques¹. D'un côté, il persiste à encourager et protéger les idées augustinienne des défenseurs de Janénisme, et il les couvre; de l'autre, il impose silence à leurs protestations criardes contre les faits accomplis et les sentences rendues.

Et dans tous ces actes, qui ne sont point contradictoires, on le voit, mais qui s'équilibrent et se complètent, voit-on l'ultraisme des Janénistes? Non point, mais l'ami sévère et perspicace, l'ami affligé d'un parti malade, dont les revendications inopportunes le désolaient d'autant plus qu'il en voulait empêcher sur eux dans ses dernières luttes. Dans la lutte, d'abord, — pour laquelle ils étaient désignés — contre la morale romaine; mais dans la lutte aussi contre le Protestantisme renouvelé par Jurieu et les Tolerants, — contre l'extrême de Richard Simon, cet ami des Jésuites, — contre les doutes démolisseurs de Bayle et les Jésuites devenus érudits. Quel moment cherissait Quenel et ses amis pour diviser la résistance catholique, et accorder de gâté de cœur, quand ils ne les provoquaient pas les premiers, de nouvelles dissensions dans l'Eglise française? Voilà, je pense, dans quelle mesure et dans quel esprit, Bossuet a « combattu » les Janénistes lorsqu'il les a combattus. Pour prouver, je crois, que si les hommes de Port-Royal n'avaient rien pu dire de nouveau sur les questions théologiques controversées de la nature et de la grâce; s'ils n'avaient borné à maintenir, dans leurs livres, la doctrine rigoureuse appliquée à la vie intellectuelle et à la vie morale; et répondant, ou seulement laissant dans l'ombre et dans l'outil le patronage communément de Janénisme, ils n'auraient contesté de s'attribuer sous le nom infaillible de saint Augustin, s'ils avaient délaissé les attaques de leurs adversaires, attiré l'attention sur la morale pure du cardinal de Noailles, sans lui demander, comme ils faisaient solennellement, de se perdre pour eux. — Bossuet lui aussi, leur est continué, jusqu'à la fin de sa vie, de tous ces divers mais historiques, et appui silencieux mais efficace, qu'il leur avait donné environ depuis le temps de son établissement à Paris. La question du degré d'assentiment théologique que Bossuet accorda aux principes des Janénistes sur la Liberté et la Grâce n'est encore pendante. Mais la question de savoir si Bossuet a « favorisé le Janénisme » me paraît devoir être résolue, tout compte fait, par l'affirmative.

Alfred RÉZILLIAT.

¹ *Journal de l'abbé Le Moine*, éd. Douai, t. II, p. 333-335 (1703); t. II, p. 34 (dec. 1703), et p. 167.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

HUGÈNE MAILLET. — La Création et la Providence devant la science moderne (in-8°. Hachette, 1897).

Cet ouvrage de 480 pages, est un mémoire couronné par l'Institut, l'auteur a été surpris par la mort, tandis qu'il en préparait la publication ; mais avoir pu, avant la fin, compter et préciser ses pensées sur des sujets aussi considérables, n'est-ce pas l'accomplissement le plus enviable d'une vie tout entière consacrée à la méditation et à l'enseignement ?

L'ouvrage est divisé en trois parties : 1° *État présent des questions de théodicée*, 2° *compte d'un échangeatif sur les principaux systèmes de théodicée*, 3° *inductions et esquisse d'une conception de philosophie religieuse*.

Dans la première partie sont examinées les preuves classiques de l'existence de Dieu et l'auteur donne son adhésion à la preuve aristotélicienne. Mais c'est là qu'on aperçoit combien redoutable était le sujet proposé par l'Académie : sur le problème cosmologique, en effet, on ne sent plus seulement les philosophes qui entrent en guerre, mais les mathématiciens aussi, nécessaires pour élaborer le concept de l'infini, et même les physiciens. Et le problème téléologique ne tient-il pas aux recherches de la biologie, aux réflexions de la philosophie des sciences sur la nature et la valeur des concepts scientifiques, aux spéculations de la métaphysique sur l'accord possible de la conception scientifique de l'univers avec celle d'un ordre moral, etc., etc. ? La complexité presque infinie de ces problèmes apparaît si effrayante, qu'on se demande s'il ne vaudrait pas mieux laisser la pensée courir dans tous les sens, sans la préoccuper des conclusions qu'elle peut atteindre.

La deuxième partie, consacrée à l'histoire des systèmes depuis Thalès jusqu'à Hegel, caractérise très heureusement l'essentiel des diverses doctrines; certaines observations relatives au Jamblique, à Bossuet, à Malebranche, paraîtront éminemment claires et intéressantes.

Cette revue historique se termine par un exposé de la métaphysique chrétienne, et, par cette place qu'il lui accorde, l'auteur montre que c'est bien de cette métaphysique que s'inspire sa pensée dernière.

Cette pensée, développée dans la troisième partie, est celle d'une vie de Dieu, d'une évolution non chronologique mais logique de la conscience divine, permettant de distinguer la création de la Providence et d'attribuer ces deux opérations à des attributs différents de la divinité.

Cette évolution de la conscience divine doit être conçue par analogie avec celle de la conscience humaine, que l'auteur étudie dans un premier chapitre. En la conscience absolue il faut distinguer logiquement deux moments : celui de la position d'un objet, et celui de la reprise de l'objet par le moi divin.

La conscience de soi suppose, en effet, la position d'un non-moi. Or cette position est, proprement, la création. « Sans doute, Dieu ne crée encore le non-moi qu'à titre de virtualité, d'indétermination absolue d'où la forme réelle des choses sera tirée par un acte ultérieur; mais enfin, il le produit, il le tire du néant ».

L'objet de la création est donc la matière indéterminée, pure puissance, absolue d'indétermination dans l'espace.

A ce moment de la création s'ajoute logiquement celui de la Providence :

« Dans le second moment de la conscience de Dieu, nous voyons s'épanouir le reste de ses attributs. Sa pensée, que nous avons laissée, en quelque sorte, à l'état de pensée purement logique, s'achève sous la forme de l'intelligence, de la science et de la puissance absolue, en choisissant, en édifiant ce que Leibnitz appelle le meilleur des mondes possibles ». Ainsi Dieu ramène à lui la substance indéterminée détachée de lui, en en tirant une hiérarchie de formes dont il est la fin.

Mais Dieu lui-même subsiste en dehors du monde, concentré en lui-même au delà de l'espace et du temps.

Il fallait caractériser l'œuvre de M. Maillet, on y retrouverait sans peine trois influences. D'abord la tradition éclectique, la tendance à faire œuvre de conciliation, d'apaisement. Ensuite un profond sentiment religieux adapté aux dogmes chrétiens. Enfin une disposition, empruntée aux Allemands de la première moitié du siècle, disposition à ce que

envisager seulement en degrés historiquement, mais à leur trouver une vérité métaphysique. — Il convient aussi de reconnaître la partialité latente d'esprit de l'auteur, la conscience de son infirmité et de l'effet sous-évident que son œuvre suppose.

P. PÉCAUT.

II. J. KAUTZ. — *Dogmatik. Grundlehren der theologischen Wissenschaften. Erste Abtheilung*. Fribourg en B., Leipzig, et Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1897.

M. le professeur Kautz a publié une *Dogmatik* dans le courant de l'année dernière. C'est un gros volume de 616 pages dont la lecture, un peu fatigante parfois, est facilitée par de petites résumés mis en tête de chaque chapitre. Nous allons essayer de rendre au plus exactement et au plus brièvement que possible, les principales idées de l'auteur.

Après avoir établi dans une courte introduction (p. 1-7) que la dogmatique a été la science de la vérité chrétienne telle qu'elle est placée et reconnue par l'Eglise sur l'autorité de la révélation divine, M. K. traite successivement de l'Ecriture-Sainte, de la communion de foi ecclésiastique et de la théologie que doit se proposer la dogmatique. Ce sont les préliminaires (p. 7-116).

L'Ecriture-Sainte est l'unique source de la connaissance (Erkenntnis) nécessaire et d'où puise la dogmatique chrétienne, parce qu'elle est le seul document authentique de la révélation de Dieu dans l'histoire. Il faut donc avant tout se mettre au clair sur son autorité et son emploi. — La théologie de l'Eglise (luthérienne pour K.), de son côté, est aussi normative car, par elle, nous voyons comment le christianisme dogmatique s'est approprié la révélation. Toutefois la forme théologique de cette confession ne saurait fixer la dogmatique, parce qu'elle se rattache encore trop étroitement aux formes antérieures révélées par le christianisme catholique et orthodoxe grecque. Quant au but de la dogmatique, il est déjà indiqué par la définition (p. 1) et n'est autre que celui d'exposer purement et simplement la vérité chrétienne telle qu'elle est admise officiellement par l'Eglise.

Les questions à traiter par la dogmatique sont au nombre de sept. Dieu, le monde, l'homme et le péché, Jésus-Christ et le salut, l'Eglise et les

moyens de grâce, la foi et enfin l'espérance chrétienne ou ecclésiologique. M. K. ne vise pas à nous présenter un système bien ordonné, mais bien plutôt à être complet, à exposer dans chaque partie séparée tout le contenu de la foi chrétienne. Après avoir indiqué successivement le point de vue de l'Écriture, Saluto et de l'Eglise sur le sujet traité, il s'applique à résoudre les problèmes soulevés par ce sujet.

Dieu s'est révélé à Moïse et aux prophètes comme le Maître de l'histoire et le Créateur du monde. Il est le défenseur du droit et de la justice en Israël, afin que par Israël ces notions deviennent l'héritage de tous les peuples. — Après l'exil le sentiment de la présence immédiate de Dieu est lié de la conscience religieuse des prophètes fut sur le point de disparaître, la communauté juive mettant trop l'accent sur la transmission des lois. Mais le danger fut heureusement évité par le christianisme qui voit en Jésus l'incarnation du souverain Maître du monde, daignant néanmoins entrer avec les hommes dans un monde de Père à enfant. — La théologie de l'Eglise, en son propre lieu, n'a pas ses racines dans la révélation biblique, mais dans les conceptions philosophiques de l'antiquité. — Grâce à la critique de Kant, il nous est possible de restaurer la pensée authentiquement chrétienne et évangélique sur Dieu.

En d'abord, Dieu est absolu, c'est-à-dire qu'il est le tout suprême (absolu) de tout être humain et qu'il exerce un pouvoir absolu sur tout ce qui existe. Il est comme un Esprit transcendant et personnel. Mais il ne faut pas s'exagérer l'importance de ces définitions : la piété chrétienne seule peut comprendre et sentir la profondeur de l'essence divine. Enfin nous sommes en face de Dieu par le don de son Esprit et de sa vie, sa sainteté par l'éducation progressive dans le bien qu'il donne à ceux qu'il veut rendre participants à sa vie ; et sa bonté-providence par la liberté illimitée avec laquelle il se sert des moyens qui amènent à la réalisation de son plan d'amour.

Le dogme de la Trinité tel qu'on l'entend d'ordinaire, n'a pas la base biblique. Le Nouveau Testament ne parle que d'un révélation de Dieu au monde, Christ, et d'un don de Dieu lui-même dans le Saint-Esprit. Les Eglises, romaine et protestante, ont vu dans le Christ un Dieu d'essence identique à celle de Dieu, le Logos éternel, quoique distinct du Père. L'incarnation est la condition objective du salut. Dans les Eglises issues de la Réforme on a une autre doctrine du salut et le dogme devra, par suite, revêtir une forme en harmonie avec cette doctrine. Pour le croyant,

Dieu lui-même s'est révélé en Christ, et il se donne lui-même par son Esprit à ceux qui acceptent cette révélation. Il est nécessaire de mettre l'accent sur ce *loi-mêmes* pour sauvegarder le monothéisme (p. 117-200).

Dieu étant le Maître absolu de toutes choses, le monde est l'ouvrage de sa puissance créatrice. Cette notion biblique s'est malheureusement immiscée dans l'Église malgré les spéculations gnostiques. Mais la croyance évangélique en la providence, s'est confondue dans la théologie ecclésiastique avec la doctrine stoïcienne du *Logos spermatikos*. La Réforme revint à une conception plus pratique et plus évangélique.

Pour le chrétien, Dieu, après avoir créé le monde, le sustient et le dirige. Le croyant seul peut comprendre ce postulat de la foi : dans la vie quotidienne, il accepte tout ce qui lui arrive, en bien ou en mal, comme lui venant de la part de son Père. Il reconnaît un ordre établi dans la création ; mais il sait que la puissance de Dieu est sans bornes. Il croit donc au miracle (p. 227-272).

L'homme est *pécheur* ; c'est-à-dire qu'il se prend une direction contraire à la volonté de Dieu ; mais il n'est *culpable* qu'en tant que son égression est consciente et voulue. Le mal et la mort sont les suites du péché. Le Nouveau Testament nous apprend à voir dans la mort éternelle le véritable mal et nous fait découvrir au mal terrestre un bien essentiellement éducatif. Voilà l'enseignement biblique. L'Église enseigne la perfection primitive de l'homme. Le catholicisme découvre l'essence (des Wesen) de ce dernier dans le *liberum arbitrium* auquel Dieu aurait ajouté le don surnaturel de la *justitia originalis*. La Réforme, par contre, fait de cette *justitia originalis* la nature même d'Adam (mais il est contradictoire de parler d'une perfection morale *innée* ; mieux vaut écarter toute conception concernant l'homme primitif). L'Église rattache ensuite le péché à la chute des premiers parents et englobe toute l'humanité dans une même damnation. Le péché, en lui-même, n'est autre chose que la perte de l'image de Dieu en nous et le signe des passions qui en est la conséquence.

Dans la théologie moderne, les uns ont remis en honneur la vieille conception, écartée par le rationalisme ; d'autres l'ont détruite par leur philosophie spéculative ; d'autres encore ont essayé de la renouveler, tout en sacrifiant la théorie de l'origine du péché. Ces derniers ont pris la bonne voie.

Il faut toujours, en traitant ce problème, distinguer entre *péché et culpabilité* (Schuld). L'homme, pris individuellement ou collectivement est de nature *pécheur*, c'est-à-dire en désaccord avec la volonté de Dieu. Il

charnel avant tout la satisfaction et l'honneur de son propre moi. Il est charnel, assujéti au péché et ne parvient à pouvoir choisir entre le bien et le mal, qu'après une éducation progressive de l'Esprit de Dieu se manifestant dans l'histoire. Or, cette liberté de choix, tous en abusent plus ou moins. De là culpabilité et condamnation. La mort spirituelle est le châtiment réservé à ceux qui méprisent la grâce divine. Le mal présent ou le chrétien voit une manifestation de l'amour éducatif de Dieu, est déjà une punition infligée au méchant.¹

Le problème de l'origine du mal ne dépend ni de l'Écriture où dominent les conceptions juives, ni de la tradition ecclésiastique influencée par les spéculations anté-loyales. Nous pouvons seulement dire que la possibilité du mal a été voulue de Dieu ; nécessairement, c'est la volonté de l'homme qui le réalise. Les premiers parents n'ont été que les premiers en date parmi les pécheurs. Nous herissons l'homme de son existence péché et sa pénétration naturelle du mal, mais nous ne sommes responsables qu'en tant que nos actes sont eux-mêmes répréhensibles (p. 372-377).

Jésus s'est proclamé le Messie promis par Dieu. Il voulait exprimer par là que son rapport unique avec Dieu était la source de sa vie et de son œuvre. La foi en la résurrection du Christ et en son élévation à la droite du Père eurent les premiers chrétiens à reconnaître la divinité de leur Maître. Sur cette base s'édifièrent des spéculations dogmatiques ; les unes populaires, les autres philosophiques.

Le dogme des deux natures fut d'abord par la théologie de l'Église grecque et se trouve en relation étroite avec le dogme de la Trinité. Il essaie, sans éprouver de modification sensible, dans l'Église romaine ; mais il ne put prendre racine dans la dogmatique évangélique malgré les controverses christologiques. La théologie moderne doit nécessairement modifier l'ancienne christologie, la conception du salut n'étant plus la même. Il est nécessaire de donner pour base à la foi moderne non plus le dogme des deux natures, mais la révélation de l'Éternel Dieu dans l'homme Jésus.

Quand on parle de la divinité de Jésus, on pense de suite au Seigneur glorifié ; néanmoins c'est le même Seigneur qui a vécu au milieu des hommes. Sa vie terrestre est une vie divine sous forme humaine. Par son union indissoluble avec Dieu, il participe au caractère éternel de celui-ci (p. 372-377).

D'après l'Écriture, Israël attendait du Royaume de Dieu la délivrance du mal et de la mort corporelle. Jésus a d'abord brisé la puissance du

mal, mais que c'est par la délivrance complète et finale pour son salut. La passion des péchés condition essentielle de la rédemption, est la règle dans la Nouvelle-Alliance inaugurée par la mort de Jésus. Tout ven dans cette mort expiatoire la condition objective de salut. On ne trouve pas dans la Bible le dogme d'une prédestination divine. C'est l'Eglise qui a élaboré ce dogme. Formulé par Augustin, il a exercé une influence prépondérante sur le protestantisme, surtout sur le protestantisme réformé. La rédemption et la réconciliation sont, pour la doctrine ecclésiastique, des actes divins indépendants de la loi humaine: Jésus a expié les péchés des hommes par son abaissement. La B. forme a relié étroitement ensemble la grâce de Dieu en Jésus-Christ et la loi personnelle. Le don de Dieu dans l'œuvre de la rédemption, c'est la résurrection de Jésus d'entre les morts; par la loi le chrétien participe à la mort et à la résurrection de son Sauveur. Il ne s'est élu par Dieu, mais cette conviction intime n'a rien de commun avec le dogme de la prédestination des uns au salut, des autres à la damnation. Pas plus que le dogme de la prédominance, on ne peut admettre celui de la satisfaction éternelle. La mort de Christ ébut nécessaire, d'abord parce qu'elle est la manifestation suprême de la fidélité de Jésus à son vœu et ensuite parce que le chrétien y voit une preuve substantielle de l'amour de Dieu (p. 266-267).

Il n'y a dans le Nouveau Testament, aucune théorie de l'Eglise: on n'y connaît encore que des communautés isolées. Dans le catholicisme on considère l'Eglise comme le royaume de Dieu visible. La Réforme, par contre, distingue entre l'idéal et la réalité. Chez les luthériens on met l'accent sur l'importance des moyens de grâce, *Parole* et *Sacrement*. C'est par eux que le Christ et son Esprit continuent à agir sur les chrétiens. La Parole de Dieu n'est autre que la Bible en tant que témoin de la révolution divine. Mais ici la lettre n'est rien: le contenu *prophète* et *royal* par la foi, est tout.

Le baptême a pour but de nous incorporer dans la communauté des fidèles et de nous rendre participants à ses miséricordes. Quoiqu'il ait une signification, en quelque sorte objective, il n'a de valeur que pour le croyant. Il en est de même de la Cène par laquelle les chrétiens célèbrent la Nouvelle-Alliance (p. 270-280).

Le salut dépend uniquement de notre foi en Christ. Cette foi est par conséquent aussi la conversion et la sanctification sont l'œuvre de l'Esprit de Dieu en nous (p. 617-622.)

L'œcologie du Nour au Testament est liée aux conceptions apocalyptiques juives. L'Église, pour accumuler ce point de vue biblique aux nécessités de la réalité, a inventé un état intermédiaire entre le monde présent et le monde à venir. Le chrétien attend le Royaume de Dieu et la vie éternelle. C'est tout à la fois de l'histoire de l'humanité et de la vie individuelle. Dans les deux cas une catastrophe est nécessaire, soit celle du monde, soit celle de l'individu. Christ est celui qui échappe à cette sort dans les deux cas. Celui qui croit en lui a la vie éternelle (p. 628-636).

Voilà quelques-unes des principales idées développées par M. Lohm dans son livre si volumineux. Nous n'avons voulu qu'exposer. Il ne rentre pas dans les habitudes de cette Revue d'apprécier la discussion des sujets d'ordre dogmatique. Nous nous bornons à constater que la dogmatique du professeur de Berlin est dépourvue de véritable originalité. Ce sont de vieilles idées, sur lesquelles il semble que les travaux modernes relatifs à la science de la religion n'ont répandu aucun souffle régénérateur.

E. Kœr.

G. H. COOPER. — *The Hittites and their Language*. — Baltimore et Londres, W. Blackwood and Sons, in-8°, 1-312 p., 1 carte et 16 planches.

Le titre de l'ouvrage n'est pas exact. M. Cooper y traite moins des Hittites eux-mêmes, c'est-à-dire du peuple établi sur le Taurus et sur l'Euphrate, auquel les Égyptiens, puis les Assyriens eurent affaire, que de la race à laquelle il pense que ce peuple appartenait. Cette race, il se propose de démontrer dans un petit volume, publié en 1887 et maintenant épuisé, sur *Les Hiéroglyphes égyptiens et les Inscriptions hittites*, que c'est la race mongole disséminée sur toute l'Asie antérieure avant les Sémites et les Ariens. Il la prend à ses origines, autant du moins qu'on peut le faire à présent par les monuments, et il la suit dans ses vicissitudes pendant toutes ses migrations, si bien qu'il finit par nous donner un tableau complet de la civilisation de l'Asie antérieure pendant son existence. Le tout forme six chapitres, suivis de sept appendices en un volume plus fin, et dont l'appendice égyptien, si elle ne la dépasse, celle du corps même de l'ouvrage.

Le chapitre 1^{er} débute par l'indication des points occupés dans l'Asie occidentale, il y a quelques cinq mille ans, par la race mongole primitive. Descendant des montagnes Méto, elle s'était établie parmi les collines basses qui avoisinent Suse, et ses chefs régnaient à Ouen, sur le golfe Persique; ils s'étendaient vers le Souabe, le pays de la Vallée, et d'Akkad; la région montagneuse de l'Arrat, et ils possédaient leur domination jusqu'aux côtes de la Méditerranée, la mer du Soleil Couchant. Sargon et son fils Narasim, que M. Conder appelle Kishimou, par échange des deux noms Sin et Aken du dieu Lune, Ourkard et Ouangi son fils, appartenaient à cette lignée de rois mongols, lesquels dépendaient et Goudia et tous les princes de Lagudi dont M. de Saxe nous a rendu les monuments. Leur empire embrassait la plupart des contrées habitées par les tribus de leur race, même celles du Taurus où le système des hiéroglyphes ou-diam-hittites s'était développé parallèlement au système hiéroglyphique des Suméro-Accadiens; on y voyait aussi des gens d'origines différentes, les Sémites répandus déjà des monts du Kurdistan aux frontières de l'Égypte, Araméens, Amoréens, Cananéens. Des branches diverses de la race mongole ne tardèrent pas à disputer ce vaste territoire au rameau chabéen, les Elamites d'abord avec Koudour-nakhtou vers 2280, puis bientôt les Kass qui fondèrent Babylone vers 2350, et durèrent par établir leur suprématie pendant le règne de Hammourabi, probablement avec l'appui des Sémites, vers 2100. Les bas-reliefs et les inscriptions de Syrie et d'Asie-Mineure représentent la langue et les arts de ces premiers Kass et de leurs princes, ceux de Mari et de El-Thur, par exemple, tandis qu'une partie de la race pénétrait en Égypte et y constituait les dynasties des Hyksos. Cette extension même l'éprouva, et les Sémites qui parvinrent à s'en profiter pour fonder dans la Mésopotamie des royaumes indépendants dont le plus important est celui d'Assur. Les rois d'Assyrie étaient déjà indépendants de ceux de Babel, lorsque, vers 1700, les conquêtes égyptiennes portèrent le premier coup mortel à l'antique domination mongole.

Le second chapitre est consacré à exposer les résultats de ces conquêtes. Les peuples sémitiques prirent partout le parti des Égyptiens et implorèrent l'alliance de Pharaon contre les Kass babyloniens. Elle profita surtout aux Assyriens qui peu à peu gagnèrent vers le Nord et vers l'Ouest, tandis que les Hittites proprement dits entraient en lutte avec les rois de la XIX^e dynastie. Les Mongols, pris entre les Sémites et les Égyptiens, résistèrent vaillamment pendant cinq cents ans, de 1700 à

1122), jusqu'au moment où les successeurs de Ramsès III évincèrent leurs provinces asiatiques. Les Hittites surtout avaient souffert, et leurs princes s'étaient laissé séduire de plus en plus aux mœurs étrangères, même ils avaient renoncé à leur écriture hiéroglyphique un peu avant 1200, pour adopter le système cunéiforme de leurs cousins les Kassites. Dans la période suivante, à laquelle M. Conder a consacré le trentième chapitre de son volume, ils finirent par devenir les vassaux des Assyriens, tandis que les Kassites étaient remplacés à Hittite par des Hittites de race sémitique; de 1200 à 700 environ, la même politique des vieux peuples d'origine asiatique s'achève année par année, et un monde nouveau en ils n'occupent plus qu'une place d'esclaves remplacés le monde où ils avaient dominé. Avant de les quitter, M. Conder analyse les débris de leurs langues, de leurs religions, de leurs mythes, de leurs coutumes, et il s'efforce d'y discerner l'unité primitive du concept qui permet de discerner chez tant de nations diverses la communauté d'origine. Il recherche dans le dernier chapitre l'origine des hiéroglyphes hittites, et il expose les principes du déchiffrement qu'il en a donné. Il y compte environ cent soixante signes divers, qu'il lit, à l'exemple de Taylor et de Sayce, au moyen du syllabaire égyptien. La comparaison des formes altérées que contient ce syllabaire avec les hiéroglyphes saignés des inscriptions monumentales lui fournit la lecture d'environ soixante parmi ses derniers, et il déduit le son des autres des valeurs phonétiques que les hiéroglyphes qu'ils représentent prennent dans les hiéroglyphes égyptiens. Il passe ensuite à l'examen des hiéroglyphes ou des inscriptions connues qu'il place pour la plupart entre 2500 et 2000 avant J.-C., et il termine en exprimant l'espoir que, si le détail de sa théorie doit être modifié par des découvertes nouvelles, le principe n'en sera pas révoqué; l'on admettra qu'il a reconstruit un chapitre intéressant de l'histoire primitive des civilisations asiatiques.

Les plus curieux parmi les *Appendices* sont ceux dans lesquels M. Conder détermine, selon sa méthode, les valeurs des hiéroglyphes hittites et propose la lecture et la traduction de chacune des inscriptions demandées sur les planches. Le problème a été abordé par beaucoup de savants et dernièrement encore par Peiser et par Jensen; aucun des systèmes abordés n'a trouvé l'approbation du tout, et celui de M. Conder n'a pas jusqu'à présent trouvé un accueil chaleureux en dehors de l'Angleterre. Les raisons de ces succès sont de celles qu'on ne pourra probablement écarter de sitôt; c'est en premier lieu le manque d'inscriptions

littératures assez claires, en second lieu le petit nombre et la brièveté des inscriptions connues. Tant qu'on en aura réduit pour essayer un déchiffrement et pour en vérifier les résultats aux courtes légendes qui accompagnent certains bas-reliefs ou aux formules monotones des textes recueillis dans les régions du Taurus et de l'Euphrate, le public doutera et aucun des savants qui s'occupent de ce problème ne verra de motif suffisant d'admettre les solutions proposées par ses confrères. Les idées de M. Condor m'ont paru curieuses, et je les ai résumées aussi brièvement que l'ont permis les dimensions de cet article : j'avoue que, tout en admirant leur ingéniosité, je partage peu l'espoir que l'auteur nourrit de les voir admises universellement à quelques changements près.

G. MARIET.

- I. W. M. FLINDERS PETRIE. — **Six temples at Thebes, 1890**, with a chapter by Wilhelm Spiegelberg, of Strasbourg University.
- II. W. M. FLINDERS PETRIE. — **Deir el-Bahari**, with a chapter by F. Ll. Griffith, *Illustrated memoir of the Egypt Exploration Fund*, 1898.

I

Le premier de ces ouvrages est le compte-rendu motivé des fouilles que M. Flinders Petrie a exécutées pour son compte particulier à Thèbes pendant l'hiver 1895-1896. Il avait choisi et obtenu comme site de ces fouilles un emplacement couvert de décombres et de débris de toute espèce entourant au sud, à l'ouest et au nord le temple égyptien par ses flancs II en l'honneur de ses victoires, au pied de la partie de la nécropole thébaine située à Sheikh Abd-el-Gournah. Il fallait avoir toute la confiance que M. Petrie peut avoir dans sa bonne étoile de fouilleur pour oser s'attaquer à un site pareil. Pour une fois, cette belle confiance aura été trompée, et M. Petrie l'avoue lui-même, s'il n'avait rencontré une stèle qui en son genre est le plus bel exemplaire, le plus grandiose, des monuments similaires connus, sur lequel il se pouvait raisonnablement compter, et qui s'est trouvé par une chance vraiment curieuse l'un des monuments historiques les plus importants par la mention des

Ces fouilles, est-il besoin de le dire, ont été continuées avec la même activité scientifique jusqu'au mois de septembre M. Petrie depuis nombre d'années. J'ai eu l'avantage d'en être témoin moi-même au mois de décembre 1896, en faisant un voyage dans la Haute-Egypte. Les travaux de M. Petrie ont été contrariés, comme il le rappelle lui-même, par les intempéries des villages avoisinants qu'il employait d'abord et qui lui détournèrent une bonne partie de ce qu'il trouvait.

Le travail de M. Petrie a porté sur six temples, à savoir : le temple d'Aménophis II, le temple de Thoutmès IV, le temple d'Amenophis III, le temple de Merneptah, le temple de Touthmès et le temple de Séthi, plus la chapelle d'Ouadjmès qui est des premiers temps de la XVIII^e dynastie. Tous ces temples étaient inconnus, sauf la chapelle d'Ouadjmès que le service des antiquités avait découverte en 1887 et avait laissée en outre dans un état déplorable, sans achever les fouilles nécessaires pour tirer de ce monument ce qu'on en pouvait tirer. Tous ces temples avaient été détruits, cela va sans dire, au cours des siècles, et quelques-uns même très peu de temps après leur construction, par les Egyptiens eux-mêmes qui trouvaient plus commode de démolir les constructions existantes pour en utiliser les matériaux que de faire venir ces matériaux du fort loin. Il n'en restait plus guère que les fondements et des matériaux dispersés, contenant malgré tout de précieux renseignements, dont quelques-uns sont venus confirmer des données regardées comme purement légendaires. Ainsi l'un des fragments trouvés dans le temple d'Aménophis II a consacré la mention de la XXVI^e année du règne de ce Pharaon. Or, Manéthon dans ses listes royales attribuait au roi Aménophis II un règne de 25 ans et 31 mois; mais ce chiffre avait été traité de légendaire et M. Maspero dans le second volume de son *Histoire des peuples de l'Orient classique*, page 292, a affirmé que le règne de ce prince avait été court et n'avait pas duré plus de six ans. Manéthon cependant avait raison, et c'est une preuve de plus que nous ne devons regarder les renseignements qu'il nous fournit que si nous y sommes absolument forcés et qu'il faut y regarder à deux fois avant de considérer comme légendaire les faits qu'il nous a conservés.

Le grand résultat des fouilles de M. Petrie est celui de la découverte des dépôts de fondation. Ces dépôts étaient pour certains temples considérables et sont d'une grande valeur archéologique. M. Petrie a bien voulu m'envoyer quelques-uns des menus objets provenant de ces trouvailles, et je sais qu'il a fait du même pour plusieurs de nos confrères bien mieux désignés que moi pour en faire usage. Je ne l'en remercie pas

moins ici de son inutilité. Quelques-uns des objets qu'il a découverts et qu'il a représentés dans la planche XXIX de son volume ne sont pas d'origine égyptienne et sont d'autant plus intéressants.

Je ne peux pas venir M. Petrie pas à pas dans l'examen de son volume et le lecteur n'attend pas une pareille analyse de ma part, mais je ne peux passer sous silence la grande stèle de Ménéptah I^{er}, le fils et successeur de Ramsès II, celui sous lequel on avait coutume de placer l'Exode des Juifs hors de l'Égypte sous la conduite de Moïse. Cette stèle provenait du temple construit par Aménophis III — c'est une partie de celui des Colosses si connus — le roi Ménéptah I^{er} ayant éprouvé le besoin de construire un nouveau temple on prit les matériaux à celui d'Aménophis III et utilisa la stèle en granit gris dont Aménophis III n'avait fait graver qu'un côté, si bien qu'aujourd'hui la stèle est double, celle d'Aménophis III d'un côté, de Ménéptah I^{er} de l'autre. La stèle d'Aménophis III est un hymne en l'honneur de la piété du dedicataire envers son père Amon dans lequel il fait l'éloge des temples qu'il a bâtis à l'ouest du Nil, à Louqsor, à Karnak, le tout sur l'emplacement de la ville de Thèbes, et d'un quatrième qu'il a élevé à Soleb, en Nubie. Cet hymne ne sort pas de la banalité des autres hymnes semblables, quoiqu'il y puisse glaner certains renseignements sur la richesse de ces temples, sur les biens qui leur avaient été attribués et sur leur architecture. De même le discours par lequel Amon répond à son fils, bien qu'aligné en vers tels que les Égyptiens les comprenaient, ne nous apprend rien de nouveau. Cette belle stèle a une hauteur de 3 mètres environ, une largeur de 1^m,60 et une épaisseur de près d'un pied : il n'est pas étonnant que le fils de Ramsès II séduits par sa beauté, se la soit appropriée et en ait ménagé l'inscription en utilisant le côté non gravé. Cette stèle nouvelle est datée du troisième jour du troisième mois de la période d'inondation de la cinquante année du règne de Ménéptah. Elle fut élevée pour célébrer les triomphes de ce roi sur ses ennemis les Libyens et sur un certain nombre d'autres nations habitant à l'est de l'Égypte. Il y est dit entre autres choses : « Le pays de Tchéban est dévasté, celui des Khétes est pacifié, la terre de Kanaan est pleine de tout mal. Ascalon s'est rendue, Gazer est prise, Yéouam est réduite à rien, le peuple d'Israël est devenu un désert; leurs maisons n'existent plus, la terre de Khar (la Syrie) est devenue comme une vaine pour l'Égypte, toutes les terres ensemble sont en paix. » La mention du peuple d'Israël dans un passage où notoirement il est parlé des pays voisins n'a pas peu surpris le monde savant, attendu que sur la foi d'auteurs

qui semblaient avoir tranché la question par des études approfondies, on croyait que l'Exode des Israélites s'était produit sous le même roi qui se vante d'avoir ravagé leur pays en l'an V de son règne. Or comme la Bible raconte que les Israélites errèrent sur les frontières du pays de Chanaan pendant les quarante années qui suivirent le départ d'Égypte, si l'on prend cette donnée comme historique, il faut bien avouer que la date de l'Exode doit être reportée auparavant, sous le règne de Hamsa II qui ne semble pas avoir été un successeur capable d'avoir été la victime des dix plaies d'Égypte. Par conséquent, il faut chercher une autre solution du problème.

Dans une note ajoutée par M. Peirce aux traductions fort bien faites données par M. Spiegelberg, l'habile archéologue anglais cherche une solution qui puisse être acceptable d'après les données de sa découverte. Il fait les quatre hypothèses suivantes : 1° ou il s'agit de quelques Israélites restés en Palestine quand Jacob alla rejoindre Joseph en Égypte; 2° il pourrait s'agir des Israélites en Palestine après l'Exode; 3° peut-être quelques Israélites avaient quitté l'Égypte aussitôt après la fin de la famine racontée dans les derniers chapitres de la Genèse; l'enterrement de Jacob à Masphela est une preuve que l'on pouvait partir d'Égypte; 4° enfin l'on pourrait admettre qu'un certain nombre d'Israélites après l'Exode, au lieu de s'installer dans le désert, avaient gagné le pays de Chanaan et s'y étaient établis. La simple lecture de ces quatre hypothèses suffit à montrer combien chacune est fragile. D'abord comment certains membres de la famille israélite auraient-ils pu rester dans la Palestine, lorsque la Bible dit expressément que Jacob, ou Israël, Anqtsa en Égypte avec tous ses fils? De même la Bible ignore le départ prétendu de ces trois membres de la famille israélite dès la fin de la famine, pendant que le gros de cette famille serait resté en Égypte. De même aussi, il est contraire à ce qui est raconté dans les quatre derniers livres du *Pentateuque*, que certains des fugitifs d'Égypte soient entrés dans le pays de Chanaan pendant que la majorité de leurs frères était dans le désert et il n'y a absolument rien à tirer du silence du livre des *Juges* avec celui de *Josue* sur ce chapitre. Quant à l'hypothèse que la mention des Israélites sur cette stèle pourrait s'appliquer à ce peuple déjà établi en Palestine, elle est de tout point inadmissible pour qui veut réfléchir aux données du problème. Que faut-il en conclure? Peut-être pas autre chose que ceci : le problème est actuellement insoluble. Que le peuple d'Israël ait vécu en Égypte et qu'il en soit parti, c'est ce qui paraît bien établi; quant à prendre les données de la Bible comme pouvant fournir

des monuments historiques, c'est ce qui me paraît bien difficile. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il ne faut plus penser à pleurer l'Égypte sous le règne d'un roi qui dès la cinquantième année de son règne paraît les enlever en Palestine. L'inscription de Ménésphad était gravée aussi sur les murs du Karnak : au lieu que sur la stèle c'est Prah qui parle au roi; dans l'inscription du Karnak, c'est Amén : selon le lieu, les circonstances changeaient, mais le tout restait le même. N'en serait-il point ainsi de la Bible? ne faudrait-il pas regarder les circonstances de merveilleux comme des purements de style et ne considérer que le fond du récit? Pourquoi connaît-on combien les peuples de l'Orient se ressemblent les uns aux autres, il semblerait bien naturel de les comprendre tous dans le même assemblage au point de vue de l'Histoire.

II

Avec l'ouvrage qui précède, M. Flinders Petrie a dit adieu aux amis qui l'avaient mis à même de continuer ses nombreuses fouilles pendant une d'années consécutives; il est revenu à l'Égypte exploration fond qui lui avait permis de faire les travaux antérieurs de Naucratis. Le volume sur *Deir el-Bahari* est le résultat de son exploration pendant l'hiver 1896-1897. Si l'on a employé le mot exploration, c'est à dessein, car M. Petrie n'a pas conduit des fouilles proprement dites ou au seul endroit, pendant toute la saison : il a véritablement exploré l'ouest de l'Égypte, c'est-à-dire la bande sablonneuse qui s'étend entre la terre cultivée et la chaîne Libyque depuis Médinet el-Fayoum jusqu'à Minieh. À cet effet, son quartier général a été Minieh. L'ancienne Charysmaque, et ayant jugé de suite quel est endroit ne lui donnait rien de ce qu'il cherchait, il remonta d'abord jusqu'à Minieh et descendit ensuite jusqu'à Médinet el-Fayoum, ayant été à ses compagnons, M. Grant et Hunt la ville de Behetia dont les ruines ont fourni une collection immense de papyrus qu'on commence à publier aujourd'hui. Les papyrus égyptiens, grecs, coptes ou arabes n'intéressent M. Petrie que secondairement : il préfère consacrer ses yeux présents, à des espèces lointaines encore peu connues, sur lesquelles on peut faire d'importantes découvertes, en enlever presque l'ensemble et qu'on peut faire sortir tout à coup au grand jour de l'obscurité.

Dès l'année précédente, M. Flinders Petrie qui n'agit jamais comme archéologue qu'après avoir soigneusement étudié le monde du Gizeh la commission d'Algérie pour l'œuvre des fouilles comme il avait les

faire, sa demande était arrivée trop tard et la concession en avait déjà été accordée, ou plutôt imposée, car, lorsqu'on me demanda d'aller faire des fouilles en Égypte, on me fit connaître l'histoire de ces fouilles la nécropole d'Abydos que je n'avais jamais vue et que je ne connaissais que par les travaux et les ouvrages de Mariette. Personne ne se doutait alors de ce que contenait cette célèbre nécropole et personne ne pensait qu'après les dix-neuf années employées par Mariette à l'interroger, elle put donner des réponses retentissantes. A ceux qui l'interrogeaient encore, comme cela a eu lieu.

Cependant dès le premier hiver j'eus le grand bonheur de mettre la main sur des œuvres de premier ordre se rapportant à une époque si reculée que, selon mon avis, elle précédait ce que nous appelons l'époque historique et qu'elle nous révélait tout à coup les anciennes dynasties elles-mêmes que l'on traitait de légendaires, comme d'ailleurs les deux premières dynasties historiques. Lorsque j'annonçai au public avant que je croyais avoir retrouvé les dynasties antéhistoriques des Mâmes selon Manéthon, personne n'ajouta foi à la nouvelle que je mettais en circulation. Il y eut opposition en France, en Angleterre et même en Allemagne. J'attendis patiemment que la roue de la fortune fît un tour : elle l'a fait et aujourd'hui tout le monde admet que j'ai retrouvé tout au moins des indices de rois qui font partie des deux premières dynasties et un assez grand nombre de savants, et non des moindres, comme M. Pétrie, ont écrit que les monuments découverts les deux dernières années se rapportaient aux premières dynasties et aux dynasties qui les avaient précédées. Je ne dois pas revendiquer pour moi seul l'honneur d'avoir fait cette grande découverte, car M. de Morgan doit en avoir sa part, mais je peux dire avec vérité que j'ai été le seul à poser l'hypothèse que les monuments découverts dataient d'avant la première dynastie, M. Pétrie et M. de Morgan ayant d'abord méconnu l'âge de leurs découvertes.

Dès la première brochure que je publiai sur les *Nouvelles fouilles d'Abydos*, M. Pétrie fut frappé de mon hypothèse et des faits recueillis et publiés par M. de Morgan peu de temps après dans ses *Recherches sur les origines de l'Égypte* où tant de choses m'ont été empruntées. A ce que j'ai entendu dire, et j'ai tout lieu de croire que mes correspondants étaient bien informés, il résolut dès lors de chercher à quoi s'en tenir sur le problème que lui-même avait soulevé le premier, dont il n'avait pas trouvé la solution, et il demanda la concession de fouilles sur la limite du désert dans l'Égypte moyenne, depuis Médinet el-Fayoum jusqu'à Minia.

M. de Morgan avait déjà exploré la partie nord du Fayoum on se rencontrait des stèles préhistoriques; M. Petrie voulut savoir s'il s'en trouvait de même au sud du Fayoum et dans la moyenne Égypte jusqu'à Minieh. Il annonce lui-même dans les premières pages de son ouvrage n'avoir rencontré sur tout le littoral du désert libyque que des sépultures d'une basse époque ou d'époque romaine et romaine pour tout le littoral entre Behnassa et Minieh; il avoue les grandes difficultés que présente le pays à l'exploration scientifique, à cause des pâturages et des grands lacs qui recouvrent une très grande partie du terrain. Je comprends très bien que M. Petrie ait été forcé de se rendre à cette manière de voir, mais je ne suis pas certain que tout ce littoral de l'Égypte ne renferme pas de très anciennes sépultures, des tombeaux appartenant à cette même époque par loi et naturellement et si ardemment recherchée. Quoi qu'il en soit, il retourna à Behnassa et s'acheminant de son vers le Nord. Il fit tout au long la chance de tomber sur un indigène ayant pris à cœur la recherche des antiques, connaissant toutes les nécropoles antiques à l'Ouest et à l'Est, et c'est ainsi qu'il fut mis sur la piste du cimetière antique de Deshasheh, petit village au sud du Fayoum. Là il rencontra des tombes intéressantes, mais non point de ces tombes antiques qu'il aurait donné beaucoup pour trouver. Tout autre que M. Petrie aurait été parfaitement découragé par son insuccès relatif, mais cet esprit actif laisse toujours une impression sérieuse et sait trouver le succès où d'autres se seraient bien vite au désespoir. Il se mit à fouiller les tombes que lui fournissait la nécropole de Deshasheh et bien imprudent serait celui qui oserait dire qu'en agissant ainsi il aurait perdu son temps. Il eut la bonne fortune de mettre la main sur plusieurs tombes très intéressantes appartenant sans doute à la VI^e dynastie. Le type de ces tombes est connu, mais on est toujours en droit de s'attendre à quelques nouveautés dans la décoration, car rien n'est varié comme l'art égyptien qu'on accuse toujours et si à tort d'être immobile. Les tombes de Deshasheh appartenant à cette période complètent certainement nos connaissances des monuments égyptiens et de l'art égyptien : en les trouvant et en les publiant M. Petrie aura rendu service à l'égyptologie et il sera récompensé ainsi de ses travaux. Il a fait plus encore et c'est là que je retrouve une preuve de son esprit d'attacher les dynasties antihistoriques. En fouillant avec sa minutieuse habitude les moindres faits et les moindres détails des objets rencontrés, il a apporté encore plus de scrupules scientifiques à les étudier pour parvenir ainsi plus près de la vérité. Ayant ramassé un certain nombre

de squelettes il les a divisés en un certain nombre de catégories, selon qu'ils étaient couchés tout au long, dans la position contractée comme il dit et comme l'on dit actuellement et enfin à l'état décapés, si j'ose ainsi parler. Il est en effet très important de noter ces détails, car chacun d'eux correspond à des mœurs et des traditions différentes, et par conséquent le plus souvent à des époques déterminées. Je ne partage pas toutes les idées systématiques édictées sur ces détails, notamment pour les squelettes décapés. — Je suis bien certain que M. Petrie ne m'en rendra pas de ne pas le faire — mais je rends hommage à la conscience avec laquelle cet auteur met en la possession du lecteur tout ce qui peut lui être utile pour se former une opinion raisonnée : le fait est assez rare malheureusement pour que je le reconnaisse ici.

Qu'il me soit permis de regretter ici que M. Petrie n'ait pas mené à bonne fin son dessein, pendant l'hiver 1896-1897 comme pendant la campagne 1897-1898, car Denderah ne lui a fourni que peu des choses qu'il recherchait ; n'il eût eu la même bonheur que précédemment, le bonheur qu'avait M. Quibell à El-Kab et que j'avais à Abydos, nul doute qu'il n'eût eu en tirer un parti merveilleux, et j'espère bien que cette déception n'est que momentanée et qu'il retrouvera bientôt un succès complet, et dont personne ne se réjouira plus sincèrement que celui qui écrit ces lignes.

E. ANTHONY.

René Vézun. — Introduction à la traduction des Psaumes. — Paris, Leroux, gr. in-8 de 77 pages.

René Vézun, le publiciste bien connu, l'auteur de l'*Histoire naturelle des Religions*, fut un de ceux qui luttèrent avec talent sous l'Empire et pendant la première période de la République actuelle contre les conceptions traditionnelles en matière religieuse et morale. Ainsi que l'historien le titre de son principal ouvrage sur l'histoire religieuse, il avait à cœur de montrer que les religions, comme toutes les autres productions de l'esprit humain, naissent, grandissent, se développent et meurent sous l'action de causes naturelles et en obéissant aux lois de la vie sociale. Ses études se poursuivirent, comme de juste, d'une façon toute spéciale sur les religions de la Grèce, le Judaïsme et le Christianisme, jusqu'à d'atteindre sur ce terrain surtout qu'il s'agissait de rectifier les erreurs et de confondre les

préjugés dont il devrait combattre les conséquences funestes encore de nos jours. C'est ainsi que M. Véron fut amené à entreprendre une traduction et un commentaire des Psaumes de l'Ancien Testament. Une série de circonstances défavorables l'empêchèrent de publier ce travail avant sa mort. M^{me} Eugène Véron, dans un sentiment de piété envers la mémoire de son mari, se proposa de livrer à l'impression l'œuvre encore inédite, composée il y a quarante ans, afin que la paternité des thèses justifiées qui y sont défendues ne soit pas confisquée au profit d'autres écrivains qui, plus tard venus, ont exposé des idées analogues à une époque où il y a moins de mérite à les risquer. En attendant de pouvoir publier la traduction et le commentaire proprement dits, M^{me} Véron nous livre l'Introduction que son mari avait écrite pour faire connaître les principes dont il s'est inspiré et les conclusions auxquelles ses recherches l'ont conduit.

Publier une œuvre d'exégèse et d'histoire religieuse composée il y a quarante ans, est-ce bien rendre service à son auteur? Une œuvre littéraire ayant près d'un demi-siècle d'existence peut dans certains cas offrir encore un grand intérêt pour des lecteurs contemporains. Mais l'histoire religieuse, comme toutes les études historiques, s'est si prodigieusement enrichie durant cette période, qu'à priori un livre composé sur ces matières il y a quarante ans sera nécessairement vieilli avant même d'avoir paru, puisqu'on ne peut pas demander à l'auteur de connaître les découvertes postérieures à la rédaction de son ouvrage ni d'avoir mis à profit les travaux publiés ultérieurement, sur les mêmes questions, par des savants mieux outillés qu'il ne pouvait l'être lui-même. (Que sera-ce quand l'auteur, à l'époque même où il écrivait, n'était que très imparfaitement au courant des travaux techniques déjà publiés?)

Deux idées centrales se dégagent de l'Introduction que nous avons sous les yeux. 1^{re} les idolâtres, comme tous les autres peuples, ont commencé par être polythéistes avant de parvenir au monothéisme juif; 2^e leur polythéisme a été à l'origine une religion toute naturaliste et les Psaumes de la Bible ne sont autre chose que des invocations à la lumière et au soleil ou des chants de triomphe célébrés par les Hébreux devant les sacrifices du matin.

De ces deux thèses la première est aujourd'hui un lieu commun parmi les théologiens et les historiens qui étudient l'Ancien Testament selon la méthode scientifique. Mais il y a bien plus de quarante ans qu'elle a été énoncée avec plus ou moins de preuves à l'appui. En 1800 M. Eucken, le maître incontesté des études scientifiques sur l'Ancien Testa-

ment. Arrivait dans son grand ouvrage sur la Religion d'Israël (*De Godsdienst van Israel*, t. I, p. 222). La Religion d'Israël fut à l'origine un polythéisme. Durant le sixième siècle la grande majorité du peuple reconnaissait encore l'existence de nombreuses divinités et, qui plus est, les adorait. « Et ce que M. Ebnou el-Katib nous a écrit, il l'enseignait depuis plusieurs années. M. Edouard Reuss, à Strasbourg, l'enseignait à ses étudiants dès le milieu du siècle. Et, plus tôt encore, des hommes comme Vullé et de Weile professaient aux doctrines analogues sur la religion primitive des Hébreux, sans avoir encore élucidé l'histoire du développement religieux d'Israël avec autant de précision que l'analyse critique des documents des manuscrits par l'école critique moderne le confirme aujourd'hui. A dater du moment où l'on a reconnu que les récits bibliques sur les patriarches ne pouvaient pas être considérés comme des traditions historiques, et que leur rédaction dernière traitait tout au moins leur adaptation aux idées et aux croyances d'une époque bien plus tardive, on était amené à reconnaître également le polythéisme primitif des Hébreux. Que cette thèse n'ait pas prévalu tout de suite, qu'elle se soit heurtée à beaucoup d'oppositions, que des hommes d'un grand mérite et d'un esprit très indépendant aient été, malgré tout, portés à recommander pour le génie hébraïque une sorte d'instinct monothéiste, qu'aujourd'hui encore, par suite de l'ignorance des uns et de la lâcheté spirituelle des autres qui enseignent aux enfants le contraire de ce qui est la vérité pour eux en tant que théologiens ou historiens, il soit tout à fait nécessaire de répondre par la parole et par la plume la vérité historique afin de dissiper des erreurs séculaires, tout cela nous l'accusons très volontiers. Mais il s'agit ici de vulgarisation, non de découverte scientifique. Il faut remettre les choses au point, sous peine de compromettre l'autorité même des enseignements que l'on veut répandre.

La seconde thèse de M. Vârou renferme deux affirmations distinctes : le caractère naturaliste du polythéisme primitif des Hébreux et le caractère naturaliste des Psaumes bibliques. La seconde est de nature à compromettre singulièrement la première. Que le polythéisme primitif des Hébreux ait eu un caractère naturaliste, ce n'est pas douteux. Mais qu'il soit tout entier un polythéisme solaire, voilà ce que l'on pouvait écrire il y a une quarantaine d'années, au moment où la mythologie solaire commençait à éblouir le monde en déplaçant toutes les autres explications des religions anciennes. Quand on retrouve dans un livre qui porte le millésime de 1898 la naïve assertion des mythologues solaires du temps jadis, on veut plus nettement tout le chemin parcouru par la science des re-

ligions dans ce dernier quart de siècle. Qu'on lise par exemple la p. 73 : « Brahmanisme, judaïsme, hellénisme, manichéisme, christianisme, tous au fond vivent des mêmes légendes, parce que tous reposent sur le même fondement, l'adoration primitive des sâtres et du ciel lumineux. Tous également ont commencé par l'observation des phénomènes célestes, par la terreur de la nuit et des orages, par l'adoration de la lumière et du soleil; tous ont partis de la conception dualiste de la lutte du bien et du mal, de la lumière et des ténèbres, et ont cherché dans cette conception l'explication du passé et la consolation de l'avenir; tous enfin ont accumulé une série plus ou moins considérable d'observations que plus tard ils ont transformées avec plus ou moins d'imagination en une foule de récits merveilleux, quand peu à peu ils en sont venus à prendre pour des réalités les métaphores de leur langue primitive ». — Combien la réalité est plus complexe que ne l'admet cette mythologie simpliste et combien de juteils exemples doivent nous rappeler à tous le danger toujours présent des généralisations hâtives et prématurées !

Je ne parlerai pas de la philologie simpliste qui doit justifier les traductions proposées, par un retour aux sens primitifs des racines hébraïques : le nom *Jah* ou *Jahvé* est rapproché du mot *jour* = *jour*, comme *dieu* de *dies* (p. 63) ; le nom *Sin* n'est qu'une autre forme de *Sin* ou *Sinai* (p. 63), etc. Il paraît fort douteux qu'une traduction, destinée à ramener au sens du radical toutes les expressions mal comprises par les traducteurs et les traducteurs pousse, ne soit pas arbitraire, si elle se fonde sur de pareils principes philologiques. Tentons nous ne pouvons juger sa valeur avant de l'avoir vue.

Mais ce que nous avons le droit de reprocher à l'auteur, c'est de n'avoir pas un seul instant tenu compte de l'histoire littéraire des Psalmes, de ne pas s'être demandé à quelle époque du développement religieux d'Israël ils correspondent, quelles sont les circonstances auxquelles ils se rapportent, les sentiments qu'ils expriment, de considérer comme naturel et allant de soi que les Psalmes sont des chants remontant à une très haute antiquité, modifiés plus tard pour les besoins de la piété monothéiste. Ici M. Vêron a été lui-même, semble-t-il, victime de la tradition ecclésiastique et rabbinique, d'après laquelle tous les Psalmes remontent à David ou à l'entourage de ce prince. Tant soit peu de familiarité avec les travaux philologiques sur la question lui eût appris combien la plupart d'entre eux sont, au contraire, d'origine tardive. En tous cas fallait-il au moins envisager ce côté de la question. A cet égard encore il me semble que l'œuvre de M. Vêron nous fait sentir combien nous

hommes devenus plus exigeants d'une bonne méthode en histoire religieuse. Nous n'admettons plus que l'on interprète un document ou soi, sans s'efforcer tout d'abord de le remettre dans son milieu historique. Il n'est pas inutile de rappeler sans cesse ces exigences d'une bonne méthode dans un pays où les études scientifiques sur l'histoire des religions sont encore de date récente et où l'on remplace trop volontiers les recherches érudites par des considérations théoriques ou des arguments généraux.

L'*Introduction à la traduction des Psaumes* n'ajoutera rien à la réputation scientifique d'Eugène Veron, mais elle rappellera à tous ses lecteurs quel excellent écrivain ce fut et avec quel complet désintéressement il se consacra à ce qu'il jugeait être la vérité.

JEAN RAVILLÉ.

J. TOUTAIN. — *De Saturni dei in Africa Romana cultu.* —
In-8, Paris, Belin, 1894, 141 p.

Le volume de M. Toutain, quoiqu'il porte la date de 1894, n'a été livré au public qu'en 1895. Avec le beau livre sur *Les cultes romains de la Tunisie*, il a valu à l'auteur le titre de docteur ès-lettres accompagné d'éloges tout particuliers. Les deux ouvrages se complètent, ou plutôt la thèse latine épuise un sujet que la thèse française, d'une compréhension très vaste, ne pouvait qu'effleurer au passage.

Les découvertes d'Ain Tounga (*Thignica*) commentées par MM. Philippe Berger et Cagnat (*Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1889, p. 207-235), et celles du Djebel Bou Kournain dues à M. Toutain lui-même (*Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, XII, 1892, p. 3-124), avaient attiré sur le Saturne africain l'attention du monde savant. Des trouvailles moins importantes mais fréquemment renouvelées s'ajoutaient encore aux produits de ces fouilles plus considérables et nous donnaient de ce dieu une idée de plus en plus complète. Un problème religieux sur lequel les textes littéraires gardent à peu près le silence s'éclaircissait ainsi à la lumière des textes épigraphiques. M. Toutain, préparé mieux que personne par ses recherches antérieures, s'est donné pour tâche de nous expliquer le sens de ces multiples inscriptions et d'en dégager une doctrine

Il résulte par rapport aux malékites un tout autre résultat : les inscriptions commémoratives de l'érection ou de la restauration d'un temple, ex-voto, épitaphes des incardates *Saturni* ; puis, selon la proportion de chacune de ces catégories dans les diverses provinces africaines, il arrive à cette conclusion que le culte était répandu à peu près également dans tout le pays, aussi bien à l'intérieur des terres que sur la côte. L'usage du mot même *Saturninus*, beaucoup plus fréquent en Afrique que dans les autres parties du monde romain, est sans doute un indice de cette diffusion. Celles des stèles qu'il est possible de dater sont comprises entre les années 150 et 272 de l'ère chrétienne ; Saturne tut donc honoré surtout au II^e et au III^e siècles. Mais ce serait une erreur de croire que sa religion se répandit de proche en proche, à mesure que l'influence romaine pénétrait davantage la contrée, car on la trouve établie à la fois aux environs de Carthage et dans un canton reculé de Maurétanie dès le milieu du II^e siècle. Il s'ensuit qu'elle ne fut pas importée par les Romains ; préexistante à leur occupation, elle ne put être que modifiée par eux. Une étude minutieuse des inscriptions confirme pleinement cette thèse.

À côté du nom de Saturne se lisent souvent dans les textes africains des qualificatifs tels que *dominus*, *deus cunctus*, *deus magnus*, *deus incertus*, qui élèvent ce dieu au-dessus des autres et le désignent comme le dieu suprême et universel. On comprend que les habitants de Thermae aient pu le confondre avec Jupiter et s'adresser *Soni Optimo Maximo Saturno Augusto* (C. I. L., VIII, 11724). D'autres fois on l'appelle *frugifer*, *deus frugum*, et ses épithètes témoignent qu'il était révéré par les agriculteurs. Certains de ses nombreux *halcyonides*, *Nepositanus*, *Sabazius*, *Palmensis Agonus*, ont même généraux et se tirent des lignes au-dessus où il avait des temples. Aux inscriptions sont souvent jointes des figures, étoiles, lune, disque, palmier, caducée, etc., que les Romains n'employaient pas plus que les Grecs, et qu'ils n'ont par conséquent pas fait connaître aux populations africaines. C'est aux stèles puniques dressées en l'honneur de Baal et de Tanit que ces symboles sont empruntés ; ils y remplacent en quelque sorte exactement la toute-puissance de Baal ; ils doivent être interprétés de la même façon sur les pierres dédiées à Saturne. Il arrive que ces symboles soient remplacés par des représentations anthropomorphiques. Le trait qu'elle nous offre est, Saturne, le soleil et la lune, exprimés d'une manière vivante, le pouvoir du souverain dieu sur les révolutions des soirs et le cours du temps, c'est la traduction, sous une autre forme,

des idées que nous venons de voir déjà rendues soit en figure, soit par des épitètes. Si quelques bas-reliefs de Sais et des écrivains de Tarente paraissent au premier abord échappés à cette interprétation, M. Toutain suit très ingénieusement la leur appliquer en montrant que tous leurs personnages peuvent se ramener à Saturne dont ils ne sont que les vices-germes. Sur d'autres idoles, qui se rencontrent principalement dans les régions fertiles d'Ain Toudja (*Thymira*) et de Khenechala (*Marcula*), la serpe, la corne, le pin ou la pomme de pin, avec ou sans image du dieu, sont les attributs du *Saturnus frugifer*, qui fait régner l'abondance en donnant la fécondité à la terre. Il n'est pas différent du *Saturnus cunctus* ou *dominus*; mais les populations rurales invoquent sa puissance sous le motif où elle se manifeste à leurs yeux. Ces et examens des titres et représentations du Saturne africain, ne dégagent donc une conception divine toute nouvelle. Ce dieu n'est pas le *Képos* des Grecs, le *Saturnus* des Latins, mais l'antique Baal phénicien habillé d'une façon plus moderne; et, pour emprunter les propres expressions de M. Toutain, « *Constat deum Saturnum, cujus cultus per totam Africam late diffusum est, ut numine et origine punicum, ita forma, cultu et nomine græcum et romanum esse* ».

Des observations de tout genre viennent à l'appui de cette assertion. Par exemple, les inscriptions sont très rarement dédiées par des collectivités. Sur huit cents textes examinés par M. Toutain, deux seulement sont offerts par la ville de l'Aegypt (Dugga), un très petit nombre émanant de collèges, l'immense majorité provient des particuliers et atteste que le culte était avant tout domestique. En outre, ces idoles sont la plus souvent des gens du commun, sans fonctions, sans notoriété, les uns portent des noms puniques ou libyques; les autres dissimulent mal derrière des noms latins ou latins leur origine punique ou berbère; certains même qui se parent des traits augustes, sont de purs indigènes. On ne saurait nier par conséquent que les adorateurs de Saturne se recrutèrent presque exclusivement parmi les descendants des races établies en Afrique avant la conquête romaine.

Les sanctuaires ne ressemblent d'ailleurs pas à ce que nous connaissons habituellement à voir en Grèce ou en Italie. Souvent on ne découvre aucune trace d'édifice ni de statue; au milieu d'une enceinte carrée ou lement on dressait l'autel des sacrifices autour duquel on plantait les idoles votives. Cet usage rappelle les « haute-lieux » de Syrie et de Phénicie, et la façon dont est « *arsé* » *Saturnus Balcarum* au sommet du Djebel Bournein ressemble à ce qu'on comprend au culte de Baal-Liban et de Baal-

Portaux, sur les montagnes du même nom. Quand ils furent transportés dans la plaine, les sanctuaires conservèrent d'abord le même aspect : ceux d'Ala Tounga et du Khangal et Hadjadj ne diffèrent point du précédent. Peu à peu cependant, à mesure que s'infiltraient les mœurs romaines, cette forme première se modifia. D'abord, on plaça au milieu de l'enceinte un édifice (Sidi Mohammed el Azzag); une statue de la divinité (Henchir des Glays); cette période intermédiaire ne dura vraisemblablement guère : dès l'époque de Septime Sévère, l'*Abouga* (Douga) possédait un temple de Saturne bâti suivant le système grec-romain, avec statues. Mais les habitudes antérieures subsistaient en partie, car le temple se dressait au milieu d'une arce découverte; d'autre part, il contenait trois *cellae* pour Saturnus-Kepes, Sol-Hicag et Luna-Sodaga. Il y a des raisons de croire que le temple de La Mohammadia, aujourd'hui détruit, offrait une disposition analogue. Pour nous en tenir à ce qui est certain, l'influence simultanée des idées romaines et des idées puniques se constate au premier coup d'œil dans le monument de Douga. Jusqu'à lors ces dernières avaient presque exclusivement inspiré les constructeurs des sanctuaires de Saturne en Afrique.

Une dernière question reste à résoudre, celle des offrandes et des sacrifices. Les inscriptions qui nous ont déjà renseignés sur le caractère du dieu et de ses adorateurs vont ici encore nous être d'un grand secours. Au pied de beaucoup d'autres elles se remarquent des sculptures significatives. Elles représentent, tantôt les fruits (grenades, raisins...) ou les gâteaux sacrés que le dieu apportait, selon la tradition punique, au dieu qui protège l'agriculture, tantôt les animaux (taureau, bœuf, agneau...) destinés à être égorgés. On même l'acte du sacrifice célébré suivant la coutume romaine. Il est bien vrai que la fortune des familles leur dictait le choix de leur offrande; aux riches les animaux immolés, aux gens de condition moyenne ou inférieure les fruits et les gâteaux; pourtant les deux rites dérivèrent chacun d'une origine différente : le premier vint de la Grèce et de Rome, le second de l'Orient phénicien. Et cependant, la première Carthage avait connu les sacrifices sanglants; mais c'étaient des sacrifices de

1) Le nombre de ces sanctuaires s'est accru depuis la publication du livre de M. Toulain; à l'heure actuelle on n'en compte pas moins de dix-neuf en Tunisie seulement. La liste en a été dressée par MM. Cagnat et Gauthier dans un ouvrage dont je rendrai compte prochainement ici-même. Les monuments historiques de la Tunisie, première partie. Les monuments antiques — les Temples puniques, p. 72-91.

religions humaines se complais au nom de l'État. Les inscriptions de l'époque romaine n'y font aucune allusion : aussi bien n'avaient-ils plus de raison d'être. La religion de Saturne était religio, au rang de religion privée, pratiquée surtout par les *humiliores*, tandis que le culte impérial, qui s'adressait surtout aux classes plus relevées, aux *prætorii*, l'avait remplacée comme culte officiel. La liste des *sacerdotes Saturni*, dont quelques-uns à peine sont citoyens, éclaire cette vérité d'une vive lumière.

Après avoir ainsi passé en revue tour à tour les noms et les représentations du dieu, la qualité des fidèles, l'aspect des sanctuaires, les rites, le sacrifice, M. Toutain aboutit enfin à cette conclusion générale qui n'est que le résumé des conclusions partielles de ses divers chapitres : le Saturne adoré dans l'Afrique romaine est proprement un « *finis teginus* ». Loïn de s'opposer à l'expansion de son culte qui ne les gênait en rien, qui n'inspira jamais de révoltes, les Romains y contribuèrent plutôt, tout au moins inconsciemment et par la seule tolérance qu'ils lui accordaient. C'est le christianisme qui le supplanta progressivement, à partir du III^e siècle, et qui le détruisit en même temps que tout le paganisme.

Je me suis borné jusqu'ici à faire l'analyse sommaire du livre de M. Toutain. Sa thèse est en effet si solidement établie, ses raisonnements s'enchaînent avec tant d'art et presque de rigueur, qu'il faut plus simple pour moi et plus probable pour le lecteur de lui laisser la parole.

Je n'aperçois guère quelle objection sérieuse on serait en droit de lui opposer. Tout au plus ai-je à faire ici et là quelques réserves dans le détail. Par exemple, M. Toutain peut accorder une modeste similitude à Tertullien lorsqu'il mentionne des sacrifices humains offerts à Saturne, à Carthage, jusqu'à l'époque de Tiberius. Mais comment aurait-il pu, lui Carthaginois, s'adressant à ses concitoyens, inventer de toutes pièces une pareille accusation ? Il ne faut pas abuser de cette fin de non-recevoir que les chrétiens avaient intérêt à nourrir les païens. Et le procédé serait trop comode de supprimer dans leurs écrits tout ce qui est défavorable à leurs adversaires. En les consultant avec précaution il y a lieu de tenir compte de leur témoignage. Un avocat peut dire la vérité même dans un plaidoyer. — N'est-ce pas non plus excessif d'insister (p. 40) : « Non à Saturni sacerdotibus cultusque vetuli sunt christiani, sed a magistratibus, hi est ab eis quibus, et in provincia et in magnaque civitate, publice Romæ et Augusti et divorum imperatorum cultus tumulus erat » ? Que les magistrats aient bien persécuté les chrétiens, le fait n'est pas nié. Pourtant, lorsque la foule se ruait contre leurs sanctuaires, en sacrifiant : « *ipse non vult* », j'ai peine à me figurer

que les dévots de Saturne se fussent complétement à l'encre. — Il n'existe pas de traité de saint Cyprien *De idolorum vanitate* (p. 131, n. 2) ; la citation donnée ou cet endroit est tirée du *Quid idola dei non sunt* (et non pas *Quid idola dei non sunt*, p. 55).

Au lieu d'insister sur ces détails, je préférerais signaler bon nombre d'aperçus très ingénieux qui émaillent tout le livre ; entre autres les pages 51-52, où M. Toutain explique le sens caché de plusieurs bas-reliefs de Séfî, de Tébessa, etc. ; celles (71-73) où il traite des vases portés par les dédicataires des vœux ; celles encore (103-104) où il démontre que la figure dite de Tanaï n'est autre chose, sur les ailes déployées à Saturne, que la représentation du fidèle qui fait l'offrande. Mais pourqu'on établit des distinctions de ce genre dans un ouvrage où, d'un bout à l'autre, la liasse des remarques le dispute à la validité de la doctrine ? En le composant, M. Toutain a dignement couronné ses belles trouvailles au sommet du Bon Kouroum.

Puisque l'occasion m'en est offerte, j'ajouterais un mot sur une question curieuse. Dans une note Sur quelques divinités typiques africaines (*Revue archéologique*, XVII, 1891, p. 150-160), M. le Dr Vercoeur parle d'un dieu *Ebur* ou *Eruemus*, qui ne serait autre que le héros Riza de Sicile. Et là-dessus il échafaude toute une série d'hypothèses au moins imprévues. Cette interprétation n'a pas laissé d'être prise au sérieux par des maîtres de l'archéologie¹. En réalité, le sens de l'inscription sur laquelle se fonde M. Vercoeur est des plus simples ; elle a trait au culte de Saturne et doit se lire : *Ido ebur eo frugiferi sacrum*². M. Toutain nous a appris la valeur de l'épithète *frugifer*. Le dieu *Ebur* est à effacer du panthéon africain.

Aug. ANTOINET.

F. P. BAHAM. — S. Mark's indebtedness to S. Matthew. —
Londres, T. Fisher Unwin, 1897.

M. Baham a mis comme épigraphe à son ouvrage le mot du saint Augustin : *Markus pedisequus et breuiator Matthæi*, et s'est donné la tâche

¹ Voir Petrot, *Journal des Savants*, 1895, p. 67.

² C. I. L., VIII, 9300; Audouin, *Mélanges de l'école de Rome*, X, (1895), p. 434 sq.; Usell, *Cronique archéologique africaine*, 1901, p. 37, § 73 (extraît de la *Revue africaine*, no 206, premier trimestre de 1902).

de prouver que, contrairement à l'opinion si souvent généralement reçue, l'évangile de Marc est postérieur à celui de Matthieu dans toutes ses parties.

Il cherche d'abord à établir que l'évangile de Marc que Luc a connu et mis à profit est notre Marc canonique, et que l'hypothèse d'un proto-Marc est sans fondement; puis dans une série de chapitres, il compare, à différents points de vue, le texte de Marc à celui de notre premier évangile.

Il est tout naturel que Marc, écrivant pour les païens, ait utilisé les récits de Matthieu en les remaniant en vue des lecteurs auxquels il s'adressait, en laissant de côté ce qui était sans intérêt ou sans grande signification pour eux, et en ajoutant les explications que leur ignorance des usages juifs rendait nécessaires; il est plus difficile de comprendre que Matthieu ait employé les récits de Marc, et les ait arrangés pour des lecteurs juifs sans avoir jamais laissé passer, par inadvertance, quelque trait de son modèle destiné à des lecteurs païens.

M. Radham crut trouver dans les discours eschatologiques de Marc des indices qu'au moment de la rédaction de cet évangile, la foi des fidèles avait déjà été mise à l'épreuve par une longue attente de la parousie, et voit là une preuve de la priorité de Matthieu.

Il passe ensuite à une comparaison très détaillée des textes et met sous les yeux du lecteur une longue série de passages parallèles des deux évangiles, qui occupe plus de vingt pages, et qui est destinée à montrer que partout Marc a développé et amplifié le texte de Matthieu, et parfois même d'une manière maladroite. Les détails pittoresques, qui abondent dans le deuxième évangile, et qui sont pour beaucoup de critiques une preuve de la priorité et de l'originalité de Marc, sont loin d'avoir cette signification aux yeux de notre auteur. Ils ne prouvent pas que le rédacteur de ces récits ait été un témoin oculaire, on les écrit sous l'inspiration d'un témoin oculaire, car ils se retrouvent dans des scènes que l'auteur ou l'inspirateur du récit n'a pu voir de ses yeux. Ce sont, pour la plupart, des ornements de style qui ne sont pas indispensables, et qui ont pu être facilement imaginés. On a pu les ajouter à un récit plus simple et moins coloré, tandis que, dans l'hypothèse contraire, on ne comprend guère pourquoi Matthieu les aurait volontairement et systématiquement omis. Dans quelques endroits, Marc corrige et abrège Matthieu, mais de telle manière que les traces de ces diverses opérations restent visibles.

Tels sont les principaux arguments mis en avant par M. Radham à

L'appui de sa thèse; il en présente d'autres encore qui ne se prêtent pas à être facilement résumées et que nous ne pouvons exposer dans ce court aperçu, pas plus que nous ne pouvons donner une idée des nombreuses observations de détail réparties dans les différents chapitres de l'ouvrage. Si le grand nombre des arguments suffisant à lui seul pour prouver quelque chose, l'auteur aurait sans contredit gagné sa cause. Toutes ces remarques, sous ces menus traits très soigneusement observés et très habilement présentés, peuvent, pris ensemble, faire au premier abord une assez forte impression; mais l'interrogation que l'auteur donne à ses faits ne s'impose pas, et aucun de ces nombreux arguments, pris à part et ou de près, n'est absolument convaincant. Il se peut que Marc ait amplifié et développé Matthieu : c'est une manière d'expliquer la chose qu'il y a des ressemblances et des différences également frappantes entre les récits des deux évangiles; mais il se peut aussi que Matthieu ait abrégé Marc; cette interprétation n'est exclue par rien. Tant que les différences qu'on constate ne sont que des questions de style, il me semble à peu près impossible de dire avec quelque certitude à qui revient la priorité. L'impression que fait à cet égard une comparaison des textes est chose purement subjective et par conséquent arbitraire. Les différences qui viennent du fait que Marc a écrit pour les païens et Matthieu pour les juifs ne sont pas plus significatives, car elles ne peuvent nous renseigner sur l'époque relative de la rédaction de ces évangiles. Marc suit un plan bien arrêté; son livre est un drame où les événements se suivent et s'enchaînent logiquement; il a une manière d'écrire qui lui est personnelle : cela ne prouve pas qu'il soit venu après Matthieu, pas plus que la composition plus relâchée de Matthieu et son style moins coloré ne prouvent quoi que ce soit en faveur de sa priorité.

Toutes ces considérations sont secondaires et sans grande valeur pour la solution du problème. Elles ont en outre le défaut de faire perdre de vue les différences plus significatives, et à mon sens décisives, qui existent entre les deux évangiles. M. Bailliam ne me semble pas être parvenu à en saisir l'importance. Le fait que Marc n'a pas les récits des deux premiers chapitres de Matthieu, qu'il est beaucoup moins riche au point de vue des discours et des enseignements de Jésus, qu'il renferme des traits que la tradition postérieure a soigneusement adoucis ou supprimés, plaide toujours avec la même force en faveur de la priorité du deuxième évangile. C'est ici que l'hypothèse contraire ne se comprend pas.

L'ouvrage de M. Bailliam ne me semble donc pas devoir modifier

grandement l'opinion aujourd'hui la plus répandue sur les rapports de dépendance entre nos deux premiers évangiles. Il n'en est pas moins intéressant comme étude de détail sur les textes de ces évangiles, même quand on n'admet pas la manière dont il interprète les faits qu'il signale.

EDG. PICARD.

2. TEICHMANN. — *Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht*. — J. C. B. Mohr, 1890, prix, Tüb., 50.

L'auteur de ce travail s'est proposé de ramener à leurs véritables sources les idées eschatologiques de saint Paul. C'est une étude consciencieuse de critique historique appliquée à l'un des aspects les plus variés de la pensée de l'apôtre. M. Teichmann possède bien la littérature de son sujet, du moins celle qui a paru dans son pays. Il est regrettable qu'il n'ait pas pris connaissance d'un livre comme celui de M. Saladier sur l'Apôtre Paul ou de l'étude si remarquable que M. Renouvier a consacrée à la théologie du même apôtre dans l'Année philosophique de 1894. Il aurait constaté qu'il a eu sur plusieurs points importants des précurseurs, même en dehors de l'Allemagne.

L'auteur dont nous avons retrouvé la trace partout dans ce travail, c'est M. O. Pfleiderer. On connaît le très remarquable ouvrage de ce théologien, intitulé *Der Paulinismus* (2^e édition remaniée 1890). L'un des principales thèses que l'auteur y développe est qu'il y a, dans toutes les conceptions de Paul, notamment dans son eschatologie, des éléments qui relèvent directement de la théologie juive de son temps. Mais à côté de ces éléments et comme superposés sur eux, M. Pfleiderer discerne d'autres éléments d'une origine toute différente. D'une manière générale, ils sont plus spirituels et, plus l'apôtre vieillit, plus aussi ils tendent à prédominer sur les premiers. D'où viennent-ils? De la Grèce, pense M. Pfleiderer. Ce sont comme des résidus de la philosophie hellénique qui ont voulu s'émanciper aux notions toutes juives et rabbiniques de l'apôtre. Tels sont les éléments constitutifs des principales idées de Paul. De là des conclusions probantes dans sa pensée que M. Pfleiderer se plaît à mettre en lumière avec une remarquable virtuosité dialectique.

Ces thèses constituent le fond des idées que M. Teichmann a développées dans son étude. Sur un point important, il a complété son savoir

prélèvements. Pour relater ce que son analyse démontait de judaïsme dans les conceptions pauliniennes, M. Pfleiderer s'est largement servi de l'excellent exposé de la théologie rabbinique d'après les Talmuds de M. Wiler. M. Trichmann a plus particulièrement cherché des points de comparaison dans les écrits apocalyptiques juifs. Il en a tiré une abondante moisson de textes dont il s'est servi avec succès pour éclairer les origines de l'eschatologie paulinienne. A cet égard, on lira son ouvrage avec fruit.

Ce qui prête à la critique dans le travail de M. T., c'est l'exégèse. Il a une façon tellement ingénieuse et subtile d'interpréter les textes qu'il cesse à la fin d'être fidèle à la bonne méthode scientifique. Ainsi dans la partie de son étude qu'il consacre à la doctrine paulinienne de la résurrection, il prétend discerner dans cette doctrine toute une évolution. La pensée de l'apôtre sur ce sujet aurait traversé trois phases successives. Lorsque'il écrit la 1^{re} lettre aux Thimothéens, il croit encore, comme ses compatriotes, autour d'apocalypses, à la résurrection pure et simple des corps. Mais bientôt cette conception antique grossière se modifie et lorsque Paul écrit le XV^e chapitre de la 1^{re} aux Corinthiens, il ne parle plus que du corps spirituel. Ce corps se dégagera lui-même, en quelque sorte, du corps matériel qui doit périr, mais il en sera très différent. L'apôtre évidemment tend à spiritualiser la croyance vulgaire à la résurrection des corps. M. T. a soin de montrer par des textes dérobés que certains auteurs d'apocalypses étaient arrivés à une conception à peu près analogue.

Enfin lorsque Paul écrit sa deuxième lettre aux Corinthiens, l'évolution est arrivée à son terme; l'apôtre se fait maintenant une idée de la condition du croyant après la mort qui exclut en fait toute résurrection proprement dite. Il n'y a plus que « l'esprit » qui subsiste. Comment l'apôtre est-il parvenu à une conception qui s'éloigne à ce point de celles qui lui étaient familières au début? C'est, d'après M. T., sous l'influence d'idées grecques. Il en voit la trace évidente dans la double notion de la « chair » et de « l'esprit » que l'apôtre n'avait pas encore d'après, M. T., à l'époque où il écrivait sa lettre aux Thimothéens, mais qui devient la pierre angulaire de sa théologie dans la suite.

Il suffira de quelques breves observations pour montrer combien les vues que nous venons d'exposer sont sujettes à caution. M. T. soutient que Paul ne fut encore, lorsqu'il écrit sa 1^{re} lettre aux Thimothéens, à la notion courante d'une résurrection pure et simple des corps. Le seul argument qu'on puisse faire valoir en faveur de cette thèse est tiré du silence de l'apôtre qui ne dit pas ce qu'il entend par un corps ressurre-

elle. Remarquons ensuite, que dans le passage en question, Paul n'exprime pas sa doctrine de la résurrection; il y fait une simple allusion pour entourer une exhortation pratique. Pourquoi enfin n'aurait-il pas déjà dans l'esprit l'idée que le corps ressuscité sera un corps transformé, épuré de ses éléments périssables? Pourquoi ne l'aurait-il pas, même antérieurement, empruntée aux apocalypses où elle se trouve? M. T. lui-même fait observer que cette notion lui est familière peu de temps après, lorsqu'il écrit la 1^{re} aux Corinthiens. Ἀλλὰ γὰρ οὕτως, dit-il en parlant du changement qui doit se faire en nous à la résurrection. Y a-t-il un mot dans cette lettre aux Corinthiens qui indique que l'apôtre vienne tout recommander d'abandonner l'idée vulgaire de la revivification des corps pour adopter celle qu'il développe dans le x^e chapitre?

Mais M. T. est-il plus honnête lorsqu'il prétend que dans l'intervalle de la 1^{re} et de la II^e lettre aux Corinthiens, l'apôtre aurait de nouveau modifié ses vues sur la résurrection dans un sens plus spiritualiste encore? Qu'il estime qu'en effet, pendant cet intervalle, Paul ait été amené à envisager sa propre destinée sous un nouveau jour et qu'il ait cessé de croire qu'il serait encore en vie au moment de la « parousie », nous n'y contredisons pas, loin de là; mais que les circonstances aient contraint l'apôtre à abandonner l'idée même de la résurrection des corps, c'est ce que M. T. ne parvient pas à nous faire comprendre (voir p. 39). Encore moins réussit-il à éliminer du passage II Corinth., iv, 16 à 7, 10 l'idée d'une résurrection du corps. Que dit en effet l'apôtre? Que s'il va être dépouillé de son corps mortel, ce sera pour revêtir un corps impérissable. Notez qu'il désigne l'un et l'autre corps par le même terme, σῶμα. Pourquoi vouloir presser les termes dont l'apôtre se sert de telle façon qu'il y aurait non seulement contraste et opposition entre le corps terrestre et le corps céleste, mais que celui-ci serait sans rapport avec le premier, qu'il n'en serait pas, en quelque sorte, sorti comme la tige de blé du grain enfoui dans la sol, en un mot, que Paul pour être clair et pour marquer le nouveau progrès de sa pensée, aurait dû ne plus parler du tout d'un corps céleste?

Et ce serait sous l'influence d'idées plus ou moins directement importées de la philosophie grecque que Paul en serait venu à une conception de la condition du croyant dans l'autre vie qui excluait l'idée même d'un corps quelconque? Qu'il suffise de faire observer qu'il y a un mot dans le passage en question, de la II^e aux Corinthiens qui nous paraît contredire absolument l'hypothèse de M. Teichmann.

L'apôtre fait allusion à l'état où pourrait se trouver le chrétien au

moment de se dépouiller du corps terrestre. Il n'aurait plus de corps quelconque. Voilà ce que le lecteur pourrait se figurer. Ananias Paul le rassure : οὐ γάρ τι ἐσθλότερον (v. 3) M. T. insiste beaucoup sur ce point. Mais il ne semble pas avoir réfléchi qu'il est mortel à son hypothèse. Si l'auteur de la 11^e aux Corinthiens avait été entamé par des idées d'origine grecque au point de se désoler plus ou moins consciemment de la résurrection des corps, il aurait raisonné tout autrement. L'état de nudité dont il s'agit, c'est-à-dire la condition où se trouverait l'esprit (πνεῦμα) du fidèle sans corps, aucun lui paraîtrait comme la perfection même. Un platonicien applaudirait à l'idée d'être délivré de toute espèce de corps. Or c'est justement cette condition qui épouvante l'apôtre. Il ne se crainte que son lecteur n'y arrête sa pensée, il s'empresse d'affirmer que jamais le fidèle ne se trouvera γυμνός. Paul est encore et profondément juif et si peu platonicien que l'idée de se voir dépouillé de toute enveloppe corporelle quelconque lui inspire une véritable horreur. Il lui faut un corps spirituel et éthéré, cost, mais tel qu'il puisse au moins servir d'enveloppe à l'esprit.

Ce qui reste de l'étude de M. T., c'est que la pensée de l'apôtre Paul sur l'avenir accuse une tendance très réelle à évoluer. Au début, son eschatologie relève presque entièrement de l'apocalyphe juive. Sur ce point, la comparaison de textes à laquelle s'est livré M. T. est décisive. Dans la suite on remarque que la pensée de Paul sur les choses futures se dégage peu à peu des éléments apocalypiques. Sans les répudier absolument, il les néglige; il fait de moins en moins partie de son vœu. À leur place une conception plus spiritualiste tend à se substituer. C'est là du reste une remarque qui s'applique à presque toutes les conceptions essentielles de la doctrine de Paul. Elles s'affaiblissent peu à peu des formules de la théologie juive et les rejettent comme des feuilles mortes.

C'est avec la pensée de l'esprit chrétien que se fait cette évolution de la pensée paulinienne. MM. Pfleiderer et Trüchsess nous paraissent avoir trouvé toute la clé de ce processus. Ils ont cherché l'explication dans l'influence que les idées grecques avaient exercées sur l'apôtre. Ils auraient pu méditer avec fruit sur ce sujet les pages que M. Renouvier consacre, dans son *Judaïsme*, à montrer combien son génie était éloigné de la métaphysique grecque.

H. P. BRAU (S. J.). — **Saint Augustin de Canterbury et ses compagnons.** — Paris, Lecoffre (*Les Saints*, collection publiée sous la direction de M. Henry Joly).

Comme le dit l'auteur dans un avant-propos écrit aux lieux mêmes où vécut saint Augustin avec une érudition communicative, il s'agit dans ce livre beaucoup moins de la vie d'un saint que de l'histoire d'une œuvre « dont pour beaucoup, le véritable héros ne sera pas tant le moine Augustin que le pape saint Grégoire ». L'objet véritable du livre, c'est le tableau de la période qui s'écoule entre le commencement de la mission d'Augustin et la mort du dernier archevêque italien de Canterbury. Selon l'avis de l'auteur, il a voulu reprendre, avec plus de critique, un récit déjà fait par Montalembert.

L'idée maîtresse du livre, la thèse soutenue par l'auteur, c'est que la conversion de l'Angleterre est due presque exclusivement aux envoyés des papes ou à leurs amis, et que les moines irlandais y sont, au fond, pour peu de chose, malgré leurs admirables qualités auxquelles le P. Bruu rend pleinement justice. Tout le monde sera de son avis en ce qui concerne l'introduction du christianisme dans le Kent, la Northumbrie, l'Ét.-Anglie, et, avec quelques restrictions, en Wessex et Sussex. Pour la Mercie, la part des Celtes est prépondérante¹. Il ne faut pas oublier non plus que Wilfrid, l'apôtre du Sussex, n'il a étudié quelque peu à Canterbury sous Honorius, est un élève des moines irlandais du Nord, que Londres expulsa son évêque Mellitus en 601 et que le christianisme parut y avoir été rétabli vers 653 par Sigbert, un roi d'Essex, dont le baptême est dû au Scot Finan. Le premier évêque intronisé d'Essex après le baptême de Sigbert et le véritable restaurateur du catholicisme dans ce pays est le Celte saint Cedd. En Northumbrie même, l'œuvre des missionnaires du pape Grégoire fut en grande partie détruite. Nous savons par Bede que les chrétiens de ce pays périrent en grande partie sous les coups du Breton Catwallon et du roi païen de Mercie Penda. Par qui y fut-il rétabli? Par le Scot Aidan et ses frères des monastères d'Iona et de Malmes. S'il n'est pas douteux que la renaissance du christianisme n'ait été jetée dans une partie importante de l'Angleterre par les envoyés des papes, il n'en est pas moins certain que

1) *Ibid.*, *Hist. angl.*, III, 24-25, 15, 2.

l'évangélisation de l'Angleterre et le triomphe définitif du christianisme dans les esprits et les cœurs ont, pour une large part, l'œuvre des moines irlandais. La thèse du P. Brown, sur ce point, ne peut donc être acceptée qu'avec de sérieux réserves.

En revanche, il me semble impossible sans se mettre en contradiction avec les faits, de nier que la constitution définitive de l'Église d'Angleterre ne soit due à l'Église romaine établie dans le Kent. Le grand homme qui a terminé l'édifice dont Augustin a jeté les fondements, Théodore de Tarso, est un envoyé des papes. Les collaborateurs choisis en acceptant par lui sont des fils soumis de Rome; leur discipline est romaine soit qu'ils aient été formés par elle, soit qu'ils aient fini par l'embrasser volontairement. Sa constitution, ses usages, sa discipline, l'Église d'Angleterre les tient de Rome.

Comme les ouvrages de cette collection, l'ouvrage du P. Brown est dépourvu de l'appareil de l'érudition, mais il résout de sa lecture que l'auteur est au courant des multiples et difficiles questions que soulève son sujet et qu'il n'a pas négligé les travaux les plus importants qui y ont été consacrés.

Les sources sont citées abondamment (p. 21).

Il y remarque, non sans étonnement, que l'édition de Hado n'est à notre disposition que celle de Hoesey (Oxford, 1886) et non l'édition la plus récente des autres bibliques de Hado et de beaucoup la plus importante, celle de Hummer.

L'histoire de la conquête anglo-saxonne n'est pas à l'abri de la critique. L'auteur y fait trop d'emprunts à un guide peu sûr en cette matière, Green (*The Making of England*). Il a été aussi trop influencé par les jérémies de Gibbon chez lequel les possibilités et les contradictions ne manquent pas. Les faits archéologiques ne sont pas toujours bien interprétés. Les destructions dont parle le P. Brown ont eu lieu à des époques très diverses et ne peuvent bien souvent être attribuées aux invasions saxonnes du VI^e siècle. Plus récemment eurent lieu l'époque romaine. L'aigle romaine arrachée de sa tige, trouvée à Silchester (Calleva) sous un amon de bois carbonisés a été, sans nul doute, abandonnée à la suite d'une catastrophe que nous ignorons, à l'époque romaine; les monnaies romaines trouvées à cet endroit sont du Vespasien à Gratien. De même à Winton; les trois cadavres trouvés dans un hypocauste, celui d'un homme âgé ayant à sa portée 122 pièces de monnaie romaines enfermées primitivement dans un coffret de bois et de deux femmes, sont ceux d'habitants de l'époque romaine, réfugiés là, lors de la prise de la ville, les monnaies

vont de l'époque de Constantin. Les seules cités authentiquement détruites à l'époque de la conquête anglo-saxonne sont Amsterda (Dover), Urbaniūm (Wroxeter) et Caesara (Silchester). Et même Wroxeter ne fut détruit que dans la première moitié du vi^e siècle. Si la population indigène a été considérablement diminuée en nombre et a plus souffert que dans le reste de l'empire romain, c'est que la lutte y a été plus vive qu'ailleurs et la résistance plus acharnée¹. Les écrivains anglais commencent à le comprendre. Dans une remarquable dissertation sur la situation politique de l'Europe en 557, M. Oman constate que de toutes les provinces de l'empire romain, aucune n'a aussi vaillamment résisté à l'invasion germanique que la Bretagne² et qu'elle a lutté avec la même énergie pendant deux cents ans³. Au bout de ce temps, le triomphe des Anglo-Saxons fut assuré, mais les guerres entre eux et les Celtes n'en furent pas moins encore assez fréquentes.

Comme preuve à l'appui que les Bretons d'Armorique garderont longtemps le souvenir de leur pays d'origine, ce qui est d'ailleurs vrai, l'auteur cite ce passage de la lettre de Hadhod à Athelstan, qui doit être de 925 ou 926 : *In exaltatu nūq̃m in captivitate in Franciā commoranti*. Il y a là plusieurs erreurs. Hadhod qui était non pas évêque de Dol, mais prévôt du chapitre, avait dû fuir pendant la terrible invasion scandinave qui bouleversa la Bretagne armoricaine de fond en comble et la domina de 919 à 937, fuir son pays avec beaucoup de ses compatriotes et se réfugier dans le pays qu'on appelait alors *Francia*, c'est-à-dire le duché de France qui s'étendait de la Loire à l'Écluse, comprenant entre autres pays, le Maine, l'Orléanais, l'Île-de-France⁴.

C'est toute période de son existence que Hadhod a vu.

Néanmoins, avec nos réserves, le livre du H. P. Deo aura lu avec plaisir et profit.

J. LORIN.

1) Sur la conquête anglo-saxonne, je renvoie pour plus de détails à mon travail sur la Romanisation de l'île de Bretagne (note latine dans les langues britanniques), Paris, Rouillon, 1892.

2) James Mason. *The mission of St. Augustin in England*, Cambridge, 1897, pp. 102-103.

3) *Frankland Lat. Documents Carolingien*, p. 170, note 1. Je cite d'après M. de la Borderie, *Histoire de Bretagne*, II, p. 287. Je me réfère à son avis comme à la date de la lettre de Hadhod.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

M. G. WILDEBOER. — *Jahvedienst en Volksreligie in Israël*. Mémoire proposé par M. G. Wildeboer, docteur de l'Université royale de Groningue. Groningen. J. B. Wolters, 1896.

En histoire de la stricte observance, M. Wildeboer s'est ému du regret que l'on a fait aux plus récents travaux de la critique de l'Ancien Testament, d'être dominés par l'hypothèse dogmatique de l'évolution. Tout en reconnaissant la légitimité relative de cette théorie comme réaction contre les conceptions traditionnelles, l'auteur se propose de démontrer qu'elle ne correspond pas à la réalité historique, en traitant de la religion de Jahveh et de la religion populaire en Israël dans leurs rapports réciproques.

Son point de départ est celui de Kuenen, le vrai maître, qui nous fournit les premiers documents véritablement authentiques. Ces documents nous transportent en pleine lutte entre deux religions séparées par un abîme : les croyances populaires d'un côté, de l'autre la prédication des interprètes de Jahveh. La religion populaire est-elle une corruption de la religion originale qui serait celle des prophètes, ou au contraire cette dernière est-elle le développement des croyances primitives d'Israël ? Indiscutable ou évolution, voilà le dilemme. Kuenen, dans son *Godsdienst van Israël*, s'était tenu continuellement à la loi de l'évolution. A voir dans la religion populaire un degré inférieur de religion, en dehors duquel les prophètes ne sont élevés qu'en la transformant en un judaïsme élitique.

M. W. ne saurait le suivre dans cette voie. Revenant les diverses parties de la Thèse à une analyse soignée, il conclut (en se référant de côté au Code sacerdotal) que, pour les auteurs prophétiques « le nom de Jahveh était connu dans un certain restraint avant Moïse, que par lui il est devenu le nom du Dieu de l'Alliance (c'est-à-dire à l'origine, de la féderation des tribus Israélites) » et que par là il a pris « une signification tout à fait nouvelle et unique ». Quelle est maintenant la réalité historique qui se cache derrière ces vieilles traditions ? M. W. suppose qu'une partie du peuple d'Israël était restée dans la péninsule arabique avec la tribu Kénan de Moïse, dans laquelle se réfugiaient Israël Moïse et d'où il vient appeler son peuple à la délivrance. Il conjecture — ce qui est une chose vraisemblable à notre sens — que, parmi ces tribus du désert, aurait régné une religion beaucoup plus pure et plus simple que celle des Israélites de Senn. Moïse aurait donc trouvé une sorte de préparation dans la civilisation plus

éléments de Dieu qu'auraient possédés les habitants autochtones du futur peuple d'Israël, notamment ceux aux Éthiopes, (C'est à la religion de Maba, et par elle à la religion populaire d'Israël) que revenaient les prophètes, ou du moins sur les principes essentiels (strictes justice et incommensable pitié de Dieu) qui distinguaient la mission de toutes les autres religions, même de celles des voisins d'Israël.

L'auteur repousse encore les prophètes comme les seuls représentants légitimes de Moïse dans leur lutte contre la religion populaire qui a survécu à l'exode et à la réunion du peuple d'Israël avec les tribus Sémitiques. Offrant de nombreuses analogies avec les autres cultes sémitiques, surtout avec ceux des voisins d'Israël, cette religion qui mérita plutôt le nom de polythéisme que celui de polythéisme, perdait après l'invasion de Canaan où elle se débatait dans un combat du genre, à Jérusalem, devant le maître de la contrée, un édile des symboles, se fait des sacrifices d'effusion, ou annonce la suite idéologique des Hébreux. Cette religion autochtone de la nature est le danger nouveau du Royaume du Nord, tandis que l'ancien système religieux populaire rigide surthait au point de coalition aux étapes du désert. Contre l'une et l'autre, les prophètes ne voient qu'un remède. Dans la Thora, éclairée et corrigée par la critique, on voit la disparition progressive des superstitions sémitiques et des vices sémitiques et la victoire définitive du judaïsme, qui du reste n'a pas été sans emprunter beaucoup aux cultes vaincus, en ce qui concerne les sacrifices, les fêtes, même en partie ses expressions d'immortalité. — Mais un seul la loi est un compromis entre les strictes exigences du judaïsme et la religion populaire. Or, plus exactement, elle est, dans son développement historique, la preuve que les Hébreux intermédiaires de Jérusalem ont pu souffrir et baigner en vain, et que l'esprit de Jérusalem ne s'est pas un vain vœu à son peuple.

Enfin la tradition de Juda même de l'antiquité de Groningue, M. W. ne refuse à infirmer l'histoire réelle d'Israël dans un tel doute sur le dilemme : découverte ou révolution. Il est trop historien pour admettre avec l'ancienne exégèse que l'idolâtrie d'Israël soit la corruption d'une religion primitive parfaite. Il ne refuse pas même à admettre une évolution naturelle de l'idolâtrie au surnaturel. Il répond bien que la religion d'un Éthiopo-Essé, par exemple, est supérieure au polythéisme de Maba, et même que Moïse lui-même « est peuplé, comme nous l'avons vu. Mais il s'arrête à un obstacle qu'il croit insurmontable à franchir : la transformation d'une religion « autochtone » en une religion « éthiopo ».

Quant les faits naturels obligent les théologues à abandonner cette attitude entre la religion naturelle et la religion révélée (*apendingsreligion*), rien ne les empêche plus de voir chez Israël, comme partout, la religion évoluer normalement d'après les lois de la psychologie et de l'histoire. Ne faut-il pas, en effet,

H. Frank Schmidt, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen der alten Hebräer und der Griechen*.

[illegible]

1000000

Yn. Schmeidler. — Die Siegesgoettin. — Entwurf einer Skulptur einer antiken Siegesgöttin. — 18-8, 27 pages et 2 gravures. — Paris, 1885.

Cette élégante plaquette reproduit, avec de nombreux développements et de nombreuses illustrations, un discours de remerciement de l'Université de Louvain. C'est une œuvre archéologique qui s'adresse en grand public, dénuée mais non érudite, et est dite qu'elle a pas l'aspect rébarbatif de beaucoup de travaux de pure tradition. J'ai grand plaisir à la signaler comme un modèle de insertion scientifique, à la fois élégante et solide. Au reste, nous sommes depuis longtemps habitués à M. Sionnest porter allègrement le poids de ses ouvrages, qui est considérable; pour les buts de la jeune école archéologique d'Allemagne, il n'en est pas que nous faisons avec plus de profit et de plaisir. Ce volume, nouveau et étant tout une œuvre d'art et d'érudition, c'est une manifestation de Nida, la dernière grande de la Victoria. Or le mythe de Nida tient en

1) Qu'on se rappelle en particulier Ayrton, une all'irische in Berlin
Leipzig, 1841.

deux figures de la Théogonie d'Hésiode, et la celle de Nike, comme divinité indépendante, n'a jamais été reproduite en Grèce (Rundellart, Les divinités de la Victoire en Grèce et en Italie; article Nike dans le *Lexicon der Mythologie*, de Roscher). L'histoire de Nike est donc presque tout entière dans l'évolution du type artistique de Nike : on voit quelle a été la fortune de ce type en Grèce; il n'en est pas de plus populaire ni de plus charmant. Si l'œuvre de M. E. n'aidait que médiocrement l'histoire religieuse, elle plairait moins joliment à tous les amis de l'art grec.

Louis COEVE.

C. M. KERNER. — Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulcralinschriften. — Ein Beitrag zur Monumentalen Eschatologie. — Herder, Fribourg en Brigue, 1897, 2 Marcs.

Ce petit volume de 80 pages n'a pas de hautes prétentions. Ce n'est que le commencement d'une enquête sur les croyances relatives à la vie future dans la Grèce antique et à Rome. D'autres ont déjà rassemblés les témoignages puisés dans les ouvrages des auteurs classiques. M. K. nous annonce qu'il se propose d'étudier prochainement les monuments égarés pour leur demander ce qu'ils ont à nous dire sur ce grave sujet. Tout l'instinct il interroge les inscriptions funéraires. Il a depuis lors tenu le registre de tout ce qu'il a vu de cette nature ou s'en est publié, et il nous apporte le résultat de ses recherches, sous la double forme d'un catalogue et de tableaux où les textes sont classés chronologiquement. À dire le vrai, ce résultat n'est peut-être pas aussi substantiel que nous l'espérions, mais c'est la faute des textes et non celle de M. K. Les inscriptions funéraires, quelques-unes lésées, sont pour nous parvenues par milliers, mais, si on met à part celles qui se composent d'un simple nom propre, — il en expriment des regrets humains, celles qui ne font que réitérer les vœux du défunt, — il n'en reste pas une sur cent où on découvre une allusion même vague à la vie future. Et encore ces quelques-unes sont des inscriptions métriques où on a souvent de la peine à dégager de la phraseologie poétique le sens vrai du texte.

M. K. n'a pas résisté pourtant à la tentation légitime de formuler des conclusions. Elles sont assez vagues pour être transmissibles. Il distingue trois grandes périodes : 1) la première, qui s'étend du VII^e siècle à la fin du IV^e siècle avant J.-C., est caractérisée par une confiance inébranlable dans le succès bienheureux de la vie future. Il est vrai que, dans cette période, les textes sont très rares et leurs affirmations très sobres. De cette conviction négative, l'auteur conclut que la foi populaire était trop vivante pour avoir besoin de s'expliquer, ou trop naïve pour chercher à pénétrer les mystères. C'est à peine si, dans un ou deux textes de la fin de la période, l'influence de la philosophie ou-

eratique au mariage par l'affranchissement de l'immortalité de l'âme et de la réalité du bonheur. D'ailleurs le divorce des sexes est la conséquence de la nature peut aussi s'expliquer par l'indivision consciente de la religion d'un homme. — 2) La seconde période nous conduit jusqu'à l'ère chrétienne c'est une époque de doute et d'indécision. A mesure que les lectures deviennent plus nombreuses, les croyances apparaissent plus incertaines, les uns voyant partout la loi dans les faits croyants réservés aux hommes. Alors c'est la croyance aux anges qui domine. Mais ce qui est au premier plan, c'est la religion de l'âme, c'est la religion de l'homme, le respect de la mort, l'âme et l'âme; un point de vue plaintif contre le sort, des promesses de bonheur; les âmes se laissent emporter par la doute sur la justice divine. Par là sont les brèves qui réduisent l'action directe des philosophes, font un livre des formes toutes nouvelles, et d'autres toutes éternelles. — 3) La troisième période est celle de l'empire romain, c'est la chute. A côté des affirmations les plus joyeusement soufflantes sur la « vie éternelle » dans l'église, les âmes les plus déprimées se replient sur la plus résignée à côté des croyances matérialistes les plus matérialistes.

Il est regrettable de constater, par la dénomination des ouvrages de Riquier et surtout des lettres illustrées, une dominance de termes épigraphiques peu courants, exceptés sur une énumération de dix monnaies, et prouvant dans l'ensemble les plus faibles connaissances sur le numéraire. M. R. n'a point pu s'abstenir de ces abus de langage. Nous attendons avec confiance le livre annoncé de son travail.

LONG COTTAGE

11. Schäfer — Das Horreum nach Ursprung und Bedeutung mit Rücksicht auf die neuesten Forschungen untersucht. — Quedlinb., Neudammstr., 1897 1 vol. in-8, de 122 p.

La France a déjà publié l'an dernier un quart de million de la même couverture en blanc et en l'Institut de la Com. XXXV, p. 205 et suiv.). Il semblait que tout avait été dit sur notre question, et que la discussion pouvait s'en aller. M. Boucard l'a repris dans un ouvrage important par ses proportions (100 pages) et en fait l'originalité de la thèse qu'il y soutient sur la nouveauté et la force de son argumentation.

Le monde jusqu'à l'origine de la civilisation, et après une dernière et terrible agression les premiers civilisés, résumant tous les travaux de ces peuples, les Égyptiens, Zoroastriens, Juifs, Grecs, Romains, Perses, Arabes, etc. Il faut, en effet au lieu de grouper autour de quelques auteurs d'école, comme on le faisait jusqu'ici, il faut faire les faire travailler sur toutes leurs hypothèses pour les critiquer une à une. Il faut leur imposer

celle de sainte M. Scholast dans le détail de ses expéditions sans autres dans des développements excessifs. Nous nous contenterons d'ajouter en quelques mots ses conclusions générales. Ce sont du reste simplement celles qui étaient reçues avant les découvertes antérieures. Le but évident de l'auteur a été de réfuter les hardiessees récentes de certains auteurs. Il l'a pu aisément avec une louable modération, mettant au service de ses efforts une érudition vaste et sûre et une fine ingéniosité.

Veni ses conclusions. Le dernier repas de Jésus avec ses disciples, dans la chambre haute a été un repas paschal. L'origine de la sainte Cène est donc dans la Pâque juive. La Cène a été explicitement instituée par Jésus pour être renouvelée au sein des communautés chrétiennes en souvenir du sacrifice. — Quant à la signification de cette cérémonie, il représente également ce qu'il appelle l'explication symbolique (Luther et Zwingli), et l'explication imagée (trinitarisch-liturgisch), pour s'attacher à l'explication mystique (Luther), d'après laquelle, la foi seule reçoit d'une façon réelle sans être pour cela matérialisée (?) ou que Jésus a promis aux saints, son corps et son sang.

D. Hauck.

Épîtres de Basile. — Ignace d'Antioche. Ses épîtres, en vie. et théologie. Étude critique sur une traduction nouvelle. — Paris, Fischbacher, 1897, gr. in-8 de 263 pages.

Les lecteurs de la Revue connaissant l'histoire de la critique des Épîtres d'Ignace d'Antioche par la série d'articles que je leur ai consacrés dans cette revue XXII, M. Bruston a repris une fois de plus cette question tout controversée. Il a écrit à la consultation d'abord une notice opposée à celle de Harnack. Celui-ci était disposé à reconnaître comme authentique que la seule Épître aux Romains, dans laquelle Ignace supplie ses lecteurs de ne pas lui ravir le lion du martyre. Il répondait résoluement les six autres comme des faux latins, deux destinés à plaider la cause de l'autorité épiscopale. M. Bruston rejette la seule Épître aux Romains. Ses arguments ne sont pas du tout convaincants. Je suis persuadé qu'elle est authentique aussi bien que les six autres. Son existence est attestée, à la fin du IV^e siècle, par Irénée et dans la première moitié du IV^e, par Origène. Elle nous est parvenue indépendamment des six autres, c'est vrai, mais c'est qu'elle traite de tout autre chose et qu'elle ne peut pas être confondue avec elles dès l'origine (M. Ep. de Polycarpe aux Philippiens, ch. 13). M. Bruston observe qu'Ignace est lui-même qu'il s'adresse dans cette Lettre, alors qu'il ne l'est jamais dans les autres, quelques indices qui paraissent lui la glorification de l'épiscopat. C'est que ces autres lettres étaient adressées à des gens qui la reconnaissaient et auxquels il n'avait pas besoin de

en premier. Il est vrai, dans ces premiers temps de l'Eglise alexandrine, l'évêque ou le prêtre qui remplissait des fonctions épiscopales n'était qu'un évêque local, comme un juge de paix, un arbitre de nos jours, dont l'autorité s'étendait au dehors de son ressort et qui pouvait fort bien insister sur le respect que l'on doit à la justice de paix en général, sans s'occuper au vuide de ses attributions qu'il est lui-même juge de paix. Les différences de sentiments et de style que l'auteur trouve entre l'Église aux Romains et les autres ne présentent ni variantes ou nuances d'importance.

Dans une seconde partie M. Bruston expose de reconnaître la vie d'Ignace — d'être évangéliste, puisqu'on ne peut prouver que par hypothèse — et trace un tableau intéressant de l'état des Églises d'Asie auxquelles sont adressées ses lettres qu'il regarde comme authentiques. Il prouve bien trop à mon avis l'empire de l'opposition juéo-chrétienne et me paraît incliner un peu trop du côté de la doctrine paulinienne quand il nous dit que c'est un schisme la doctrine paulinienne dont Ignace est le représentant le plus fidèle à cette époque. Mais à côté de ce schisme il y en avait d'autres, moins métaphysiques ou plus eschatologiques, qui pourraient tout aussi bien se résumer d'origine apostolique, s'entend, se développer quelques schismes. Le docétisme que M. Bruston décrit fort bien comme la grande hérésie de ce milieu antique grec, n'était pas exclusivement juéo-chrétien. Il était bien plutôt alexandrin et, de là, les adversaires monothéistes par ignorance dans les Épîtres aux Éphésiens, aux Tralléens et aux Smyrniens, sont bien les docètes, mais ne semblant pas juéo-chrétiens. La situation est donc plus complexe que ne le veut l'auteur.

La troisième partie est une étude analytique de la théologie d'Ignace. Je crois bien que M. Bruston a mis dans les lettres d'Ignace un peu plus de logique qu'il n'y en a, mais c'est là un défaut presque inévitable quand on veut exposer clairement la pensée d'un auteur. Nous n'avons pas, du moins à ma connaissance, de meilleure exposition de la théologie d'Ignace en français que celle-ci.

Enfin M. Bruston nous donne en appendice une traduction française des six lettres qu'il considère comme authentiques. Sous réserve des observations que j'ai faites concernant l'écritisme manichéen au regard de l'Église aux Romains, on peut me paraître constater une contribution intéressante à l'étude des premiers temps du Christianisme.

Jean Réville

CHRONIQUE

FRANCE

Congrès d'histoire des religions en 1900. — Nous avons la grande satisfaction d'annoncer à nos lecteurs qu'un Congrès international d'histoire des religions se tiendra à Paris en 1900, au cours de l'Exposition Universelle. C'est la Section des Sciences Religieuses de l'École pratique des Hautes Études qui a pris l'initiative de ce Congrès. Elle a soumis son projet à la Commission chargée d'examiner officiellement les demandes en autorisation de congrès, sous la présidence de M. le professeur Guizot, et en demandant a été agréé. Le résumé du Congrès est donc d'ores et déjà assuré et son caractère véritablement scientifique se trouve également assuré par le groupe de professeurs qui en a pris l'initiative. Il ne faudrait pas, en effet, se tromper sur la nature de ce Congrès. Ce n'est pas une œuvre administrative du Parlement des Religions du Chicago. Quelles que puissent être les sympathies personnelles d'une partie de ses promoteurs pour l'esprit largement universeliste, le caractère général et l'inspiration religieuse si élevée qui se sont affirmées au Parlement des Religions dans le Nouveau Monde, il a été reconnu qu'il est impossible de le ramener à nous sur notre ancien continent, où la langue et encore moins les traditions ne peuvent séparer les représentants autrisme des plus importantes confessions ecclésiastiques. Il s'est posé le problème ecclésiastique sans lequel il n'aurait ni sa véritable signification, ni sa véritable portée.

Le Congrès de Paris ne sera pas un plus simple récapitulatif du Congrès de science religieuse (« religionswissenschaftlichen ») de Saragossa, de 1897. Celui-ci, tout en ayant des visées plus scientifiques que le Parlement de Chicago, avait néanmoins un caractère en partie ecclésiastique, en partie théologique, en ce sens que les rapports présentés traitaient des préoccupations apologetiques ou du désir de se re-penser en regard plus libéral dans les dogmes et que des considérations d'ordre confessionnel local ont exercé une influence sur la marche de la discussion, pour des raisons que nous n'avons nullement l'intention de critiquer, puisque les conditions mêmes dans lesquelles se déroulaient cette assemblée rendaient impossible qu'il en fût autrement (voir le compte rendu de M. A. Aul, dans la Revue, t. XXVI, p. 255 et suiv.).

Le Congrès tenu à Paris aura un caractère véritablement et strictement ecclésiastique; par conséquent il sera étranger à toute préoccupation confessionnelle, oecuménique, apologetique ou polémique. Les membres qui y participeront, y assisteront et y prendront la parole en tant que représentants d'une branche quelconque de l'histoire des religions, que ce soit tant que représentants de la science catholique ou protestante ou bouddhiste ou hindouiste. Il est bien entendu, d'ailleurs, que l'histoire des religions est comprise ici au sens le plus large, en y comprenant l'histoire du christianisme et du jainisme, sans exclure toutefois ce que l'on peut appeler la philosophie de l'histoire religieuse, à la seule condition qu'il n'y ait pas de polémique ecclésiastique ou dogmatique. Depuis bientôt vingt ans nous la pratiquons dans cette école sans la partitionner en deux réinvençons nous des collaborateurs appartenant à toutes les confessions religieuses, sans qu'il y ait jamais eu de ces chahutements d'habitudes sévères entre eux et entre nous. Nous avons donné ainsi la preuve expérimentale que la concorde d'hommes animés d'opinions et de tendances très différentes, est possible pour l'étude des religions et absolument libre de la vérité historique, même lorsqu'il s'agit de la vie religieuse de l'humanité.

Le Congrès d'histoire des religions de 1900, à Paris, consacra l'apologie de l'esprit scientifique et de la méthode scientifique à l'étude des religions, de toutes les religions, ce qui constitue véritablement un des plus beaux triomphes de la mission moderne et de qui est bien la fleur authentique du *xix^e siècle*. Sa réunion lors de la grande manifestation internationale dans laquelle le *xix^e siècle* rencontre en quelque sorte son idéal au *xix^e*, est ainsi parfaitement justifiée.

La Section des Sciences Religieuses de l'École des Hautes Études qui a assumé la responsabilité de l'organisation du Congrès, va se mettre à l'œuvre et poursuivra en temps utile les préparatifs de tout ce qui devra former dignement comme les collaborateurs naturels d'une pareille entreprise. Nous nous hâtons en à annoncer dès à présent à nos lecteurs et amis que le principe même de la réunion du Congrès est désormais arrêté et nous espérons pouvoir compter sur leurs sympathies et sur leur concours.

Enseignement de l'Histoire des Religions à Paris. — L'enseignement des religions qui se fait cette année à la Sorbonne des Sciences Religieuses de l'École des Hautes Études, dont j'ai déjà dans notre précédent Chronique, sous jadis, en, sous notre habitude, un tableau des cours et conférences qui, dans les autres Écoles ou Facultés, portent sur des sujets d'histoire religieuse. C'est avec une légitime satisfaction que nous livrons chaque année ce tableau; car il montre quel essor nos études ont pris dans la brillante jeunesse de notre enseignement supérieur à la fin du *xix^e siècle* et combien de ressources Paris offre à tous ceux qui veulent étudier l'histoire des religions.

I. Faculté des lettres :

M. *André de la Motte* expose l'Histoire des idées de Dieu et de l'âme dans la philosophie grecque.

M. *Camille Rousset* expose l'Histoire de son temps.

M. *V. Huet* explique un siècle de notre littérature.

II. Faculté de théologie protestante :

M. *M. de la Motte* expose l'Histoire des Hébreux et commente le « Livre de l'Écriture des Hébreux » de M. de la Motte.

M. *André de la Motte* expose l'Histoire des religions du monde antique.

M. *André de la Motte* expose l'Histoire des Apocryphes du Nouveau Testament et des Apocryphes Juifs. Il explique aussi des textes anciens des Pères Protestants.

M. *André de la Motte* expose l'Histoire de la Vie de Jésus.

M. *André de la Motte* expose l'Histoire de l'Église depuis son origine et étudie la formation des dogmes depuis le moyen âge.

M. *André de la Motte* expose l'Histoire de l'Église au moyen âge et étudie la formation de l'Église.

M. *André de la Motte* expose l'Histoire de la littérature protestante pendant les deux premiers siècles et commente la lettre des Églises de Lyon et de Vienne relative à la persécution de l'an 177.

M. *André de la Motte* expose l'Histoire des Non-Protestants.

M. *André de la Motte*, dans un cours libre, étudie l'organisation administrative des Églises protestantes de France.

III. Collège de France.

M. *J. P. de la Motte* expose les coutumes et les institutions des peuples de l'Orient.

M. *André de la Motte* expose l'Histoire de l'Église chrétienne depuis Charles-Quint jusqu'à nos jours.

M. *André de la Motte* expose la Topographie antique de la ville de Rome et de ses environs (monuments publics et particuliers, etc.).

M. *André de la Motte* expose les inscriptions antiques de Syrie et d'Arabie, spécialement les inscriptions sémitiques.

M. *André de la Motte* expose les textes relatifs à l'histoire religieuse de l'Égypte et l'histoire des plus anciennes dynasties égyptiennes.

M. *André de la Motte* expose l'Histoire de David et traite de la religion des Philistins.

M. *André de la Motte* expose les Psaumes attribués à David et le dialogue entre le Dieu de l'Écriture.

M. *André de la Motte* expose les nouvelles inscriptions du Soudan et étudie la doctrine du Manichéisme dans le Soudan.

M. *André de la Motte*, complétant M. Charles Lévêque, étudie l'Antique Égypte, l'Égypte et les autres, l'Histoire de la civilisation de l'Antique Égypte.

l'Arabe (le « De unum » et les commentaires; Alexandrisme et Averroïsme).

M. Deussen : Paris explique la Vierge de saint Alexis.

M. Cury : Paris explique le Nibelungenlied.

IV. *Revue des Hautes-Études*. Séances des sections historiques et philologiques.

M. Deussen : Paris. Recherches sur les manuscrits du B. Bible.

M. Huet : Paris. Epigraphie d'Asie Mineure : Textes de la Gaule, de l'Afrique et de l'Italie.

M. Hoy : Paris. Études sur les règles monastiques du xvi^e siècle et spécialement sur les Constitutions dominicaines.

M. Gaston Paris : Paris. Études critiques de la Vie de saint Grégoire.

M. Sylvain Lévy : Paris. Études de la Bhagavad Gita.

M. Serruys : Paris. Explication des épopées du Yu-tsun tang-hi contenant l'histoire du Bouddhisme en Chine.

M. Louis Faurer : Paris. Explication du Raghuratsna.

M. Meillet : Paris. Explication de textes tirés de l'Avesta.

M. Caumont : Paris. Explication du Deutéronome et de l'Ésaïe.

M. Serruys : Paris. Interprétation de textes religieux assyriens.

M. Caumont : Paris. Antiquités orientales (Paléontologie, Phénicie, Syrie). Archéologie hébraïque.

M. Marrou : Paris. Études de textes hiéroglyphiques faciles des XII^e et XIII^e dynasties. Études de textes hiéroglyphiques.

Après la publication du programme des conférences de la Section des sciences religieuses, M. le Ministre de l'Instruction publique a autorisé un nouveau cours libre qui sera donné par M. Marrou dans notre dernière leçon, celui de M. Durand sur les Gesta Martyrum des premiers siècles de l'Eglise chrétienne. Le conférencier étudiera l'influence de l'Orient sur les traditions martyrologiques romaines et interprète des textes hagiographiques.

M. Durand. — La direction du Monde Gréco-Romain a organisé une série de conférences publiques et gratuites, s'ouvrant le 20 novembre au 15 mai, le dimanche à 2 heures et demi. M. le Ministre étudie quelques points de l'histoire comparée des Religions de l'Orient et de l'Europe ancienne, tels que : l'idée de Dieu et la nature des dieux chez les peuples de l'Extrême Orient, comparaison avec les conceptions grecques et latines; la Nation de l'existence de l'âme chez les Indes, les Perses, les Chinois et les Japonais. Thémis de l'immortalité et de l'après-vie de l'âme - amhar, makhi, nirvana; L'origine du monde d'après les livres sacrés de l'Inde, etc.; théories hindoues et matérialistes, la doctrine bouddhique de la Cérémonie ou du Vide; La vie religieuse de l'Inde, du Grec et du Latin. Les symboles religieux orientaux et leurs rapports avec ceux du paganisme; Les lois morales dans l'Inde et dans la Chine (nature du paradis, moyens de l'espérer, la base de la morale chinoise et la morale); Le système indien, comparaison avec les cultes orientaux en Europe aux premiers siècles de notre ère; Le système indien, ses promoteurs, son état actuel, le

monument religieux dans l'Inde (philosophie, représentation du monde).

M. E. Desvignes interprète les Matrimoniô (livres mœurs) japonais illustrés du Musée Guimet, rassemble les données qui y sont représentées et parle des coutumes, des mœurs, des croyances religieuses, de la philosophie, de l'art du Vieux-Japon en rapport avec ses documents.

Nous avons reçu le Rapport annuel de la Section des Religions Indigènes pour l'année scolaire 1897-1898, la première qu'elle ait pu faire dans les locaux qui ont été aménagés à son intention dans la Nouvelle Sorbonne, au premier étage du Palais gréco, au boulevard sur la rue Saint-Jacques. La composition de la Section n'a subi aucun changement. La collection de ses publications a été accrue de deux volumes. Tome X, fasc. 1^{er}, contenant la première partie de l'Éthnologie ou la Nigritie de M. de Sion, texte original, littérat. édit., traduit et commenté par M. Tauxem. Lamy, notes de conférences pour l'histoire du judaïsme talmudique et rabbinique. — et tome XI, Études d'Afrique, étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque en ce pays, par M. Eschsch. de Faze, notes de conférences pour l'histoire de la philosophie chrétienne.

Il y a été tenu pendant cette année 13 conférences d'une heure ou d'une heure et demie par semaine pour lesquelles 342 élèves ou auditeurs se sont fait inscrire. Vingt-neuf élèves étrangers ont été nommés élèves d'honneur.

Le Rapport contient une intéressante leçon de M. Roussu, directeur de la Sorbonne d'histoire de l'Église d'après, sur *Les Hérétiques dans l'Église primitive au 1^{er} siècle*. Monnaie de Nébo et ses contemporains. Les hérétiques judaïques ou chrétiens se distinguent des autres par les plus hautes de civilisation par exemple. Mais ce qui est intéressant, c'est leur instruction dans la philosophie néo-platonicienne à la suite des tentatives des philosophes, malgré que plusieurs d'entre eux soient nettement condamnés. La doctrine est la plus forte que le 1^{er} siècle ait eu connaissance même par des autorités ecclésiastiques. L'Église, dit M. Roussu, a été très intéressante et a été une époque où l'on a vu des idées de progrès qui ont inspiré les Catholiques. La discipline de l'Église par son caractère soutenu par des expériences. Il figure dans le système classique de l'école romaine, mais on l'a vu plus, avec le nom catholique de la papauté romaine. Certains enseignement même, à tout cela, mais, que l'Église a enseigné peut-être de même de même aux Catholiques, mais l'Église de son côté et pour son propre compte. A l'inverse, elle répelle sans hésitation le dualisme, qui rappelle la bataille et entraîne l'Église au sang. Pour ce

1. L'Église était la dualité judaïque jusqu'à l'Église, de même que les propriétés de la doctrine catholique et de même de même et de même. Alors l'Église est la même et même, représentée par ses membres ou par ses membres même et même pour l'établissement ecclésiastique. Il y a

qui est des autres ordalies, celles qu'on appelle parfois les ordalies judiciaires (les épreuves du fer rouge, du feu bouillonnant, du feu froid et autres semblables), il y eut dans l'Église des coutumes d'opinions contradictoires. C'est un fait bien connu, attesté par des textes innombrables, qu'on pouvait voir assister pour élire les évêques qui y étaient employés, lorsqu'elles intervenaient devant les juridictions ecclésiastiques : peut-être le fit-on tout d'abord dans le seul but de substituer son intervention aux rites païens, que traditionnellement les populations germaniques pratiquaient à cette occasion. Le motif par lequel on éloigna de bonne heure ces épreuves parait indiquer qu'elles les avaient toujours étrangères à elle les évêques, ou, en d'autres termes, par opposition à la jurysie ecclésiastique. Cela fait que le droit canon et, par conséquent, le droit ecclésiastique, comme la langue vulgaire s'oppose au latin, la langue du Pape. Mais la réalité des faits ne correspond point exactement à une telle détermination.

La pratique ecclésiastique, en France et en Allemagne, se maintint en usage pendant. Le, tout au moins à la fin du x^e siècle, l'Église ne paraît pas avoir voulu pour ses propres épreuves les ordalies, c'était le motif de leur abolition qu'elle imposait le plus souvent à ceux qui étaient dénoncés dans les causes ecclésiastiques. Les conciles particuliers de Worms (c. 1021), de Toul (c. 1025), de Soissons (c. 1022) en exclurent formellement l'emploi. Au xiii^e siècle l'Église en permit l'usage pour la condamnation des personnes suspectes d'hérésie, mais seulement cela est permis expressément dans le concile de Reims de 1148, mais au xiii^e le pape Lucius III, dans son décret général, rendit aussi un décret dans Worms, auquel avait assisté l'empereur, permettait l'usage de la jurysie ecclésiastique pour toutes personnes dénoncées comme hérétiques. C'est seulement au xiv^e siècle, en 1325, que le IV^e Concile de Latran prononça contre les ordalies une condamnation unanime, définitive et définitive.

Mais la pratique qui s'était ainsi établie n'avait point disparu sans restriction. C'est au xiv^e siècle qu'elle s'éleva tout à fait au-dessus de toute condamnation. Les évêques ecclésiastiques avaient contribué à la justifier, et chose singulière, même l'un des plus hautes intelligences qu'il y eut à cette époque, Hugues de Saint-Victor, en la justifiant.

M. Esmein nous dit de quelle manière et en quelles circonstances Hugues de Saint-Victor, évêque de Limoges, et surtout Agobard de Lyon furent d'un avis différent, mais leur opinion ne prévalut pas. Les évêques ecclésiastiques, tous en les condamnant théoriquement, les tolèrent dans la pratique, et firent les ordalies, même en principe, lorsqu'elles sont acceptées par les deux

parties. Le droit judiciaire était pratiqué devant les juridictions ecclésiastiques dépendant des évêques ou des monastères. Mais la censure la condamne, non le droit canonique qui s'opposait. Il fut cependant proposé par le droit canonique et ne fut jamais admis dans les juridictions ecclésiastiques proprement dites, les cours de juridiction, en ce sens d'application.

passées. Ce fut la reconnaissance de l'étude du droit romain dans la seconde moitié du xix^e siècle qui assurait leur reconnaissance définitive au début du xxi^e siècle.

A la Faculté de théologie protestante la leçon d'ouverture a été prononcée par M. Jean Hérault sur ce sujet : *La théologie comme intégrante du cycle de l'enseignement universitaire et spécialement indispensable de la Réformation*. Le professeur a montré que les études théologiques doivent avoir un caractère scientifique pour pouvoir figurer dans l'organisme universitaire, et que, d'autre part, l'université universitaire ne saurait se passer de l'étude scientifique des phénomènes religieux sans subir une véritable mutilation.

La théologie moderne, telle que la définit M. Hérault, celle dont nous venons de rappeler les titres universitaires, dans son acception la plus ample et la plus universelle, n'est pas autre chose que la science de la religion. Elle a pour objet les faits et les phénomènes de la vie religieuse dans le passé et dans le présent, sans aucune restriction d'espace, de temps, de confession ecclésiastique. Elle étudie la vie religieuse chez les non-chrétiens, chez les païens et les Mahométistes aussi bien que chez les Juifs et les Chrétiens. C'est d'abord une science historique, parce qu'elle se propose de reconnaître et de vérifier les faits et les textes religieux du passé au moyen de la méthode historique. C'est ensuite une science psychologique. Elle étudie, après avoir étudié la religion dans ses innombrables manifestations du passé, elle étudie la psychologie religieuse dans l'homme vivant, de nos jours ; elle observe, recueille et analyse les manifestations religieuses, la nature propre de la foi, les expériences religieuses dont l'homme contemporain jette la plus souvent le fruit si précieux sur la vie religieuse du passé. Elle suit les rapports de la religion avec la vie morale, individuelle ou sociale ; elle cherche les relations qui existent entre le développement religieux et le développement intellectuel, bref elle fait une analyse aussi complète que possible des fonctions religieuses de l'homme. Enfin c'est une science philosophique ou dogmatique, car après avoir recueilli tous les matériaux que l'histoire et la psychologie religieuses peuvent lui fournir, elle s'efforce de les coordonner en une construction d'ensemble. »

M. Hérault conclut ensuite que dans les Facultés de théologie, on n'a guère varié d'ailleurs volontiers, des jeunes gens qui se consacrent à la carrière ecclésiastique, il n'est pas étonnant que les études universitaires spéciales portent sur les religions de la Bible, le Judaïsme et le Christianisme, mais il n'est pas moins vrai qu'elles sont venues à l'histoire générale des religions et de modes la variété, à cet effet, d'une chaire spéciale consacrée à cette étude. Enfin dans la dernière partie de sa leçon il montre que cette théologie scientifique, indépendante de toute autorité extérieure, est née de la libération intellectuelle avec la Réformation, qu'elle est devenue bien à son place dans les Facultés

de théologie protestante et qui s'est en même temps justifié le maître de ces facultés dans les écoles de l'Université.

Au moment même où cette leçon était prononcée, le doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, M. A. Sabatier, faisait paraître dans la *Revue internationale de l'enseignement* un article très documenté, dans lequel il montrait, en s'appuyant sur l'historique, le grand rôle que les Facultés de théologie ont joué dans le développement des sciences historiques, philologiques et sociales (Les Facultés de théologie protestante et les études scientifiques dans les Universités). Au même temps que les théologiens contribuaient ainsi à l'avancement des connaissances scientifiques, l'application de la méthode critique aux sujets jadis réservés à l' scolastique et au dogmatisme transformait la théologie elle-même en lui imposant les exigences de l'esprit scientifique. Preuve en soit la thèse récemment exposée par M. Sabatier sans être leppé de la puissance de son argumentation. La conclusion toute fortuite de l'article de M. Sabatier et de la leçon de M. Jean Héribert est affirmative. Elle donne à voir que les pensées exprimées par les deux penseurs ne sont pas simplement des opinions individuelles, mais, sous des formes différentes, l'expression d'un même sentiment très net de ce qui constitue la théologie moderne.

..

Les Annales du Musée Guimet. — L'ensemble volumineux de ces Annales et multiples collections ont été mis en distribution durant ces derniers mois, dont quelques-uns étaient déjà imprimés depuis un certain temps. Nous nous bornons à signaler ces publications, laissant à d'autres — en le comprenant facilement — le soin d'en faire des comptes rendus critiques :

1° E. AMALRIC, *Histoire de la sculpture et des bas-reliefs dans l'Antiquité Égypte* (tomes 2^e et 3^e de la Collection, 2 tomes vol. in-4 avec 112 planches Paris, Leroux, 1893; prix 10 fr.). Voilà comment l'auteur d'un *Atlas de sculpture* : « Dans une première partie, j'ai décrit tous les travaux qui avaient porté à la connaissance de la tombe, à sa décoration, à tout ce que j'ai appelé *préparation du pour et du tombeau*, m'arrêtant à la décoration proprement dite; dans une seconde partie, j'ai me suis occupé du *mobilier du tombeau*, depuis le *coffrage* et le *mobilier proprement dit*, jusqu'à la *maison elle-même toute préparée*; j'ai terminé cette partie *préparation prochaine du tombeau*, dans une troisième partie, j'ai décrit tout au long les *décorations postérieures des sépultures*, les *décorations des bas-reliefs elles-mêmes* et tout ce qui regardait la *culture des morts après le jour de l'enterrement*. » (Ibid. *op. cit.*, p. vii). — M. Amalric est donc parvenu à une quatrième partie qui avait toute des *monnaies* des *diverses sources*. Mais les diverses particularités prises par les trois premières parties l'ont obligé à renoncer à son projet. Les deux gros volumes qu'il nous offre des maintenant (280 pages) ne se suffisent pas, en effet, qu'à la préparation

florante du timbre. Le reste vient plus tard. Ce n'est pas que l'ouvrage ne soit pas prêt; l'ouvrage sera imprimé, mais sa première partie était auverie dès le mois de février 1893; c'est pour d'autres raisons que l'impression en a été retardée. M. Jannetoux n'a pu le terminer pour la fête d'été des importations d'été, car il n'a pu le terminer depuis cette époque et qu'il connaît mieux que personne, puisque c'est lui qui les a fait.

Il nous avrait qu'il ne s'occupe des questions religieuses de l'Egypte sur Thém et la succession de l'ère égyptienne après la mort, que dans la mesure où c'est indispensable pour l'intelligence des fondements et de leur décadence. Surtout, il ne nous donne pas un exposé critique de ses doctrines dont il se réclame de façon plus tard le tableau, mais se borne à reproduire sur sa page les idées reçues. Par conséquent, nous surprenons M. Amélieux de parler ses deux personnalités. Il est clair du reste que l'on ne peut pas parler d'antiquité et de leur décadence sans parler des doctrines sur la décadence des hommes après leur mort. M. Amélieux nous dit d'ailleurs qu'il a consacré qu'il a des idées sur personnalités sur la vie de cette des doctrines dans la vie sociale égyptienne.

L'ensemble constitue de ces deux volumes est, comme on s'en rend compte, la reproduction de l'œuvre de Wladimir, dans sa forme définitive.

De l'ancien Arakanien, l'auteur décrit le Laka (titre II, chapitre 10) et relate de la « Shibhothaga Affinities » : Paris, Leconte, 1897. Le journal, publié en 1895, a été révisé par nous dans le L. XXXII de cette Revue (p. 116) ; nous ne sommes pas capables de rien nous dispenser alors du grand intérêt que présente tout entier le voyage tel que le v. 1, sans aucune influence de description ni de jugement, par un observateur aussi judicieux que M. Armand Collin, a bien voulu de nous. Qu'ils soient aussi nous autres, quelques pages de notes ont pu servir de base de l'ouvrage de son voyage. D'une part, en effet, le sujet n'est pas encore beaucoup mieux connu qu'il ne l'était alors ; d'autre part, il est difficile de le connaître tel qu'il était, avant qu'un autre (M. Collin) ne l'ait pu en préciser au que le v. 1 indiquait et lui nous en la détermination à l'égard des diversités d'origine. La principale raison de ces notes de voyage, au moins pour nous, c'est de nous présenter des instances de pratiques religieuses populaires et des religions, sans aucun appât, la supposition locale qui s'élève sous diverses formes et sous adaptations diverses.

➤ D. HENRY. Les Parisiens (1^{re} partie). Histoire des communautés parisiennes de l'Ancien Régime. Ce volume forme le t. VI^e de la « Bibliothèque d'Études », sous la direction de M. A. Goussier et de M. J. P. M. (p. 106 et suiv.).

Publications diverses. — 3. Le huitième volume de la 1^{re} série des publications de l'École des Langues orientales contient la traduction française, par M. P.

Hoyer, d'un ouvrage écrit de M. J. Schlegel sur Les populations païennes des bords de la Volga et de la Kasou. La première partie de ce travail est consacrée à l'histoire, à l'état des mœurs et de la religion des Tatars, des Mordous et des Mordvins; la seconde paraîtra prochainement. C'est également aux Mordvins qu'est consacré l'ouvrage du Dr Axel Hultet d'Helsingfors : *Tschouepoid Mordier der Mordvinnen* (Leipzig, 1897, in-8) avec plusieurs enluminures. Le dernier volume de la *Société dano-germanique* traitait du travail de M. H. Lissén sur la religion populaire (Aas-Pa) du Tibet, qui, comme l'on sait, est différente du bouddhisme et est antérieure à l'introduction de ce dernier (Nouvelles reproduites de *Journal Asiatique*, 5^e série, t. XII, n^o 2).

2^e Henriette Mertz. Les origines de la Campagne de Jérusalem, 1848 et l'été 1849, Friedrichshagen, 1898, in-12 de vi et 326 p., la thèse originale du livre, n'est qu'ignominieusement se parait suspect de mensonge maintenant pour démentir les détails du son écrit. Mais la méthode que M. Müller a employée pour l'édifier n'est rien moins que satisfaisante. Nulle part il ne recherche avec soin et les caractères particuliers de l'esprit d'ignominie, qu'il attribue à des influences musulmanes sans établir en aucune façon par quel canal celles-ci sont parvenues jusqu'à l'insultant de l'ordre des Jésuites, ne pouvant que l'expliquer d'une manière beaucoup plus simple par l'influence des pratiques et des institutions de monastères catholiques antérieurs, de l'aspect espagnol, musulman et arabe et, enfin, comme l'aboutissement logique du principe ecclésiastique romain. L'auteur ne voit que son explication, les données analogues et transmettent directement en emprunt qu'il avait bien besoin de tâcher à d'autres religions monothéistes comme le bouddhisme. Et une analogie même, avec quelle impudence de critique les enseignes de la Notre catholique. M. Edmond Stémetz, a montré dans l'*Asiatic Quarterly Review* (Novembre) que M. Müller reproduit des Constitutions des Jésuites espagnols régies des Jésuites et des Jésuites, alors que ces ordres étaient au commencement du notre siècle et de la fin du siècle dernier.

L'histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — Séance du 15 juillet 1898. L'après une légende de surprenant, Surin de Willem, abbé de l'abbaye de Saint-Omer, vers 1154, la trace d'un de ses disciples récemment décédé, lequel se déclarait digne pour avoir trop étudié le catholicisme. M. Maxime Schœrer présente une explication de cette légende d'après un manuscrit de la Bibliothèque de Troyes.

— Dans une très curieuse communication au Conseil de Paris, de 1899, qui donne la relation des événements de la France au pape Innocent XIII, d'Alger, M. Maxime Schœrer, d'après un examen des documents de vote originaux, que le gouvernement de Charles VI a gravement dérobé les archives respectives de la royauté et de la municipalité.

— *Séance du 26 août* : Le R. P. SIMART, a découvert que l'on a pu en déterminer d'une façon précise l'emplacement du temple de Carthage.

— *Séance du 2 septembre* : M. LEONCE DUBOIS lit une notice sur les professeurs des assemblées de la Faculté de théologie de Paris pendant la période comprise entre les années 1550 et 1722. Ces professeurs, dispersés depuis le temps de Louis XIV, viennent d'être découverts par M. le duc de la Trémouille dans le dépôt des Archives de sa maison, qu'il poursuit avec autant de persévérance que de succès. M. Dubois établit l'authenticité de l'œuvre et heureusement retrouvée et qui est dans sa grande partie de la main de Jean Tardieu, bachelier de la Faculté. C'est un document de la plus grande importance pour l'histoire religieuse des dix-huit premiers siècles du règne de François I^{er}. On y peut avoir pour pas pour les détails de la lutte engagée entre les défenseurs de la vieillesse orthodoxe et les partisans de la Réforme. L'écrit, en outre, met à portée de déterminer dans les esprits, à la Cour, au Parlement et surtout au milieu de l'Université, a laissé des traces profondes dans le milieu des catholiques, des protestants et des jugements de la Faculté. Les noms de ces hommes sont remplis par la critique des doctes auteurs, par l'examen d'ouvrages que les auteurs ou des libraires faisaient en vue de leur impression sans une autorisation préalable, par la censure et la condamnation des propositions qu'on signalait comme contenant d'erreurs dans les sciences positives, dans les conclusions de thèses, et surtout dans les protestations. L'examen des manuscrits a permis pour se ménager l'appui de la Cour et du Parlement y avait une grande place. — M. Dubois en analyse quelques pages relatives aux rapports de la Faculté avec François I^{er}, Louis de Savoie, et Marguerite d'Angoulême. Il y est surtout question des bannis de Lorraine, d'Alsace et de Berghem. On y relève aussi des renseignements sur plusieurs incidents qui eurent au cours grand retentissement à Paris en 1550 et 1551 : l'examen de la validité du premier mariage de Henri VIII, roi d'Angleterre, l'événement causé par les prédications de Gérard Roussel au Louvre, en présence de la reine et de la Cour, et la manière dont lui succéda la lettre de la reine au pape. Le R. P. Dubois de l'Année précédente. — Il est très intéressant de constater dans quelle mesure et avec quelles limitations François I^{er}, et même et ses successeurs à plusieurs reprises, parfois pour encourager le zèle des docteurs, plus souvent pour le soutenir et protéger plus ou moins énergiquement les persécutés. (Cf. reproduit d'après la « *Nouvele Critique* ».)

— *Séance du 7 octobre* : Parmi les inscriptions romaines récemment découvertes au Musée de Bardo et décrites par le *Gazette*, il y en a une, provenant de Carthage, qui représente des scènes synagogaïques, notamment un sacrifice champêtre offert à Apollon et à Diane devant un temple.

— *Séance du 14 octobre* : Le R. P. SIMART, continuant les *Souffles* ou *Œuvres* entreprises dans un point de vue général (voir plus haut, p. 110), a

trouvé divers sarcophages nouveaux, notamment un petit, est le sarcophage d'un personnage barbu, vêtu d'une longue robe, la main droite levée, tandis que la gauche tient sur la poitrine son bouclier. Ce même type avait déjà apparu sur un sarcophage antérieurement découvert dans la même nécropole; mais le nouveau nous est frappé d'une inscription caractéristique : *Monoballat le roi*, qui nous apprend la qualité du personnage.

— Séance du 28 octobre : M. Bomp, vice-président de France au Indo-Chinois, chargé d'une mission dans la Haute-Asie, envoie une relation de sa visite à la montagne sacrée des Tibétains, où son voyage fit partir du Tibet, auprès des temples d'Yueh-shan. Il expose à l'appui de son rapport des estampages, des inscriptions et des exemplaires de l'imagerie religieuse bouddhiste.

M. Paul Fournier communique quelques résultats des fouilles entreprises par la Société archéologique d'Athènes dans une nécropole d'Égée renfermant quatre couches de tombes. Dans la couche la plus ancienne on a trouvé deux tombes qui contenaient des pyrochlores égyptiennes, des scarabées avec légendes hiéroglyphiques et une statuette d'ivoire. M. Fournier signale à parts別 semblables dans d'autres sépultures de l'Asie sur l'époque égyptienne des empereurs séleucides.

M. Chantreux-Servais annonce qu'elle P. Lagrange, d'après ses indications, a découvert une nouvelle inscription concernant l'identification, jadis proposée par lui, de César, avec une autre ville de Palestine, avec le Tell-el-Hamer moderne. La nouvelle inscription est grecque et hébraïque.

ALLEMAGNE

Publications récentes : 1° *Archiv für Religionswissenschaft*. La première revue allemande consacrée à la science des religions, dont nous annonçons l'année dernière la première publication, achève actuellement sa première année d'existence. Elle paraît chez l'éditeur Mohr, sous la direction de M. Th. Zinn, à Heilbronn. Les quatre livraisons, formant un volume d'environ quatre cents pages par an, ont l'abonnement à l'étranger comme un annuel nettement scientifique, comme on pourrait s'y attendre de la part d'un éditeur comme Paul Siebeck (ancien Mohr), d'un directeur comme M. Achelis et d'un groupe de collaborateurs attachés pour la plupart aux universités. Les noms de MM. Baumbach (de Göttingue), Gindler (Breslau), Hardy (Fribourg), Hillebrandt (Breslau), Pöhlmann (Breslau), Harnack (Lipsig), Stadel (Münster), Zimmermann (Lipsig), sans compter plus de trois cents savants et professeurs allemands et étrangers (parmi lesquels plusieurs Protestants) qui ont prêté leur concours. La Revue étant, en effet, des articles en anglais et en français, quoiqu'elle puisse rester surtout non moins allemande.

Les quatre premières livraisons, composant la première volume, contiennent une série d'articles de fond de plus haut intérêt, parmi lesquels nous signalons

de M. E. Hervey, intitulé : « Was ist Religionswissenschaft ? » (Paris, M. Rouvier) - Deber den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiete der geschichtlichen Mythologie und der Bedeutung des Pantheismus de M. Strohm au Congrès de Berlin dans la Rev. Zeits. de M. Waser est Cherbourg, de M. Assolant sur l'Origine de la religion un point de vue de la psychologie sociale, de M. Harnack sur la vie religieuse dans le tiers égypte de M. Perle sur la Légende de Polydame et l'art de la peinture, particulièrement intéressant pour les lecteurs français, dans lequel M. Tada, reprenant le thème déjà traité par lui dans la Revue de l'Histoire des Religions (L. XXIX, p. 68 et suiv.), attribue à une époque antérieure la thèse de Louis Harnack sur l'origine moderne de l'Avant.

Dr P. Knorr, *Hittiter und Armerier Sprachlehre*, Tübingen, in-8 de 229 p. 1/2, livre original et intéressant, dans lequel M. Knorr reprend l'état, déjà traité par lui, du déchiffrement des inscriptions hittites et aboutit à la conclusion que les Hittites (ou Khiti = Kiti, grecs) sont les ancêtres des Arméniens qui se désignent eux-mêmes dans le nom de Hay (plus Hayk). Les inscriptions hittites seraient donc de l'ancien arménien. Mais l'ancien arménien est à peu près aussi inconnu que le hittite, puisque nous n'avons pas de textes arméniens antérieurs au 5^e siècle de l'ère chrétienne. Aux philologues de juger de quel p. o. de l'ind. dans les conclusions linguistiques de M. Knorr. Ce qui est plus grave, c'est que les noms des deux hittites ne se trouvent pas parmi les anciens noms arméniens. Ceux-ci portent des noms iraniens. M. Knorr s'en tire en disant obscurément que une fois arméniens, pour autant qu'on peut les reconnaître, ne ressemblent en aucun façon aux deux du hittite et que leurs noms iraniens ne sont donc probablement que des appellations étrangères dont on aurait effacé les anciens noms indigènes.

La thèse de Tenenbaum sur la publication d'Israël de M. J. de Groot, de l'Institut Néerlandais de Recherches à Leyde (1909) in-8 de 100 p. 1/2, sous le titre de Dr. W. de Groot, après avoir déterminé ce qu'il faut entendre par le nom divin (à distinguer de l'epithète et de l'epithète), donne une liste des noms communs des dieux, montre comment le nom divin se dégage le plus souvent du nom propre pour donner naissance à une divinité (ex. Jupiter d'après Juppiter devant Jupiter et Liber). Ensuite il étudie à travers l'histoire de l'évolution des noms divins les différents aspects, l'aspect le plus varié par une liste des noms divins avec indication des divinités à l'appel.

Dr H. L. Strack, *Einführung in das Alte Testament* (München, Beck) 10-8 de 223 p. 1/2, *Einführung in das Alte Testament* de M. Strack ne est arrivée à un troisième volume. Pour un livre d'introduction à l'étude de l'Ancien Testament, il est remarquable que les appellations les plus étrangères à l'Ancien Testament, à l'impériale, généralement ignorées, de l'auteur, au nom qu'il prend, se trouvent les choses secondaires, tout en s'efforçant de mentionner toutes les divinités antiques, mais pour qu'à tout le moins pour être à l'admiration de l'élève.

raisons qui, sans aucun doute, ont servi, peuvent au lecteur de se retrouver facilement dans les multiples travaux qui ont été publiés sur l'Ancien Testament depuis les origines de la critique biblique. Sur chaque question il s'agit de consulter M. Strack. On peut avoir toujours directement de lui tous les renseignements nécessaires, mais pour être instruit par lui on doit en les lire.

5° M. Kautsch publie, pour faire suite à sa remarquable traduction allemande de l'Ancien Testament avec divisions des sources (des *Ursprünge* Strack des *Ancien Testaments*, Fribourg, Mohr, 1894), une édition des Apocryphes et Pseudepigraphes, conçue sur le même plan : des *Apokryphen und Pseudepigraphen* de l'Ancien Testament, également chez Mohr. Sa livraison est déjà parue : elle comprend le L. livre d'Esdras et une partie des livres des Maccabées. Le ouvrage complet comptera de 24 à 26 livraisons (à 0,50 pièce) ; il sera en vente complète, lorsque la publication sera plus avancée.

6° La librairie Mohr a mis en vente la traduction allemande, par M. A. Hunk, du remarquable ouvrage de notre collaborateur, M. A. Sauer, « Esquisses d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire », sous le titre : *Religionsphilosophie auf psychologischer und historischer Grundlage* (1 vol. de xx et 325 p. ; prix, 6 m.). On sait que cet ouvrage a déjà été traduit en anglais.

Nous signalons encore deux précieux livres de références pour les historiens ecclésiastiques :

C. RUSSEL. *Hierarchia ecclesiarum medii aevi summorum pontificum*, S. R. F. continuatum, ecclesiarum nationum series ab a. 1153 usque ad a. 1517 per tota documenta tabularum praesentium Vaticani collecta, digesta, utilia. — Münster, Neumann; gr. in-8 de v et 585 p. 50 m.

J. N. NEALE. *Kalendarium universale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*, 2^e éd., t. II. — Innsbruck, Rauch, 1897; gr. in-8 de xxvii et 565 p.

ANGLETERRE

M. J. ESTLIN CARPENTER a lu le 1^{er} octobre les cours de Manchester College, à Oxford, par une magistrale leçon qu'il a publiée sous le titre *The evolution of the religious imagination*. On retrouve dans ces pages le souffle libéral, la généreuse inspiration et les vagues connaissances d'histoire générale des religions qui distinguent l'enseignement de M. Carpenter. Il est frappant à quel point sa conception de la tâche qui incombe à la théologie moderne coïncide avec celle que nous avons constatée plus haut dans l'article de M. Sabatier et dans la leçon d'ouverture de M. Jean Réville. Pour le professeur anglais comme pour nos collègues français, on n'est plus uniquement dans l'étude des documents juifs et chrétiens, mais dans l'étude de tous les phé-

l'histoire religieuse de l'humanité qu'il continue le chemin des éléments d'une connaissance raisonnée de la religion. M. Carpenter fonde son enseignement théologique sur l'histoire des religions, voilà le fait important qui ressort de ce legs d'ouverture. Et il ne craint pas de le proclamer à Oxford. Il est vrai que s'est à Manchester College, le collège des Unitaires anglais. Mais la pensée même de ce College à Oxford et les relations ecclésiastiques qui existent entre ses membres et ceux des autres écoles, ne sont-elles pas là des symptômes caractéristiques ?

ITALIE

F. 1766. *De litteris bonis artibus numerisque*, tel est le titre d'annuaire-
de revue, paraissant en latin, deux fois par mois, à Rome, sous la direction
du chanoine Arnaldo Lannoni, chez l'imprimeur Forzani (abonnement : 10 fr. en
Italie, 15 fr. pour les autres pays). Elle se propose de fournir des renseigne-
ments sur les actes officiels de la Curie Romaine, sur les découvertes archéolo-
giques et sur toutes les questions ou publications littéraires qui intéressent les
amis de la langue latine. L'article programme « De rebus Urbis » est du cardinal
Paracelsi.

BELGIQUE

LIÈGE ou LA VALLÉE POUSSIN. Bouddhisme. Études et matériaux. *Asiatum-
piedige. Bodhicaryadandakriśā* (Londres, Lume; gr. in-8° de 17 et 417 p.,
État du L. LV des « Mémoires couronnés et Mémoires des savants étrangers »
publiés par l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de
Belgique). M. Louis de la Vallée Poussin, jeune professeur de l'Université de
Liège, ancien élève de l'École des Hautes Études de Paris, est un adepte ap-
profond des idées de Bergaigne, de M. Senart et de M. Sylvain Lévi sur l'importa-
nce de la littérature orientale pour la reconstitution historique du Boudd-
hisme et l'erreur des indianistes qui n'accordent l'authenticité qu'à la tradition
singhalaise. Le livre très intéressant qu'il vient de publier est une contribution
à l'histoire du Bouddhisme dont des juges compétents apprécieront la valeur,
mais que nous nous faisons des à présent un plaisir de signaler à nos lecteurs,
à cause de la clarté de l'exposition et de l'abondance des renseignements et des
observations que l'auteur y a consignés. M. de la Vallée Poussin nous avoue
expressément que ses études, bien qu'embrassant la plus grande partie de
l'histoire du Bouddhisme, ne constituent pas un résumé systématique de cette
histoire. Il ne sent pas que le temps est encore venu d'une histoire d'ensemble,
puisque qu'il y a encore trop de problèmes qui n'ont pas été résolus. Il estime

Est-ce vraiment qu'on les de vouloir constamment trancher les difficultés qui présentent les origines du Bouddhisme, il faut commencer par sander les données positives sur le fait que les enseignements des idées ou des institutions de leur temps, au lieu de ne pas être acceptés comme étant guère valables du passé qu'ils prétendent être. Au lieu de partir des origines que l'on ne peut reconstituer que par hypothèse, il demande que l'on aise une méthode rigoureuse, considérant les diverses formes du Bouddhisme comme des conséquences dont la corrélation puisse conduire au dévergement des sources qui leur sont communes.

La première partie du livre est consacrée à l'histoire du Bouddhisme. Elle contient une critique de la rhétorique des pālians, une caractéristique des religions bouddhistes considérées comme autant de formes de l'Induisme, la démonstration de l'insuffisance des efforts tentés pour donner une biographie scientifique du fondateur du Bouddhisme. L'auteur admet que le Bouddhisme a été de bonne heure une religion savante, mais qu'il y eut à côté de celle-ci un Bouddhisme populaire, mystique, à divinités populaires et personnelles, fortement imprégné d'idées mystiques. Il serait trop long de citer M. de la Vallée dans sa description de l'évolution du Bouddhisme, dans ses études sur le Yoga bouddhique, sur les théories du Grand Véhicule, sur les théories et les rites tantriques, sur les théories et rites du mahāyāna, etc.

La seconde partie de l'ouvrage de M. de la Vallée l'auteur expose, entre une courte introduction sur la littérature tantrique, une édition de l'Abhidharma-pratīpa, accompagnée d'une analyse et d'un commentaire sommaire, laissant ressortir les renseignements que cet écrit nous apporte sur la vie des bouddhistes tantriques. Dans la troisième partie l'auteur donne une édition du commentaire du Bodhicaryavatāra.

SUEDE

NATAS SÖDERSTRÖM. *Die Religion und ihre soziale Entwicklung* (Fribourg, Nègre ; n° 5 de 96 p.). Encore une polémique à joindre à celles de M. M. Sabatier, Chantepin de la Saussaye et Feilx qui nous avons déjà signalées parmi les conférences présentées au Congrès des Sciences religieuses de Stockholm. Les Actes du Congrès ont paru en suédois chez H. H. Söderström, et chez Cammermeyer, à Christiania (1 vol., de 20 et 184 p.). Mais les promoteurs du Congrès ont compris que pour assurer une diffusion plus générale des principaux rapports présentés, il importait de les publier dans une langue plus généralement connue que le suédois. C'est pourquoi l'auteur M. S., qui le mélange des religions doit être tant de belles et bonnes publications, les a publiés en allemand dans sa « Samling av samfundslitterära Vorträge och föreläsningar om den Sociala och Religionshistorien ».

Le rapport de notre collaborateur M. N. Söderblom est plus qu'une simple conférence. C'est une étude, de près de cent pages, sur les relations entre l'évolution religieuse et l'évolution sociale. L'auteur s'efforce ainsi à montrer les leçons qui ressortent de cet agencement historique pour les conducteurs religieux dans la même société humaine. Les principes généraux du Congrès ne lui ont pas permis de développer ce côté pratique et actuel de la question, mais on sent bien qu'il n'aurait jamais perdu de temps dans la rédaction du sujet.

Voici les thèmes qui servent de base à la dissertation.

1° La religion et l'évolution sociale sont des ordres de phénomènes relativement indépendants, ayant chacun son propre développement organique.

2° Toutefois elles se rencontrent et s'ajustent, s'interpénètrent surtout sur le terrain de la morale.

3° La « propriété » qu'il y a de la religion, le bien éternel, n'est pas de ce monde. La religion se comprend lorsqu'elle se consacre uniquement sur une telle morale.

4° Mais le service de Dieu ne peut pas être séparé du service du prochain, lequel s'applique aussi à la vie matérielle et sociale.

5° et 6° L'action sociale générale de la religion a pour objet la nouvelle naissance. C'est-à-dire non pas la création de nouvelles institutions, mais la formation d'innombrables hommes, chez qui l'amour et la bonté remplacent la haine et l'état de lutte.

7° La religion crée une société sans distinction de classes, une fraternité capable de réaliser la justice et la miséricorde divines.

8° La religion doit travailler à diminuer la distance entre les classes sociales par l'assistance charitable.

9° Elle ne doit pas se lier à un système social quelconque, mais s'adapter aux nouvelles conditions que comporte l'évolution sociale.

10° Elle doit tendre, par tous les moyens dont elle dispose, à établir pour tous une existence digne de l'homme.

On voit que M. Söderblom a traité son sujet au point de vue idéaliste.

Nous avons reçu le *Ungvár* à part de deux études, de caractère général, publiées dans les *Videnskapsåretstidskrift, Historisk-Ahneth Klasse* (1909, n° 3), par M. P. O. Schuur, sous le titre *Quelques sciences sociales modernes* (Christiana, J. Dybwad, en français). La première est intitulée « Religion et mythologie » ; la seconde le « Nouveau Testament ». Ce sont des appels, justifiés par de nombreux exemples de découvertes scientifiques modernes, à réviser dans l'enseignement en Norvège les conceptions traditionnelles sur les rapports entre les religions païennes et le Judaïsme-christianisme.

TABLA DES MATIÈRES

DU TOME TRENTE-HUITIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

<i>Goldet d'Althelm.</i> Les rites de la moisson et les anniversaires de l'agriculture.	1
<i>E. Blochet.</i> Études sur l'histoire religieuse en Iran. I. De l'influence de la religion mazdéenne sur les croyances des peuples turcs.	26
<i>L. Léger.</i> Études de mythologie slave. Les dieux nains infernaux.	123
<i>G. Raynaud.</i> Le plus ancien de la guerre (1 ^{re} partie).	275
<i>N. W. Thomas.</i> La survivance du culte totemique des animaux et ses rites associés dans le Pays de Galles.	295

MELANGES ET DOCUMENTS

<i>H. Mathis.</i> La religion des Germains, à propos du récent ouvrage de M. Alexandre Bertrand.	136
<i>L. Couet.</i> Bulletin archéologique de la religion grecque (1906-1907).	175
<i>A. Lecolier.</i> Une version cambodgienne du Jugement de Salomon.	179
<i>A. Reboullet.</i> Boussuet et le jansénisme. Réflexions à propos d'un livre récent (de M. Laget).	215

REVUE DES LIVRES

<i>P. H. (Chantre de la Sorbonne).</i> <i>Lehrbuch der Religionsgeschichte</i> (2 ^e édition) (Jean Réville).	26
<i>E. A. A.</i> <i>Die Psychologie in der Religionswissenschaft</i> (J. J. H.	79
<i>Clément Potier.</i> Les populations primitives (Solomon Reinach).	74
<i>A. Seyditz Palmer.</i> <i>Babylonian influences on the Bible and popular beliefs: Talmud and Talmud, Hadam and Selen, a comparative study of Genesis</i> . (J. J. H. Montet).	81

	Pages
A. Agassiz, Il primo summit di Peschiera (L. Koenig)	214
A. Bruch, Catalogue des palmiers usculaires et libanins de la collection	
R. H. Nielsen à la Bibliothèque de l'Institut de France (L. Fourn)	251
K. Holmgren, Der neuere syrische Codex Syrus Sinaiticus (J. A. Chabot)	247
E. Maillot, Le crédo et la pensée devant la science moderne (P. Pe-	
rard)	282
G. J. Kuhn, Dieu et l'homme (P. Kröp)	354
C. R. Meador, The Hittites and their languages (G. Moberg)	289
W. M. Lindsay, Patria. Sin Tempore et Tempore. — Dictionnaire (Anon.)	
	372
E. Virey, introduction à la reconstitution des Passages (Jean Hérille)	379
J. Toulon, Du Soudan au Sahara. Histoire cult. (A. Ancelet)	383
P. P. Lindholm, S. Mark's evangelium in S. Mathew (R. Pinner)	286
E. Tschann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Ge-	
richt (L. de Fries)	391
R. P. Reus, Saint-Augustin de Canterbury et ses compagnons (J. Loh)	365
H. Weisbach, Jahresschrift zu volkreichig in Israel (G. Bopp)	393
P. de Meill, Manuscrits, Manoir et la civilisation myrienne (L. Gouss)	409
P. Schindler, Das Siegesgeheim (L. Gouss)	401
G. M. Kaufmann, Die Jenseitsbeziehungen der Griechen und Römer nach	
Sepulchralinschriften (L. Gouss)	407
H. Schöfer, Das Herkommen nach Ursprung und Bedeutung mit Rück-	
sicht auf die neuesten Forschungen untersucht (H. Bruns)	400
H. Bruns, Iganeu (P. Ancelet)	401

REVUE DES PÉRIODIQUES

I. PÉRIODIQUES RELATIVES AU MONDE HEBREU.

(analyses par M. H. Pappenberg)

L'époque de la restauration d'Israël (W. H. Konars)	179
Les deux traductions araméennes du premier livre des Maccabées	
(G. Schmidt)	110
Contribution à une introduction aux Passages (B. Jacob)	119
Généralité araméenne-lébra des Passages selon la Psalms (L. Tchen)	111
Un nouveau passage araméen ancien (H. Kostermann)	121
Maschali et ses dérivés (M. Weiss)	111
Sécher labiale dans l'arabique juif (W. Meier)	111
Le signe de l'été, les Kéatse et la circoncision (H. Zeyher)	111
De quelques noms hébreux palestiniens (Fr. Schwally)	112
Cyrie et le Douro-Est (H. Kötter)	112
La conception de la nature dans l'Ancien Testament (P. Kötter)	112
La date de la composition du livre de Job (J. Ley)	112
Notes de syntaxe de l'A. T. (H. Kötter)	113

II. HIVER NON-BOULATIERE

(analysés par M. F. Nicot)

Histoire de la philosophie médiévale (de Wulf)	142
Qu'est-ce que la philosophie scolastique (de Wulf)	146

III. L'INSCRIPTION RELATIF AUX MANUSCRITS DES VOLUMES NON ANALYSÉS ET AU POISSON

(analysés par M. L. Maréchal)

Notes sur les Paktalla (Macdonald)	244
Les montiers peints du Ebn de Chypre (E. Deschamps)	244
Les galeas colorés du Mas d'Am (E. Hella)	244
Notes sur les peuplades autochtones de la Grande frange (G. P. P. P.)	245
Sur l'anthropologie et les pratiques humaines aux Iles Marquises (Tautou)	245
Notes sur l'ethnographie des Iles Marquises (Tautou)	246
La civilisation, ses origines et sa répartition en Afrique et à Madagascar (Zabur)	247
Les sépultures à voûte de la Tunisie (Cotton)	247
La culture de l'igname et du taro en Nouvelle-Calédonie (Moussier)	248
La civilisation primitive dans la Sicile orientale (P. P. P.)	249
Les Azoris du Pindo (de N. N. N.)	249
Notes sur les monuments et les constructions des Marquises (Tautou)	249
Exploration anthropologique de l'île de Gerba, Tunisie (Berthelin)	250
Nouvelles trouvailles préhistoriques de la Haute Saône	250
Pierres sacrées dédiées aux mânes des familles de la région, chez les P. P. P. (Bolton, G. P. P. P.)	251
Notes sur la religion populaire et les coutumes de l'île de la Réunion	251
La légende de Barthelemy et Joseph dans les anciennes structures architecturales et artistiques (F. C. P. P. P.)	252
Prémices de folklore à Lorient (W. P. P. P.)	253
Croquis aux fins et autres notes de folklore du moule de Lorient (L. P. P. P.)	253
Contes de l'île de la Réunion, Lorient, moule de la Réunion (P. P. P. P.)	254
La grande d'un héros légendaire, Tailleur de Lorient (F. P. P. P.)	255
Notes curatives du sang et de la peau des enfants (P. P. P. P.)	255
Interprétation rituelle du dimanche de l'année à Mytilène, Ann. M. P. P. P.	256
Services de l'île de la Réunion (T. W. P. P. P.)	256
Notes de folklore du Combaud (J. P. P. P.)	257
Général de l'île de la Réunion (Sydney P. P. P.)	258
Notes de folklore à Cayenne (J. B. P. P. P.)	259

	Page
Conjurations magiques dans les Highlands (Al. Mac Albin)	135
L'art de rue de Dublin (Leisak L. Dorman)	136
Le « hood-gang » dans le Lincolnshire (P. Wood)	139
Maquers funéraires du Norfolk (J. Alcock)	142
La culture du houblon (G. E. Barrow)	157
Superstitions du Staffordshire (M. Denby)	158
Folklore des Hébrides (Mac Phail)	159
La danse vaine du Northampton (A. R. Gomme)	159
Superstitions au Maine (J. N. Andrews)	163
Les superstitions rurales d'Inverhewen, comté de Down (Th. Henry)	167
La mode des fers dans la littérature anglaise, son origine et sa nature (A. Hall)	170
Le rôle de l'écclésiastique dans la préparation des mariages (L. Goldsmid)	181
Logiques d'après les mouvements pour rendre les hommes érudits (C. L. Leland)	181
Amulettes du Soudan (M. G. Lancel)	181
L'histoire de Soudan et des sept agnes, traduit de l'arabe (H. Gollancz)	181
La mort et les funérailles chez les Juifs du Pannou Cougo (H. E. Desnoes)	181
L'été dans une comté du comté de Kent (Mary King)	181
Mémoires populaires et superstitions populaires les funérailles dans le comté de Kent (R. Lawrence Pym)	182
Mémoires populaires dans l'Ohio (Mrs G. A. Smith)	182
Parallèles et concordances de folklore (J. Walsby)	182
Les jeux folkloriques et les apparitions dans le comté de Kent (H. E. Desnoes)	182
Les superstitions de Kent (H. E. Desnoes)	182
Les superstitions de Kent (H. E. Desnoes)	182
Notes sur le poème d'Ormsby (W. P. Ker)	183
Plus rurales dans l'Ordnance (Perry Manning)	183
L'introduction d'un objet dans un objet magique, étude des fondements de l'idolâtrie (W. Crooks)	185
Contes populaires (H. W. Thomas)	185
De quelques contes populaires (J. H. Dargatzis)	186
Le jeu de l'âne de l'année (A. B. Gomme)	187

Chapitre, par M. J. de la Rivière et L. Marillat

Enseignement de l'histoire des religions : Société des Hautes Études religieuses de Paris, p. 118; Société des Hautes Études à Paris, Société des Sciences religieuses, p. 124; Autre école et Faculté de Paris, p. 127; Conférences du Musée Guimet, p. 129; Montclair school of comparative religion, p. 132; Rapport de la Société des sciences religieuses (1897-1898), p. 140; Jean Flaville, La théologie par la religion (1897-1898), p. 140; Jean Flaville, La théologie par la religion (1897-1898), p. 140; A. Sabatier,

- Les facultés de théologie protestante et l'enseignement scientifique dans les Universités, p. 413; Edith Carpenter, The education of religious imagination, p. 419.
- Généralités : Congrès de l'Histoire des Religions, Paris en 1900, p. 406; Annuaire der Religionswissenschaft, p. 417; *Industrie allemande de l'« Equivoque »* de M. Schaller, p. 419; Vox Urbis, p. 420; N. Sander-Bloom, Die Religion und die soziale Entwicklung, p. 424.
- Christianisme, Généralités : J. N. Nilles, Kalenderium manuale utriusque ecclesiae, p. 419.
- Christianisme antique : *Génies de la maison de Tibère*, p. 422; Denkmäler, Origines du culte chrétien, 2^e éd., p. 419; Les saints du cimetière de Commodille, p. 419; Les Actes de S. Apollinaire, p. 420; A. Beckner, Jüden d'Ephesus, p. 420.
- Moyen âge : Travaux d'archéologie byzantine de l'Ecole d'Athènes, p. 416; Bagne catholique de l'époque d'Angers, Uzer, p. 417; Triptyque byzantin, p. 418; Le Liber de vera philosophia et Joachim de Fiore, p. 419; Igra. Gaudi, Poeta Nagast (Abyssinie), p. 424; Esmein, Les ordalies dans l'Eglise gallicane au 12^e siècle, p. 410; La légende de Serlon de Wilton, p. 415; Le conseil de Paris de 1398, p. 415; Eubel, Hierarchia catholica mediaevi, p. 416.
- Réformation : P. Kalkoff, Reichstag de Worms, p. 420; H. Müller, Les origines de la C^e de Jésus, p. 415; La Faculté de théologie de Paris de 1505 à 1553, p. 416.
- Judaïsme : Strack, Einleitung in das Alte Testament, p. 418; Kautsch, Die Apokryphen und die Pseudepigraphen des Alten Testaments, p. 419.
- Autres religions sémitiques : Puits souterrains phéniciens du 12^e siècle avant J.-C., p. 416; Fouilles de Carthage, p. 416 et 416; Temples de Hadad Makas en Tunisie, p. 417; Monnaies de la ville de Medaba, p. 418; Inscriptions maritimes des temples de Khonshu, p. 416; Le temple de Cérès à Carthage, p. 416.
- Religion des Hittites : P. Jensen, Hittiter und Armenier, p. 418.
- Religion de l'Egypte : Fouilles de M. Amelinckx à Abydos, p. 417; Amelinckx, Histoire de la sépulture et des funérailles dans l'ancienne Egypte, p. 413.
- Religion de la Grèce et de Rome : Groupe d'Aphrodite et d'Adonis, p. 418; Ernautinger, Le légende attique antiochienne, p. 421; R. Huet, Le tableau de Cebes, p. 274; En. Peir, La Du Nature de Lucrèce, p. 273; Sacrifices champêtres à Apollon et à Dion, p. 416; Fouilles à Eleusis, p. 417; Carter, Die deorum romanorum cognominibus, p. 418.
- Religion de l'Inde et de l'Indo-Chine : Collet à religion de Bhuddha, p. 417; Edition photographique de l'Altarra-Vata, p. 417; Le monastère Guiranga de Hienou Thang, p. 417; Seils de Chuang Narayana, p. 417; Mission de M. Foucher dans la Cachemire, p. 417; Adh. Lelièvre, Codes Cambodgiens, p. 269; Pôles, divination et sorcellerie chez les Cambodgiens, p. 270; Et. Aymonier, Voyages dans

- le Laos, p. 414; Mission de M. Bonin au Tibet, p. 417; De la Vallée
Foussin, Bouddhisme, Etudes et matériaux, p. 420.
- Religions Annamites* : Smirnov, Les populations annamites des basses de la
Vulga et de Kamm, p. 415; Axel Heikel, Tradition und Muster der
Mandäen, p. 415; Le Bon-pa au Tibet, p. 415.
- Religions de l'Amérique* : Les manuscrits mexicains, p. 419.
- Paléontologie* : Adh. Lelièvre, Les Poissons, p. 270; R. Bassot, La maison
terre de Tolédo, p. 271; Rectification à l'article sur « La place du
tolémisme dans l'évolution religieuse », p. 272.
- Nouvelles diverses* : Prix à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres,
p. 418; Programme de la Société de La Haye pour la défense de la
religion chrétienne, p. 374.

Le Gérant : E. LAMURE.





"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.